ISSN 0767-7294

LE MESSAGER

# ВЕСТНИК

## РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

153

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 153 II – 1988

ВЕСТНИК Р.Х.Д. II - 1988 № 153

ВЕСТНИК Р.Х.Д. № 153 II - 1988

*Edité par l' Action Chrétienne des Etudiants Russes*

Редакционная коллегия:
Архиеп. Сильвестр, прот. Иоанн Мейендорф, прот Алексей Князев, прот. Кирилл Фотиев, Ю. Кублановский, О. Раевская, Н. Струве.

Ответственный редактор: Н.А. Струве.

**ВЕСТНИК Р.Х.Д.**

**Условия подписки на 1988 год** *(3 выпуска) :*

| | | |
|---|---|---|
| Франция . . . . . | | 240 фр. |
| Другие страны | *(Sea Mail)* . . . . | 270 фр. |
| " | *(AIR MAIL)* . . | 320 фр. |

**Цена отдельного номера : 80 фр. / 15 долл.**
*(без пересылки)*

Чеки выписывать на имя: «LE MESSAGER»
(Почтовый счет – CCP: № 23-601-57 U Paris).

*ИЗДАНИЕ*
*РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ*

*Адрес редакции :* «LE MESSAGER», A.C.E.R.,
91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, F. (tél. 42.50.53.66).
*Directeur responsable : Nikita STRUVE.*

LE MESSAGER

# ВЕСТНИК

## РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

153

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 153 II – 1988

Copyright © Le Messager. Paris 1988

COMMISSION PARITAIRE
№ d'inscription 620 16

*ОТ РЕДАКЦИИ*

## Еще о юбилее

Потухают огни российских и международных торжеств во славу тысячелетнего крещения Руси, но свет, воссиявший к юбилею, продолжает светить.

Ведь именно в 1988 году, по таинственной воле Провидения (а не только по расчету не всегда всесильных властей), область духовной свободы расширилась, как никогда еще за всю семидесятилетнюю историю советской власти.

НЭП сопровождали поголовное изгнание философов и разнузданный штурм небес. О Сталине и Боге лучше всех сказал Борис Слуцкий: он "Его"

пережег на уголь,
а потом из бездны вынул
и дал ему стол и угол.

Взбеленившийся Хрущев ни с того ни с сего решил Церковь изничтожить, на чем и споткнулся. Впервые сегодня, в ходе общих послаблений, Церковь, христианство – эти источники духа – получили хотя бы формальное признание и право на законное существование.

Возвращен Церкви уже не один только монастырь – он же парадный административный центр, а два, три, четыре, пять. Среди них два духовных сердца России, одно Киевской Руси (Киево-Печерская Лавра), другое (Оптина пустынь) – синодального, многими зря оболганного периода. (И еще Толгский в Ярославле, скит на Валааме и, говорят, монастырь в Тобольске). Открываются духовные семинарии в Луцке, Жировицах, Новосибирске. И с церковной и с гражданской стороны разработаны новые уставы и законодательства, не лишенные двусмысленности, но заметно расширяющие жизнедеятельность Церкви. Кончено, как будто, с доносительской практикой гражданской регистрации крестин. Снят запрет с религиозных тем в советской печати и даже на телевидении (передававшем пасхальную заутреню и превосходный фильм "Храм"). Верующие приглашаются в больницы обслуживать и

утешать тяжелобольных, заброшенных государственным здравоохранением. Разрешен ввоз религиозной литературы. С недавнего времени "Вестник" пропускается таможенниками. Библию можно посылать по почте...

Кто бы мог помыслить о таких решительных переменах хотя два года, хотя год тому назад? Но если нельзя им не удивляться и не радоваться, то не следует и обольщаться. На местах, особенно в глубинке, уполномоченные и прочие функционеры не торопятся идти навстречу самым острым нуждам верующих. По-прежнему в проекте нового гражданского законодательства гарантируется "антирелигиозная пропаганда", а о свободе распространять религию сказано более чем уклончиво. Даже в 1988 г. "Журнал Московской Патриархии" не поступил в открытую продажу или хотя бы по подписке, оставаясь бюллетенем для сугубо внутреннего употребления (то же самое можно сказать и о всей издательской деятельности Патриархии). Речи и действия возглавителей Церкви, сформировавшихся в годы преследований и застоя, отличаются поразительной бледностью и робостью.

Угол, отведенный Церкви, стал просторнее, краше, доступнее, но все же это только угол. До некоторой степени, и клир и церковный народ как-то прижились в этом углу, с годами ставшем уютнее. Нащупывается дорога, ведущая в храм, но еще не открыта та, что *из храма ведет в мир*. А без выхода из храма, без посланничества в мир (ученики Христа хотели, но не должны были оставаться на горе при Фаворском свете), без миссионерства в прямом смысле, проверяющего годность веры и ее орудий, без воздействия на нравы, обычаи, культуру, Церковь не достигает полноты.

Выхода из церкви не хочет госатеизм, вынужденный согласиться на существование храма. Но не всегда его хотят и те, кто уходит в храм, чтобы спастись от мира. А в каком-то, не буквальном, конечно, смысле о Церкви можно сказать то же, что апостол сказал о вере: "без дел она мертва".

*Никита Струве*

## БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ (1881-1962)

# ПРИНЦИПЫ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ *

*Вводные замечания*

1. Основные принципы христианской антропологии, христианского учения о человеке были намечены и развиты св. отцами, исходившими в своих построениях как из библейской антропологии, так и из духа новозаветного благовестия. Однако, надо иметь в виду, что главной задачей святоотеческого богословия была разработка основных догматов, – темы же антропологии св. отцы касались все же лишь попутно. В силу этого Церковь, в эпоху расцвета богословского творчества, не создала законченного учения о человеке, как не создала она и законченной системы космологии, – и это обстоятельство имело самые тяжелые последствия в судьбе Церкви. Церковная мысль подвергалась в данной области влиянию внецерковных течений, – и в недрах церковного сознания возникли очень серьезные и глубокие разногласия, которые касались именно тем о человеке, об историческом процессе. Уже в антропологии блаж. Августина мы имеем столь явное уклонение от общехристианского понимания человека, что если сравнить, например, "Исповедь" блаж. Августина с аскетическими писателями Востока (св. Макарий, св. Иоанн Лествичник, св. Исаак Сириянин), то становится ясно, как далеко разошлись христианский Восток и Запад в данной области. Все эти разногласия никогда не были предметом обсуждения и разрешения в плане вселенского хрис-

*) Печатается впервые, по рукописи из архива.

тианства, между тем они часто имели решающее значение в самых актуальных и насущных вопросах, стоявших перед христианским миром, и, таким образом, христианство стало раскалываться еще задолго до того, как этот распад был закреплен исторически, – и так и доныне самый дух Христова благовестия в отношении его к путям спасения, к пониманию человека и его участия в историческом процессе оказывается различным в отдельных христианских исповеданиях. Можно с уверенностью сказать, что сближение христианских исповеданий (в так наз. "экуменическом движении") в области догматической будет очень трудно до тех пор, пока не удастся достичь взаимного понимания человека и его исторической активности.

Но, конечно, не менее важна разработка вопросов христианской антропологии для современного мира, столь глубоко отошедшего от христианства. Никогда еще в истории европейской культуры так не обнажалась внутренняя *неустроенность* человека, его неумение овладеть тайной духовного равновесия, как в нашу эпоху. Современная научная и философская мысль с особым усердием занимается "загадкой" человека, – но вся эта огромная литература, в которой можно найти достаточное обилие *частичных истин о человеке,* не может подняться до той высоты в понимании человека, какую мы находим в христианстве, в его основных озарениях. Увы, современной научной мысли остаются чужды основные принципы христианской антропологии, – особенно это надо сказать о проблеме зла в человеке, о тех болезненных расстройствах в человеке, которые принимают все более страшные размеры. В интересах науки и философии лежит поэтому – приблизить христианское учение о человеке к современной мысли.

2. Прежде чем обратиться к систематическому очерку основ православной антропологии, необходимо ввести читателя в то, что можно назвать *источниками* православного сознания в этой области. Здесь надо различать между *богословскими и церковными* данными: в богословском материале (прежде всего у ап. Павла, а затем в великих догматических течениях, связанных с христианской темой[1]) мы находим ряд ценнейших формул, поистине гениальных интуиций, часто еще недостаточно изученных. Особое значение приобретает здесь идея первородного греха, столь глубоко, хотя и односторонне разработанная блаж. Августином.[2] Все это еще не приведено в необходимую ясность, изучены лишь

membra disjecta[3] – а главное нет надлежащей исторической сводки всего материала.

Но рядом с этим, мало еще изученным богословским сокровищем стоит то, что мы назвали "церковным материалом", что включает в себя все церковное творчество, непосредственно находимое в богослужебных текстах, в живых излучениях церковной жизни, в жизни святых, – все, что вводит нас во внутренний мир церковности, как его можно пережить лишь "извнутри". Религиозные созерцания, живые показания духовного опыта – все это помогает нам проникнуть в дух тех формул и идей, которыми живет церковь, питаясь от церковного предания, живого в прошлом, живого и в настоящем. В качестве примера приведу то, что дает нам, православным, праздник Пасхи: в пасхальных озарениях раскрывается такая полнота восприятия мира и человека, основополагающая в христианстве идея спасения сияет таким богатством света, радости и правды, что уже в одних пасхальных вдохновениях открывается нам поистине "велия благочестия тайна" (1 Тим. 2, 16). Может быть только на Пасху мы научаемся видеть мир "в свете Христовом", как призывает нас Церковь на ежедневной утренней службе. Вне пасхальных озарений мы все бываем придавлены видением той тьмы, которая царит в людях и в жизни: эти злые чары закрывают от нас внутренний мир человека. Мы часто называем эту *плененность* мысли эмпирическим материалом, "трезвым реализмом", но именно реализма здесь мало: здесь гораздо больше зачарованности внешними данными, чем трезвого погружения в подлинную сущность человека. В свете же пасхальных переживаний мы хоть на время становимся способными стать выше обыденных фактов, освобождаемся от давления внешней периферии в человеке. Самое драгоценное, что несут нам пасхальные переживания, есть чистая радость о людях, какая-то светлая приветливость к ним. И эта радость и эта приветливость вовсе не зависят от тех или иных свойств в человеке и именно потому не могут быть заглушаемы восприятием его темных и грешных сторон. Иначе говоря, мы обращены в этот момент вовсе не к эмпирической реальности в человеке, равным образом и не к какой-то отвлеченной "сущности" человека (к его "идее"), но интуитивно прикасаемся к скрытой за внешней оболочкой внутренней жизни человека, скажем богословски – к *сиянию образа Божия в человеке* – в каждом человеке. Пасхальная радость дает нам силу, не соблазняясь внешними данными, прикоснуться к тому, чем жив извнутри

человек, что, по выражению одного швейцарского психолога, есть "élan vital spirituel"[4] в человеке. Мы имеем поэтому все основания утверждать, что до всяких богословских построений нам дано в Церкви (говорим особенно о пасхальных переживаниях, расширяющих наше сердце) *живое и непосредственное восприятие образа Божия в человеке,* как подлинной и действенной *реальности*. В каждом человеке нам может открыться эта тайна внутреннего мира его, этот немерцающий свет в нем. Это откровение о реальной действенности образа Божия в человеке принадлежит к числу основных исходных *интуиций* в православной антропологии, т. е. не зависит от велений богословствующего разума. Но именно потому оно и имеет руководящее значение для богословского осмысления этих непосредственных данных церковного опыта.

3. Brunner[5] очень удачно противопоставляет *подлинного* человека (der wahre Mensch) *действительному* человеку (der wirkliche Mensch). Подлинный человек это homo absconditus, до которого мы доходим, лишь руководясь описанными выше пасхальными или подобными им переживаниями. Ап. Петр (1 Петр 3, 4) говорил о "сокровенном сердца человека", а Господь говорил о том, что "сердце наше там, где сокровище наше" (Матф. 6, 21) – что значит, что в человеке есть и нечто более глубокое, чем его сердце – ибо само сердце уже прилепляется к тому, что дух человеческий избирает, как свое сокровище. Св. Григорий Нисский (De opificio hominis Cap. II) говорит даже о том, что если в человеке есть образ Божий, то в нем есть и такая же "непостижимая сущность", как она есть в Боге. Однако homo absconditus (*der wahre Mensch* – по терминологии Бруннера), конечно, не может быть мыслим в всецелой отделенности от эмпирического человека; поистине здесь можно употребить терминологию Халкидонского догмата "о нераздельности и неслиянности" этих двух сторон. Однако, верно и то, что "подлинный" человек остается порой настолько "отодвинут" в глубину, настолько скрыт, что только очам любви (особенно материнской любви) может открыться то, что в данном человеке где-то в глубине есть его нераскрывшаяся подлинная природа. Весь смысл так наз. "духовной жизни" заключается как раз в том, что человек освобождается от всего привычного, заученного, деланного, обретает внутреннюю целостность, становится "самим собой". На языке православной аскетики это называется "простотой", при которой внутренняя сущность человека

(der wahre Mensch) не искажается во внешнем выражении человека, в его "эмпирическом характере", но получает свое прямое раскрытие во внешней жизни человека.

Это различение "подлинной" природы в человеке[6] и его эмпирического характера одинаково относится и к каждому отдельному моменту в жизни человека (при "статическом" рассмотрении его) и к жизни человека в целом (т. е. при "динамическом" рассмотрении его). Человек "загадочен" в обоих этих аспектах, и соотношение "ядра" личности и его эмпирической оболочки ("характера") не остается неизменным и неподвижным в течение всей жизни. Часто и сам человек сознает *несоответствие* его глубины и его эмпирии, мучится этим, доходя иногда даже до утери психического равновесия.[7] В этом случае становится особенно ясным, что духовное "ядро" в человеке не может быть истолковано лишь как некая *потенциальная* энергия: наоборот, оно действенно, хоть и подавлено и заглушено всем тем, что сложилось в эмпирическом слое его личности. Тайное действие духовного "ядра" не связано, конечно, с тем, что в современной психиатрии именуется "комплексами": "комплексы" создаются на почве конфликтов в чисто *эмпирическом* слое личности, мы же говорим о соотношении метафизического и эмпирического слоя в личности.

После этих предварительных замечаний, которые нам понадобятся в дальнейшем, перейдем к систематическому изложению основ христианской антропологии в их понимании в православии. Надо, однако, иметь в виду, что автор настоящего этюда, хоть и остается верен богословской и церковной традиции православия, все же вынужден в ряде пунктов, с полным сознанием личной ответственности, выдвигать формулы, которых не знает традиция или на которые в ней даны лишь намеки. Оправданием ему служит то обстоятельство, что в православном богословии мы не имеем пока подробной и общепринятой разработки проблемы антропологии.

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Обращаясь к вопросу о происхождении человека, сразу же скажем, что православие твердо стоит здесь на почве библейской антропологии, т. е. признает, что человек появился на земле не в порядке "естественной эволюции" живых существ, но сотворен был особым и отдельным актом творения. Конечно, это радикаль-

ное *выделение* человека из порядка природы надо признать общехристианским учением – здесь нет места расхождениям в разных исповеданиях. Однако, приходится принять во внимание и то, что гипотеза Дарвина (столь соответствующая общим тенденциям естествознания) о происхождении человека в порядке "естественной эволюции" настолько сильно повлияла на нучную философскую мысль XIX-XX вв., что даже серьезный кризис трансформизма не смог ослабить этого влияния. Хотя нет ныне ни одного серьезного ученого, который отрицал бы чрезвычайные затруднения в объяснении того, как появился человек на земле, – но все же стремление обойтись без библейского учения об особом "творении" человека остается, к сожалению, руководящим у подавляющего большинства ученых. Но человек ведь не состоит из одного тела, даже если бы удалось обойти все трудные пункты[8] в палеонтологии, систематике животных, в эмбриологии, то остается труднейшая проблема проявления в человеке высшей психической жизни. Не будем входить здесь в перечисление и анализ ряда неразрешимых трудностей в проблеме "психической эволюции", но просто скажем, что между психикой животных и психикой человека различие действительно столь глубоко и существенно, что только фанатическая приверженность к учению о появлении человека в порядке "естественной эволюции" побуждает ослаблять или не замечать этого различия. А между тем душевная (и духовная) жизнь в человеке не может быть отделяема от его телесной жизни – сфера тела и сфера душевно-духовная не *"склеены"* вместе, а образуют в нем живое единство.

Конечно, одно признание правды библейского учения о творении человека вовсе не разрешает еще всех загадок в вопросе о связи человека и природы – это нужно категорически подчеркнуть. Мы настаиваем лишь на том, что никак нельзя ослаблять самое существо библейского учения, как это нередко находим мы в таких истолкованиях библейского учения, при которых оно приравнивается к "мифу" или признается имеющим "символический" характер. Когда, например, мы читаем у Бруннера,[9] что "Библия не может иметь *никакого притязания* на то, что она обладает особым, основанным на Откровении знанием о происхождении человека", то на это мы как раз говорим: Библия *именно на это и притязает*. Можно, конечно, отвергать все учение об особом месте человека в космосе, но тогда никакой христианской антропологии построить невозможно, – но ведь даже внерелигиозный подход

к теме человека все более и более приводит к признанию "загадки" человека.[10] И так странно, что во имя рабского подчинения преходящим гипотезам науки верующие люди отказываются от библейского учения о человеке, – тогда как сама наука ("нейтральная") приходит к положениям, давно выдвинутым Библией...

Принимая *безоговорочно* библейское учение о происхождении человека, мы подчеркнем еще раз, что здесь важен лишь принцип особого творения человека Богом. Проблематика происхождения человека вовсе этим не отстраняется – она лишь вдвигается на надлежащие рельсы и создает правильные основы как для выяснения связи человека и космоса, так и для углубления в тайну человека – в его "составе", в динамике, движущей его развитие, в внутренней закономерности этого развития.

## ОБ ОБРАЗЕ БОЖИЕМ В ЧЕЛОВЕКЕ

Для чистого богословия имеют неоценимое значение те строки библейского рассказа о происхождении человека, где говорится о том, что созданию человека предшествовал "предвечный совет". Для антропологии же важно то, что за этим следует, а именно – что Бог создал человека "по образу и подобию Своему". Как известно, в ранней христианской письменности (уже у Оригена, у св. Иринея и дальше) утвердилось такое различение двух слов "образ Божий" и "подобие Божие", что согласно этому толкованию "образ Божий" человеку *дан*, подобие же *задано*. Тот идеал "обожения" (theosis), который с самого начала (особенно у св. Макария Великого, у св. Афанасия Великого) положил свою печать на все моральное учение христианства (на Востоке), как раз и определяется задачей стать "подобным" Богу[11] (в соответствии со словами Спасителя: "будьте совершенны, как совершен ваш Отец Небесный" – Мф. 5, 48). Но если относить слова о "подобии Божием" к задаче человеческой жизни, то какое содержание вкладывать в понятие "образа Божия"? Здесь открывается целый ряд вопросов, в разрешении которых резко расходятся христианские исповедания. Особенно остро стоит здесь вопрос о том, сохранился ли образ Божий в человеке после грехопадения. В раннем протестантском богословии, вообще в его построениях до XIX в., мы находим решительное утверждение, что в грехопадении человек утерял образ Божий и ныне весь человек стоит "под гневом Божиим".

Это учение настолько, однако, трудно удержать, что в протестантском богословии довольно рано появляется учение о "reliquiae imaginis Dei", ибо без этого невозможно понять наличность в человеке высших его свойств, отличающих его от животных. Все, специфически присущее человеку (humanitas), сохранилось ведь в нем – при всей реальности его поврежденности благодаря греху. Но справедливо острит по этому поводу Бруннер,[12] что "kleine best zum Fräger grosser Dinge wird". Вообще все это учение о reliquiae imaginis Dei "овеществляет" понятие образа Божия или же вносит в него недопустимую расплывчатость. Бруннер[13] пытается спасти положение различением в человеке "формальной структуры" (которая и заключает в себе всю силу его humanitas) и "человечности по содержанию" (das Menschliche als Inhalt, как "жизнь в любви"); только последнее и утеряно человеком, по Бруннеру. Никакого "остатка" образа Божия в "формальной структуре" человека Бруннер вовсе не хочет видеть, т. е. humanitas *вовсе не связана для него с учением об образе Божием.* Человек не растерял в грехопадении всего того, что делает его человеком, что возвышает его над природой, – значит humanitas не зависит от образа Божия. Иначе говоря, для понимания человека (как он есть – der wirkliche Mensch) учение об образе Божием не нужно, оно ничего не раскрывает в загадке человека, не является "конститутивным" понятием в христианской антропологии, но в лучшем случае имеет, говоря терминами Канта, "регулятивный" характер.

Для православного сознания это выпадение понятия образа Божия из христианской антропологии (поскольку она имеет дело с "der wirkliche Mensch") представляется чудовищным уходом от библейского учения о человеке. Конечно, тут действовал известный богословский мотив (отожествление imago Dei и Justitia originalis, потерянной после грехопадения), но при всей богословской сложности, здесь наличествующей, как можно было придти к положению, что образ Божий человеком утерян, хотя природа человека осталась все же несравнимой с природой других живых существ? Для православия различие между der wahre und der wirkliche Mensch, при всей силе и серьезности его, при богословской сложности его, не таково, чтобы допустить утерю человеком образа Божия. Мы уже говорили о том живом восприятии *действенности* образа Божия в человеке, которое составляет здесь основную и исходную интуицию православной антропологии, – и никакие *богословские* затруднения (что, собственно, и лежало в основе утверждения

и Лютера, и Кальвина) не могут обесцветить силу и смысл этой интуиции. С особой силой находим утверждение реальности и действенности образа Божия у великих аскетов (у св. Макария Великого, у св. Иоанна Лествичника, у св. Исаака Сириянина), – дело идет здесь не о *конструкциях* богословствующего разума (как мы характеризуем относящиеся сюда взгляды Лютера и Кальвина), а о некой первичной, а потому незыблемой, правде непосредственного восприятия. Конечно, этим вовсе не решается вопрос, *в чем* следует видеть содержание понятия "образ Божий", – и тут как раз достаточно места для богословских гипотез. Мы больше чем "веруем" в реальность и действенность образа Божия в человеке – мы *воспринимаем* ее, и эта коренная исходная интуиция есть некая Ариаднина нить, на помощь которой приходится полагаться, чтобы не запутаться в лабиринте богословской проблематики. Добавлю свое личное утверждение: потускнение двух великих идей христианской метафизики – идеи творения (в томизме, для которого творение не может быть философски утверждаемо, но которое должно принять лишь в порядке веры) [14] и идеи образа Божия (в богословии протестантизма) есть печальнейшие результаты отхода от того понимания мира и человека, которое изначала было в христианстве и которое сохранилось в православии.

Если "объем" понятия образа Божия в православии охватывает всю реальность humanitas, т. е. относится не только к der wahre, но и к der wirkliche Mensch, то как мыслить *содержание* этого понятия? Мы переходим здесь к новой теме в построении христианской антропологии.

## О СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ "ОБРАЗ БОЖИЙ"

У св. отцов мы находим много попыток определить конкретно, в чем следует видеть образ Божий – его связывали то с разумом, то со свободной волей или с совестью, но *всегда* с тем, что *ныне* (т. е. в человеке "действительном", уже носящем в себе грех) мы находим в человеке. В общем можно сказать, что образ Божий связывают с *духовной* сферой в человеке – однако не так, чтобы можно было бы *отделять* образ Божий в человеке от его "естественного" состава. Иными словами, ничто не дает основания, вернее – *ничто не позволяет* мыслить человека "двусоставным" – natura pura + образ Божий. Человек, как он дан нам в действительности,

живет *единой* жизнью; все стороны, все "аспекты" его существа, будучи "неоднородными"[15] и иерархически не равноценными, связаны в живое, поистине органическое целое. В этом смысле должно сказать, что *человек всегда и во всем духовен,* только духовность может иметь разные формы и в иерархическом смысле может занимать не одно и то же место в жизни человека. Между прочим, о теле человека должны мы сказать, что оно живет в постоянной и интимнейшей связи с духовными и душевными процессами, хотя и подчинено в своей жизни своим особым законам. Уже здесь становится ясным, что тело человека не *"феноменально",* т. е. не исчерпывается лишь эмпирической сферой, но *сопринадлежит* к метафизике человека, – но к теме о теле мы еще обратимся дальше.

Если человек всегда и во всем духовен, то это верно и в отношении к тем случаям, когда человек живет исключительно чувственной жизнью, которая держит в плену духовную жизнь, деформирует ее. В этом смысле надо прямо сказать, что понятие "чувственности" вовсе не исключает момента духовности, но означает лишь *определенную* форму духовности (т. е. ту, в которой доминирует и управляет всем в человеке его чувственная сфера). Конечно, это низшая ступень духовности, но даже всецело отдаваясь чувственным влечениям, человек и в них становится "ненасытным", не хочет знать "конца", – т. е. *жаждет и на этих путях Бесконечности* (а обращенность человека к Бесконечности и есть характерная черта духовности). В *этом* порядке можно было бы принять тезис блаж. Августина о том, что в человеке всюду можно усмотреть действие concupiscentia ("похоти"): человека нельзя ведь оторвать (ни в познании, ни в активности, ни даже в созерцаниях) от чувственной стороны. По удачному выражению известного неотомиста J. Maritain, человека нельзя "ангелизировать", мыслить его хотя бы в некоторых моментах обладающим "чистой" духовностью. Такой нет в человеке, – и блаж. Августин неправ лишь в том, что он видит в concupiscentia *руководящую* силу у человека. Если человек не есть тело + душа + дух, если он есть живое единство всех его сил и живет единой жизнью, то это значит, что он всегда и во всем и телесен, и духовен.

Из сказанного вытекает еще одно положение, само по себе бесспорное, но часто забываемое. Если при цельности человека духовная сфера может в иерархии сил занимать разное место,[16] то из этого следует, что мы духовны не только тогда, когда обращены

к Богу, но и тогда, когда обращены в иную сторону, т. е. – что есть *светлая* духовность, возводящая нас "горé", но есть и *темная* духовность (уходящая от Бога и уводящая от Него). Не только есть злые духи, но и человек, когда грешит, *живет все же духовно* (да и самое понятие греха предполагает наличность духовной стороны в человеке).

Но в таком случае уже заранее можно сказать, что понятие образа Божия и понятие духовной сферы не могут быть отожествляемы – образ Божий есть ведь и в грешнике, *но его нет в грехе*. Мы стоим здесь перед очень трудной задачей так построить понятие образа Божия, чтобы, сохраняя его основное значение в конституции человека, не ослабить основного смысла его, как образа Божия. Не потому ли Лютер и Кальвин отожествляли imago Dei с Justitia originalis, что не умели уяснить, где же образ Божий в грешнике, если он совершает грех?

Отдельные духовные функции в человеке (разум, моральное сознание, свобода и т. д.) все несут на себе печать поврежденности, печать греха: как lumen naturale rationis (естественный свет разума) не свободен от возможности ошибок, так и в моральном сознании и особенно в свободе зта печать поврежденности выступает повсюду. Даже о совести человека можно сказать, что и в работе совести часто встречаются ошибки, извращения... Как выйти из тупика, в который мы попадаем таким образом? Этот выход откроется нам, если мы воспользуемся тем терминологическим различением, которое намечено Халкидонским догматом в учении о том, что в Богочеловеке при единстве *личности* наличествует две *природы* – божественная и человеческая, "неотделимые" одна от другой, но и не "сливающиеся" одна с другой. В свете этого различения мы должны отдать себе ясный отчет в следующем: природа в людях не только "одинакова", но она "одна" у всех,[17] а личность у каждого своя – несравнимая, несмешиваемая. Конечно, никакая "природа" не должна быть мыслима без своей ипостаси,[18] а человеческая "природа" в особенности: человеческая природа живет в каждой личности, ее ипостазирующей, своей особой жизнью, и вне "ипостаси", вне момента личности она уже не живая, а опустевшая, умершая. Было бы, однако, неправильно считать духовные свойства в человеке (его духовную "природу") функционально *зависящими* от момента личности, как и обратно – неправильно было бы считать момент личности функцией духовных процессов в человеке. *Непроизводна, невыводима не из чего личность*

*в человеке,* но так же непроизводны, невыводимы ни из чего (т. е. и из момента личности) разум, свобода, моральное сознание. И все же: природа (говорим сейчас о духовной стороне в человеке) и одинакова и даже единосущна у всех людей, личность же у каждого своя. Это не дает права *отделять* момент личности от духовной сферы в человеке, но позволяет и даже требует их *различать.* Между прочим, уже здесь выступает различие между понятием личности и индивидуальности, а также теми философскими обобщениями, которые отсюда вырастают – между "персонализмом" и "индивидуализмом". Каждая личность (неотделимая от своей природы) индивидуальна: понятие индивидуальности *относится к единству личности и природы,* в их взаимодействии, в их развитии. Но личность может бороться со своей природой, противостоять ей, может влиять на жизнь природы в ней, и это противоборство личности и природы означает утерю той первозданной justitia originalis, того "богоподобия", которое было до греха: до греха было такое отношение между личностью и природой, которое действительно было "богоподобием", ибо в Боге "сущность" не "противостоит" Св. Троице. Грех же, *поразив природу человека,* вдвинул в существо человека *неизбежность противоставления или противоборства личности и природы.*

Мы приблизились здесь к очень важному пункту. Различение личности и природы в человеке позволяет нам отнести сферу греха – к природе человека, *не затрагивая момента личности,* – и это ведет нас к положению, что *образ Божий* надо видеть как раз в *личности,* а не в духовной сфере вообще. Если это принять, то тогда мы можем до конца осмыслить основную антропологическую идею в православии – а именно, что с грехопадением не утерян образ Божий, который остается действенным, т. е. продолжает связывать нас с Богом. Духовная же природа (разум, свобода и моральное сознание) оказывается в человеке поврежденной, в то время, как "личность" не повреждена: она может быть придавлена и угнетена, ослаблена и ущерблена, но остается неповрежденной. Разбойник на кресте "о едином часе", по слову церковного песнопения, освободившийся через покаяние от своей неправды, *мог* это осуществить, ибо все его грехи, отягчавшие его духовную природу, не погасили в его личности творческих сил: он покаялся и спасся "о едином часе". Личность может властвовать над своей природой, может и подчиняться ей, – и соотношение личности и природы в человеке может с известными ограничениями быть сближаемо

с тем различением "формальной человечности" и "человечности по содержанию", о котором говорит Бруннер и которое позволяет ему выпутаться из затруднений, создаваемых тем, что, по его теории, утеря образа Божия не означает утери humanitas.

Но войдем немного глубже в понятие личности. Собственно, в точном и полном смысле слова это понятие применимо *только к Богу*: в Боге все от Него Самого, Бог есть Абсолют, causa sui, "самопричина", и нет в нем ничего внеипостасного, нет никакой "сущности", которая не открывалась бы во Св. Троице.[19] Потому Бог и есть Личность (во Св. Троице), что в нем все лично, все "ипостазировано". В человеке же личность вообще "зреет", "развивается", т. е. овладевает своей "природой" не сразу, а медленно и постепенно – и притом ограниченно. По мере созревания человека в нем многое получает *печать* личности, становится выразителем и проводником личности, но очень многое остается все же вне этого, вне подчинения личности. В том-то и сказывается вся внутренняя антиномичность в человеке, что он есть *"тварная"* личность, что он не есть собственник своей природы,[20] а, так сказать, "включен" в нее – она ему дана, он ее "vorfindet" – "предназначает в себе", по выражению Авенариуса. При всем том личность в человеке является *субъектом* его жизни, его развития, его судьбы, источником его творческих устремлений, *носителем сознания ответственности,*[21] она сознает себя автором своих действий, признает себя ответственной за них. А с другой стороны, человек ограничен со всех сторон – прежде всего тем, что *над* ним (Бог, высший духовный мир, все "трансцендентальное" – логика, сфера ценностей, и т. п.), тем, что *рядом* с ним (социальной средой, нравами, вообще "социальной традицией"), и наконец, тем, что *под* ним, т. е. всей дочеловеческой природой, ее законами, ее "слепыми" процессами, игрой случайностей в жизни земли, в жизни космоса. Собственная природа отдельного человека – телесная и духовная – со всей силой наследственности, первых детских, со всей влиятельностью их, еще не подвластных воле ребенка впечатлений, – все это извнутри сжимает личность, утесняет ее и часто уродует. Среди всей этой массы отовсюду наседающих ограничений личность таит в себе, однако, неискоренимую потребность и возможность творчества, свободы, – свободы до такой степени безмерной, что человек может вступать в борьбу и с внешней природой, и с людьми, и даже с Богом, не говоря уже о борьбе с самим собой. Личность

в человеке, в свете этого, есть самое загадочное и непонятное в нем, ибо, завися от "всего", она все-таки как бы "сама от себя", она как бы изначальна, не из чего невыводима. Можно сказать, что личность в человеке настолько *несоизмерима* с ее эмпирическими проявлениями, что здесь, очевидно, мы имеем дело с какой-то *исходной двойственностью* в человеке. Яснее всего это выступает в моральном сознании человека, в том, что он судит – и самого себя, и других людей, и даже Бога (проблема Теодицеи); впрочем, это противоставление себя всему имеет рядом с собой и интерес ко всему, приспособление к миру и жажду овладеть миром. Моральное сознание все же выражается, по верной формуле Канта, в "категорических императивах", отказаться от которых моральное сознание не может, хотя сам человек может вообще отказаться от морального сознания, стать на путь имморализма.

Русский богослов Несмелов,[22] который стремился антропологически обосновать систему богословия и философии, анализируя начало личности вообще, особенно отмечает ущербленность в человеке начала личности; он видит в этом ясное свидетельство того, что это только "образ" Абсолютной Личности (Бога). Только приняв *такую* характеристику момента личности, т. е. видя в ней "образ", как бы "сияние" некоего Первообраза, Личности Абсолютной, мы можем, по мысли Несмелова, построить понятие *"тварной личности"*, уяснить себе смысл этой загадочной антиномии. "Личность" есть начало *внеприродное, внекосмическое,* метафизическое, – а потому в человеке личность (как образ Абсолютной Личности) *невыводима из его природы,* из внеличных или безличных процессов в человеке. Простое констатирование этого факта непроизводности личности иногда останавливается на полдороге, как это мы находим в трансцендентализме, между тем личность в человеке явно уходит своими корнями в неисследимую *метафизическую глубину.* Однако, мы не имеем никакого права, никакого основания видеть в личности человека как бы метафизическую законченность, т. е. строить систему плюрализма (как напр. у Фихте младшего). Только понятие "образа Божия", связывая личность метафизически с Богом, охраняет нас от незаконного плюрализма.

Заметим тут же, что библейское указание на "дыхание божественной жизни", которое осуществляет образ Божий в человеке,[23] само по себе, без напрасных новых метафизических трудностей, корректно объясняет отношение человека к Богу, как личности

к Личности. Уже Плотин стоял перед этой же проблемой (у него это проблема о соотношении души индивидуальной и мировой), но он не мог иначе ее решить, как лишь с помощью идеи эманации. Отсюда и идет учение о том, что в человеке есть "частица Божия", "искра" Божества, "Fünklein" М. Экгарта. Для христианской же антропологии дух человеческий *онтологически не одинаков* с духом Божественным, – и если нам "дана власть быть чадами Божиими" (Иоанн, 1, 12) – то по *благодати*. Личность в человеке есть лишь *образ* личности в Боге, есть лишь *проводник* "света истинного", исходящего от Бога.

Но этим всем мы коснулись лишь одной стороны в "загадке" человека. Смысл идеи "образа Божия" должен быть освещен еще с другой стороны, в нем заключенной.

*(продолжение следует)*

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Обзор этих учений см. в книге архим. Киприана "Антропология св. Григория Паламы".
2. См. особенно N. P. Williams. "The idea of the Fall and of original Sin", London, 1927.
3. См., напр., упомянутую книгу архим. Киприана, а также книгу H. Wh. Robinson: "The christian doctrine of Man", Edinbourgh, 1920.
4. См.: Ferrière. "Le progrès spirituel", Paris, 1927.
5. Brunner. "Der Mensch im Widerspruch", Berlin, 1937.
6. О "третьей стороне" в человеке (о человеке в Церкви), см. ниже: "Соборность..."
7. В этом отношении очень приближаются к христианской антропологии построения психиатра Kühkel. См., напр., его "Arbeit am Character" и другие работы, особенно его учение о "Zeitbild" в человеке.
8. Они недурно собраны в очень ценной, хотя и склонной кое-где к поспешным обобщениям недавней книге G. Salet & Z. Lafon. "L'évolution régressive", Paris, 1943.
9. Brunner. "Der Mensch im Widerspruch", s. 413.
10. См. прославленную книгу Alexis Carrel: "L'homme, cet inconnu".
11. Отожествление imago и similitudo в протестантской догматике, если не ошибаюсь, основано на раннем отожествлении понятия imago Dei и justitia originalis, а отсюда уже неизбежно считать imago = similitudo. К этой проблематике см., напр., статью Dr. Schumann в сборнике "Imago Dei", Giessen, 1932.

12. Brunner. "Der Mensch im Wiederspruch", s. 526.

13. Ibid., s. 166.

14. См. об этом замечательную книгу известного неотомиста Sertillanges: "L'idée de la création et ses retentissements en philosophie", Paris, 1945. Sertillanges *номинально* (как и Фома Аквинат) сохраняет идею творения – но только номинально.

15. Так наз. дихотомическое понимание человека (дух + психо-телесная сторона) или трихотомическое (дух + душа + тело) хоть и по-разному, но все же утверждают "неоднородность" различных сторон в человеке. У ап. Павла, давшего основные идеи для христианской антропологии, как известно, встречается и дихотомия и трихотомия.

16. Мы говорим здесь об иерархии "аксиологической", т. е. в отношении ценности разных сфер; онтологически же духовная сфера занимает в иерархии бытия, конечно, высшее место.

17. О "единосущии" в человеке см. ниже.

18. Этот тезис Аристотеля метафизически был договорен Лейбницем в его монадологии. W. Stern, в своей замечательной книге "Person und Sache", все же неправ, когда противоставляет живым существам неживые "вещи".

19. Без этого пришлось бы вводить (как это и делает напр. M. Ekhardt) в жизнь Абсолюта теогонический процесс, в котором Св. Троица является posterior по отношению к Gottheit.

20. В этом, в сущности, смысл противоставления Geist и Bios у Scheler ("Die Stellung des Menschen in Kosmos). Впрочем, Scheler здесь явно был под влиянием системы Klages.

21. Brunner считает сознание ответственности центральным в человеке ("D. Mensch im W.", s. 212), и даже сводит все христианское учение о человеке к учению об ответственности (там же, стр. 209), но ведь еще важнее должно быть учение о личности, как субъекте сознания ответственности.

22. О Несмелове и его книге "Наука о человеке" (тт. 1 и 2) см. мою книгу "История русской философии" (т. 2, гл. 3).

23. Биосфера существовала в мире, согласно Библии, до Человека, следовательно, "дыхание жизни", сообщенное человеку, говорит, очевидно, о "дыхании" жизни *Божественной*.

Прот. Иоанн МЕЙЕНДОРФ

# ОБ ИЗМЕНЯЕМОСТИ И НЕИЗМЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ *

В течение всей истории православного или "кафолического" христианства вера была неотделима от молитвы и богослужения, а богослужение выражало веру Церкви. Эта неотделимость *Lex orandi* и *Lex credendi* знало древнее монашество. Авва Евагрий писал: "Кто молится, тот богослов", а наше восточное православие испытало на опыте и испытывает по сей день, как вера действительно сохраняется в богослужении Церкви. В течение многих веков православное богослужение сохраняло православие на Ближнем Востоке, под турецким игом. О силе богослужения как выражения веры и верности хорошо знает и русская Церковь.

Но эта неразрывность *церковной* веры и *церковного* богослужения предполагает верное ощущение самой Церкви, верный церковный опыт, т. е. восприятие верного соотношения между разными аспектами православной экклезиологии.

В рамках предоставленного мне времени я постараюсь поделиться с вами несколькими замечаниями:

- об экклезиологических предпосылках всякого истинно православного подхода к вопросу о богослужебных изменениях;
- об исторических примерах таких изменений, имеющих отношение и к нашему времени.

## 1. ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

О. Павел Флоренский хорошо определил значение *культа* как выражения *культуры* в целом, включающей прошлое, настоящее и будущее (эсхатологическое) бытие церковного общества. Так, Церковь живет апостольской верой, выраженной раз в прошлом, но на веки вечные сохраненной свидетелями воскресения Христа

*) Доклад, прочитанный на 3-ей Международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси, "Литургическая жизнь и церковное творчество русского православия" (Ленинград, фев. 1988).

из мертвых и, в последующие времена, св. отцами и учителями Церкви. Эту же веру хранит весь церковный народ в целом. Но эта вера есть также и предвосхищение *будущего* Христова Царства. В евхаристической молитве св. Иоанна Златоуста мы поминаем: "Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную сидение, *второе славное паки пришествие*". Евхаристия есть центр всей церковной жизни и всего богослужения, а поэтому смысл евхаристического действия осмысляет и весь церковный культ в целом. Богослужение неотрывно от прошлого, настоящего или грядущего: настоящий момент в жизни Церкви связывает нас со всеми "от века благоугодившими" Богу и питает нас опытом радости и победы, которые от века предуготованы для избранных, но также возможны здесь и сейчас.

Если это так, то становятся понятными как необходимый и неизбежный консерватизм Церкви, хранящей богослужение с апостольских времен, так и "мистериальный", священный характер богослужения – Таинства Царства. Текст евхаристических молитв (или "канонов"), употребляемый нами в наши дни, повторяет, часто дословно, текст таких же молитв второго и третьего века, хотя основное ядро богослужения и обросло в византийские времена многими новыми элементами, отражающими другие века и эпохи. Эта *основная* связь с прошлым дополняется "горизонтальным" единством культа, объединяющим местные церкви в единую вселенскую Церковь. В древней Церкви не существовало административного единства между церквами. Не было центральной власти, которая регулировала бы богослужение для всех местных церквей. И тем не менее – скажем, в четвертом веке – богослужение в Александрии, в Риме, в Антиохии или в далекой Галлии было, в основном, однозначно. Структура его была одинакова. Церковь жила без единого административного центра, но едина в жизни; и это духовное единство в восприятии апостольской веры выражалось в единстве (или, по крайней мере, однозначности) богослужебных форм. В наше время литургисты много настаивают на богослужебном *разнообразии* в древней Церкви. Такое подчеркивание разнообразия удобно для современного экуменического диалога, в котором его участники ищут форм церковного единства веками разделенного христианства. Но при изучении древней Церкви еще более поражает стремление древних христиан к сохранению литургического единства, которое легко обнаружить в истории богослужения. Поместные церкви легко воспринимали

отдельные элементы одна у другой: Александрия у Антиохии, Галлия у Константинополя и т. д. А Константинопольская церковь вообще имела тенденцию к синтезу: ее богослужение в четвертом, пятом, шестом и седьмом веках было богослужением сборным именно потому, что церковь столицы была церковью приходящих отовсюду, церковью литургического синтеза... Как бы то ни было, у древней Церкви не было стремления во что бы то ни стало сохранять отдельные, самодостаточные "обряды". Богослужение было выражением веры *всей* Церкви – единой в вере, в молитве и в таинствах, хотя и неизбежно "многоликой" в языковом отношении.

Если богослужение Церкви выражает единство веры, а вера – едина, то и форма богослужения должна отображать это же единство. Некоторое разнообразие – неизбежно, но оно не является самоцелью: оно имеет значение миссионерское, подчиненное основному и единому назначению бытия Церкви.

Но если вера и богослужение неразрывно связаны, то эта связь должна быть не только формальной, но и живой, питающей и веру людей, и их молитвенную жизнь. В православном понимании Церкви вера сохраняется не только через апостольское преемство епископата, но и всем народом Божиим; соборность Церкви выражается не только в соборах – вселенских и поместных, – но также и в их принятии и усвоении всем народом Божиим. Так и богослужение не есть дело одного лишь духовенства: оно творится и питается благочестием всего народа. В историческом бытии Церкви часто возникают опасности от нарушения соборного единства и соборного восприятия истин веры. Например:

– Богослужение, или, вернее, народное благочестие, иногда развивается независимо от церковного богословия, от Писания, от церковного учительства, а тем самым и церковного Предания. Когда богослужение застывает в непонятных формах, совершается на непонятном языке, отдает предпочтение внешним (а иногда и совсем недавним) обычаям, то народ начинает прибегать к "кустарному творчеству", питается сентиментализмом, а иногда и вовсе уходит на совсем нецерковные (сектантские) пути...

– Другая психологическая и духовная опасность: богослужебные реформы, исходящие "сверху", навязываемые иерархией, может быть и на вполне правильных богословских основаниях, но без народного восприятия, без доверия и единства между церковной властью и народным благочестием. Такие реформы создают атмосферу разлада и часто приводят к расколу.

– Еще одна опасность, вполне очевидная и сразу возникающая там, где произошел разрыв между богословием и благочестием, где богослужение больше не питается живым преданием Церкви: это склероз литургических обычаев, отсутствие понимания их смысла, вымышленные символические толкования, направленные лишь на то, чтобы оправдать то, что в оправдании, собственно, не нуждается. Когда общество и культура меняются, такое "замороженное" богослужение перестает быть проводником Истины и Жизни.

В наше время миллионы людей духовно питаются православным богослужением. Очень многие – у нас, на Западе – начинают понимать православие именно через литургическую традицию не только христианского Востока, но и древнего христианского Запада. В православном богослужении они находят и связь с апостольской верой первых веков христианства, и опыт грядущего Царства Божия. Именно поэтому нам, православным, надо хранить богослужение не только как необходимую связь с прошлым, но и как живое свидетельство о вере. Это требует как хорошего знания его истории, так и богословского духовного опыта того, что составляет ядро именно *церковной* молитвы, в которой прошлое, настоящее и будущее объединяются в жизни Тела Христова.

Русская Церковь имела и имеет особый, часто трагический опыт в этом отношении. Поэтому именно русскому богословию, русским литургистам и, конечно, русскому пастыреначалию принадлежит особая ответственность в деле сохранения и развития православного богослужебного предания в наши дни.

## 2. УРОКИ ПРОШЛОГО

Если, поставивши вопрос об изменяемости и неизменяемости богослужения, мы обратимся к истории русской Церкви, то в самом центре сознания сразу же явится раскол XVII в. И не только потому, что он оказался решительным событием в преддверии Петровских реформ, но и потому, что он выявил некоторые черты, как положительные, так и отрицательные, в русском православии того времени. Обо всем тут говорить невозможно, да и очень многое о расколе уже было сказано. Ограничусь только вопросом о богослужении как таковом.

Первое, что можно сказать, это то, что впервые во всей истории христианства сам *принцип* изменяемости богослужения как будто

бы оспаривался обеими сторонами. Обе они ощущали необходимость правки книг, но они также были твердо уверены в том, что существует единый, незыблемый церковный богослужебный устав, принятый из Византии во времена крещения Руси. Расходились стороны только в том, как лучше этот устав восстановить: обращаясь ли к "древним" (греческим или славянским) книгам, или же следуя современной практике греческой Церкви. Ни та ни другая сторона не обладали ни необходимыми знаниями, ни практической возможностью проверять русскую практику по "древним" образцам, и поэтому решение патриарха Никона и царя – исправлять книги по греческим образцам (т. е. по книгам, напечатанным в Венеции, часто не без латинских влияний) – было решением упрощенным, которое пришлось навязывать силой. Реакция старообрядцев всем известна...

Но "реформа" Никона была лишь "исправлением", а не настоящей реформой. Удивительно то, что участники трагедии XVII в. – как никониане, так и староверы, не имели представления о том, что не только "исправления", но настоящие реформы богослужения проводились в прошлом, в истории именно русской Церкви, не вызывая ни сопротивления, ни раскола.

Не говоря уже о переменах, которые имели место в богослужении Константинопольской Церкви в X и XI вв., и несомненно отражались на Руси, сравнительно более недавнее (в XIII и XIV вв.) принятие Иерусалимского устава, а также известного "диатаксиса" патриарха Филофея о служении литургии, прошли на Руси вполне безболезненно. Это были реформы куда более значительные, чем "правка книг" при Никоне. Видимо, во времена татарского ига и правления митрополита Киприана, когда вводились реформы, – между иерархией и народом, клиром и мирянами, государством и Церковью – существовала атмосфера органического доверия. Не было всех тех духовных сомнений, страхов и внутренних терзаний, которые оказались так характерны для XVII в. Действительно ли Москва – Третий Рим? Не колеблется ли православие из-за западного влияния? Не являются ли греки агентами иезуитов? Есть ли у нас "ученые" люди, способные противостоять опасности? И если есть, то кто они? Как сам раскол, так и последовавшие вскоре репрессии против раскольников в значительной мере отражали *страх* и странные чувства неуверенности и собственной неполноценности... Совсем пропало то органическое, естественное

соборное единство, которое было так сильно на Руси в XIV и XV вв.

Интересно, что почти одновременно на Украине митрополит Петр Могила также произвел реформу – гораздо более сомнительную по содержанию. Как известно, значительные части его "Требника" (например, молитвы таинства покаяния, а также рубрики при совершении литургии) были им сознательно заимствованы из латинского обряда и отражали латинское схоластическое богословие таинств. А между тем, реформа Могилы была беспрекословно принята в Западной Руси, а со временем была широко использована при издании новых богослужебных книг в Москве. В Могилу поверили как в ревнителя православия, а в патриарха Никона не поверили...

### 3. РЕАЛИИ НАСТОЯЩЕГО

Смотря на христианский мир в целом, в наши дни нельзя не упомянуть об опыте литургической реформы, произведенной Вторым Ватиканским Собором римо-католической Церкви. Эта реформа явилась, во многих отношениях, результатом замечательных достижений литургического движения, имевшего место в послевоенные годы, в особенности во Франции и в Германии. Стремление восстановить древнюю литургическую практику, приблизить богослужение к народу путем употребления разговорных языков (взамен латинского), сознательное принятие многих черт древнего богослужения, сохранившихся на Востоке, – все эти важные достижения реформ Ватиканского Собора имели большое экуменическое значение, сблизили католичество с православием. Но экклезиологический *контекст* и *метод* реформы привели к опасной секуляризации богослужебной жизни на Западе и, во всяком случае, *только лишь частично* оздоровили литургическое сознание. Активное меньшинство католических "старообрядцев" по сей день противятся реформе, навязанной "сверху" и нарушившей многие черты благочестия, которым жил народ...

Во многом нам можно поучиться от этого опыта – как в положительном, так и в отрицательном смысле.

В православной Церкви, даже в настоящее время, богослужение отнюдь не так *статично*, как нам иногда это кажется. Ограничиваясь русской Церковью, можно привести несколько примеров.

Во внешнем, эстетическом отношении, введение – после XVIII в. – западного полифонического пения, включая много "концертных номеров", значительно изменило общий характер и "стиль" богослужения в России. Популярность большого числа акафистов, написанных по образцу знаменитого Акафиста Божией Матери, Ея Похвалы, стала питать благочестие по-новому, пользуясь более народным языком, часто более доступным, чем переводы с греческого. Практика служения утрени вечером, а вечерни – утром, первоначально оправданная пастырскими соображениями на приходах, стала "нормальной" даже в монастырях. Таких примеров можно привести и больше...

Я их привожу отнюдь не ради критики. Во многом они отражают реальную потребность и приняты народом в целом. Но они ставят перед церковным сознанием: 1) сам факт очевидных богослужебных изменений; 2) необходимость осмыслить связь между благочестием и богословием, церковностью и ее выражением в богослужении. Ведь многое происходит без такого осмысления – как-то параллельно с общецерковным сознанием.

Русская Церковь знает печальный опыт "обновленчества" в послереволюционные годы. Тут существуют некоторые параллели с реформами Ватиканского Собора в католичестве. Некоторые "обновленческие" реформы имели характер гонки за секулярной современностью, в отрыве от церковного народа. Но главное, они были введены раскольниками, борющимися с Церковью. Тем самым, даже положительные и, в принципе, приемлемые и желательные реформы, вводимые обновленцами, оказались скомпрометированными в глазах народных масс, да и самой Церкви, т. к. они исходили не от нее, а от тех, кто от нее откалывался.

В наши дни, для тех из нас, кто призван свидетельствовать о православии в западных странах, вопрос о богослужении является вопросом первостепенной важности, как практически, так и духовно. Оставляю в стороне вопрос о литургическом языке: тут в православии не существует принципиальной трудности, поскольку православные миссионеры всегда и везде переводили Св. Писание и богослужебные тексты на понятные данному народу языки.

Но даже при наличии удовлетворительных переводов наше сознательно *миссионерское* свидетельство требует такой богослужебной жизни, которая могла бы действовать на внешних именно

так, как когда-то богослужение в Св. Софии Константинопольской подействовало на послов св. князя Владимира: "Мы не знали, на небе мы, или на земле..."

В условиях часто поверхностных экуменических встреч с благонамеренными и благовоспитанными западными христианами, заранее настроенными благожелательно к "торжественности" (а иногда и экзотичности) православного богослужения, мы можем ограничиться историческими и символическими объяснениями того, что есть. Но в Америке и в Западной Европе к православию также стремятся интеллигентные, ищущие люди. Мы их зовем в Церковь и говорим: "Приди и виждь..." И тут мы невольно стоим перед судом нашего же собственного церковного Предания, которое мы *не* соблюдаем, заменяя его обычаями, укоренившимися недавно, часто непонятными и необъяснимыми даже для нас самих. И приходящие уходят, не "вкусив трапезы"...

Можно было бы указать множество примеров, но время не позволяет. Во всяком случае, опыт показывает, что даже самые, кажется, второстепенные несостоятельности могут отвратить людей от Церкви.

В заключение я хочу указать на три основных принципа, с которыми, как мне кажется, нужно подходить к вопросу, поставленному в моем докладе:

1) *Богослужение выражает предание Церкви*, т. е. исповедание церковной веры во времени, в разных культурах и разных эпохах. Мы верим, что это Предание есть Священное Предание: изменяясь в веках, оно остается неизменным по существу. Нам надлежит совершать богослужение так, чтобы оно всегда отражало Священное Предание. В русской богословской науке имеется множество руководств, показывающих, как это происходило в прошлом: имена профессоров Мансветова, Скабаллановича, Дмитриевского, Успенского и многих других нам, я думаю, известны.

2) *Богослужение отражает единство Церкви* – единство со святоотеческим прошлым и единство со всеми теми, кто *сейчас* исповедует ту же православную веру.

3) *Богослужение есть свидетельство сознательной веры:* оно не должно развиваться в отрыве от богословия, от веры, от учительства, от опыта отцов.

В рамках этих условий можно понять, что такое – неизменяемость богослужения, и как оно может законно изменяться. Изменения незаконны, когда они происходят в разрыве с иерархией или в отрыве от народного благочестия; когда они бессознательно отражают духовный упадок или искусственное приспособленчество к миру сему; когда они навязываются "сверху", извне органического церковного сознания; когда они возникают в отрыве от богословия или вообще самоощущения Церкви. Но есть и вполне законные изменения и обогащения, которые всегда отражают подлинную церковную жизнь, связывающую нас с веком апостолов и отцов, делают эту жизнь доступной всем "спасаемым" в разные эпохи и в разных обстоятельствах.

Более того, можно сказать, что изменяемость и развитие богослужения так же неизбежны, как и сама жизнь Церкви в истории. Об этом свидетельствуют, например, многочисленные и очевидные заимствования из практики византийского императорского церемониала, введенные в богослужебную практику в средние века, или весь тот "стиль" благочестия в русской Церкви, который восходит к XIX веку... Даже тогда, когда эти изменения не оправданы ни Преданием, ни богословием, они указывают на *жизненность* нашего богослужения. Богослужение, как и сама Церковь, – не может игнорировать окружающую жизнь. Но, в наше время, когда Церковь нигде больше не пользуется официальной поддержкой государства и общества; когда она предоставлена самой себе и призвана свидетельствовать своими только силами, важно вновь восстановить то органическое единство, которое существовало в древнем христианстве – *Lex orandi* и *Lex credendi*: единство веры и молитвы. Это требует большой пастырской любви, много терпения и терпимости, единства иерархии и народа, и хорошего знания богослужения и его истории.

В начале второго тысячелетия своего исторического бытия русская Церковь может и должна помочь всем нам, всему православному миру вновь и вновь находить в богослужении "источник воды живой".

Прот. Игорь ЭКОНОМЦЕВ

# НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВОГО ХРИСТИАНСТВА *

100 лет назад русская православная Церковь отмечала 900-летие своего бытия. Постановление святейшего Синода о подготовке к юбилею было принято за пять месяцев до начала торжеств. В Киев, где имели место основные юбилейные мероприятия, прибыли обер-прокурор Синода, архиереи (далеко не все), председатель Славянского благотворительного общества, депутации русских городов, из которых наиболее представительной была делегация не из Петербурга и Москвы, а из Нижнего Новгорода. На торжествах присутствовали только два предстоятеля поместных православных Церквей: Сербской и Черногорской, а также представители Болгарии, Чехии, Румынии, Галиции, Абиссинии, японских и курдских христиан. Вот и все.

Подготовка к нынешнему юбилею русской православной Церкви, положение которой в настоящее время в стране несопоставимо с тем, которое она занимала 100 лет назад, началась за семь лет. Масштаб главных юбилейных мероприятий, которые будут проходить в Москве, Киеве, Ленинграде и Владимире, далеко оставляет позади то, что имело место во время празднования 900-летнего юбилея. Достаточно сказать, что в этих мероприятиях предполагается участие глав и высоких представителей *всех* христианских Церквей, других религий, международных церковных организаций и даже Организации Объединенных Наций.

1000-летие Крещения Руси в центре внимания историков, средств массовой информации, церковных, общественных и государственных деятелей многих стран мира.

---

*) Доклад, прочитанный во Флоренции на конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси. Прот. И. Экономцев (род. в 1939г.) окончил классическое отделение МГУ, был одно время сотрудником посольства СССР в Греции, потом перешел в Институт всеобщей истории, в сектор византиноведения. Крестился, в 1986г. стал священником, преподает в Московской Духовной Академии. Печатается в "Журнале Моск. Патриархии" и в "Богословских Трудах".

Чем объясняется отмеченный парадокс? Уж, конечно, не магией самой цифры – "1000"!

Современный повышенный интерес к истории русской православной Церкви, нужно думать, обусловлен в первую очередь нынешним переломным моментом в развитии нашего государства. По какому пути оно пойдет дальше? Какое воздействие на жизнь общества, на внутреннюю и внешнюю политику государства будут оказывать традиционные духовные ценности, имеющие своим источником русское православие? Интерес к особенностям русского средневекового христианства – это не экзотический интерес отрешенного от жизни церковного историка, это живой интерес к проблемам сегодняшнего и завтрашнего дня, к проблемам, касающимся всех нас, на Западе и на Востоке.

Характер русского христианства был определен историческим выбором, сделанным св. равноапостольным князем Владимиром 1000 лет назад. И этот выбор, конечно, не был случаен. Несмотря на географическую близость Запада, основной обмен идеями и людьми для восточнославянских племен на протяжении веков шел в южном и северном направлениях, следуя течениям рек Восточноевропейской равнины, соединявшей между собой разбросанные среди лесов и болот небольшие государства-волости. По этому пути с юга, из Византии, христианство стало проникать на Русь задолго до того, как оно утвердилось на севере. Это во многом предопределило выбор князя Владимира, так же, как до него предопределило выбор княгини Ольги, а еще ранее – киевских князей Аскольда и Дира. Не менее важным был и другой фактор, фактор, связанный с религиозной психологией народа, с его художественно-эмоциональным восприятием мира. Весьма многозначительно, что именно на этом акцентирует внимание Повесть временных лет: "И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба там лучше, чем в других странах".[1]

У каждого народа, как и у каждого человека, свой путь к Богу. Мораване, как видно из послания князя Ростислава императору Михаилу, искали в христианстве прежде всего "доброго закона", почему и просили прислать им учителя, который мог бы доступно изложить правую христианскую веру.[2] Повидимому, этим же руководствовался и болгарский царь Борис, что подтверждает

перечень вопросов, направленных им римскому папе. Русские же искали скорее не закона, а благодати и красоты, красоты, которая, по словам Достоевского, "мир спасет".

В приведенном отрывке из Повести временных лет отразилось то сильное впечатление, которое произвело на русских, впервые знакомившихся с христианством, византийское богослужение. Столь свойственное русским образно-символическое восприятие мира, их максимализм, стремление достигнуть абсолюта, причем, сразу, немедленно, одним усилием воли, нашло вдруг благоприятную почву. Вот почему богослужение, литургия, дающие возможность мгновенного выхода за рамки евклидова мира, прорыва к вечности, абсолюту, встречи с Богом лицом к лицу, заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Древней Руси. Отсюда литургизм как главная характерная черта русского средневекового христианства.

Столь быстрый и, казалось бы, легкий путь к единению с Богом не таил ли, однако, в себе соблазна, угрозы абулии, отказа от необходимости трудной и длительной стези нравственного совершенствования? Но в том-то и заключается парадоксальный, антиномичный смысл христианской евхаристии, что, будучи актуализацией одного-единственного, неповторимого события,[3] она, вместе с тем, есть его постоянное повторение во времени, будучи единственным, неповторимым актом свободной воли, она, в то же время, есть всеобщий космический закон.

Вовлеченный в литургическую жизнь, русский народ вошел в циклическое богослужебное время (суточного, недельного и годового круга). Посты-аскезы и церковные праздники, покаяние и причащение Святых Даров внесли в его жизнь необходимый порядок, ритмичность, нравственное содержание и смысл, научили его долготерпению и жертвенности.

Нередко предпринимаются попытки уподобить литургизм обрядоверию, сводя к последнему сущность религиозной жизни Византии и России. Много едких слов было сказано по этому поводу Вл. Соловьевым. Не пытаясь идеализировать религиозную жизнь в средневековой Руси и не отрицая имевшего место в ней обрядоверия, мы не можем, однако, не рассматривать последнее как антитезу литургизму, явление, сосуществующее рядом с ним как двойник-антипод, подобно тому, как рядом с добром существует зло и рядом с истинным творчеством его бесплодная имитация. Безусловно, в периоды духовного спада обрядоверие усили-

валось, и все-таки не оно было характерной чертой русского средневекового христианства.

Приняв Крещение, русский народ получил в готовом виде, как дар, богатейшую литературу на славянском языке, практически адекватную той, которая составляла круг чтения в самой культурной стране того времени – Византии. Книги, богословские, исторические, естественнонаучные, повествовательные, произвели переворот в русском сознании, были восприняты как откровение, приобрели непререкаемый авторитет, которого они не имели и не могли иметь в греко-романском мире, где христианство в период его утверждения выступало в качестве антитезы внешней мудрости и утонченной языческой культуре. Поэтому идеал монаха, отвергающего книжную премудрость, не получил признания на Руси. Любовь к книгам – отличительная черта национальных русских святых. Кирилл Туровский берет с собой книги, даже восходя на столп или, точнее, входя в столп, который он сооружает в форме башни, вероятно, приспособленной для ученых занятий.

Культ книги на Руси, однако, имел и свои негативные стороны. По отношению к ней невольно утрачивалось чувство меры, притуплялась восприимчивость к градации ценностей, стиралась грань между главным и второстепенным, догматизировались частности. Вместе с тем, искажались пропорции угрозы со стороны "антикниги", содержавшей реальные и мнимые ереси и, таким образом, находившейся как бы на другом полюсе религиозного познания. Нельзя сказать, что по прошествии тысячи лет при встрече с книгой мы не ощущаем теперь где-то внутри себя всплесков трепета, подсознательного беспокойства, сладостного и мучительного чувства тяготения к запретному плоду.

И все-таки было бы большой ошибкой утверждать, что авторитет книги в средневековой Руси подавлял собой личностное начало. Не будем на слово верить этикетным утверждениям древнерусских авторов о том, что они пишут "не от себя", но "от Божественных Писаний". Митрополит Иларион, Климент Смолятич, Авраамий Смоленский, Кирилл Туровский – самостоятельные мыслители. Прекрасно владея материалом Священного Писания и творений отцов Церкви, они свободно оперируют им в изложении своих мыслей. Это не похоже на компиляцию и рабское подражание, это свободное творчество. И может ли человек, пишущий "не от себя", заявить, подобно митрополиту Илариону, следующее: "Излагать здесь то, что в иных книгах написано и вам ведомо,

стало бы признаком дерзости и славолюбия. Ибо не несведущим мы пишем, но с приизбытком насытившимся книжной сладости".[4]

Говоря о проповедях Кирилла Туровского, Ю.Ф. Самарин очень верно отмечает у него "преобладание поэтического элемента над дидактизмом".[5] "Мы редко встречаем в них, – подчеркивает он, – обдуманное построение и строгость в изложении. Словом Кирилла Туровского движет религиозный пафос, восторг. Это не столько поучения, сколько свободные излияния благочестивых помыслов – гимны".[6] Мы, со своей стороны, обратили бы внимание на молитвы Кирилла, представляющие собой высочайшие образцы религиозной поэзии. Кирилл Туровский – великий русский поэт, в полной мере далеко еще не оцененный нами.

По словам о. Томаса Шпидлика, "книжный" образ мысли в уничижительном значении не мог окончательно пустить корни в среде славянских монахов, потому что он открыто противоречит национальному характеру, который более "личностный", чем у прочих европейцев".[7] В целом соглашаясь с о. Томасом, мы хотели бы, однако, отметить, что "личностный" характер древнерусской литературы (естественно, по средневековым критериям) обусловлен не только и, может быть, не столько этническими особенностями славян, сколько специфическими условиями ее возникновения. К моменту Крещения Руси на смену эпохе Фотия и славянских просветителей Кирилла и Мефодия, эпохе энциклопедизма, учителей и книжников, собравшей то литературное богатство, которое перешло к нам на Русь, и навсегда привившей нам любовь к книге, пришла новая эпоха. Это была эпоха самоуглубления и психоанализа, мучительного исследования подполья человеческой души, напряженной аскезы, мистических озарений, жажды личностной встречи с Богом. Выразителем этой эпохи стал Симеон Новый Богослов (949-1022).

Личность преп. Симеона уникальна. Это гениальный поэт. Это действительно новый богослов, новый по критериям не только X и XI веков, но и нашего времени. Как таковой, он не вмещался в прокрустово ложе привычных схем, вот почему вокруг него до сих пор не смолкают споры, которые начались еще при жизни преп. Симеона.

Трудно сказать, в какой степени представители русской интеллектуальной элиты XI-XII веков были знакомы с его творениями. Правильнее и надежнее было бы говорить о воздействии на

русскую религиозную жизнь протоисихастской, мистической тенденции, которую выражал Симеон Новый Богослов, чем о его непосредственном влиянии. Следует, правда, иметь в виду, что преп. Симеон был игуменом монастыря св. Маманта, где традиционно останавливались русские во время посещения Константинополя. На некоторые размышления наводит также удивительное произведение древнерусской литературы "Слово о законе и благодати" митрополита Киевского Илариона. В своих "Благодарениях" преп. Симеон задает вопрос: "Откуда я знал, что Ты (Господь) являешь Себя приходящим к Тебе, еще пребывающим в мире?.. Откуда я знал, что таковой радости и отрады удостаиваются приемлющие в самих себе свет Твоей благодати? Откуда или как я знал, несчастный, что уверовавшие в Тебя получают Твой Дух Святой?"[8] Далее преп. Симеон рассказывает, как ему явился Христос и он на опыте познал благодать. Это прозрение (о возможности видения Бога еще в здешней жизни) легло в основу его богословского учения. Обратимся теперь к митрополиту Илариону, который в своем "Слове" спрашивает князя Владимира: "Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Откуда возымел испить от сладостной чаши памятования о будущей жизни? Откуда восприял вкусить и видеть, как благ Господь?"[9] И далее: "Почило на тебе блаженство"[10] . . . "и то, что кажется иным юродством, силой Божией тебе вменилось".[11]

Безусловно, здесь есть принципиальное отличие. Преп. Симеон говорит о своем личном опыте — видении Бога. Митрополит Иларион не может утверждать подобное в отношении князя Владимира. Но в том и другом случае речь идет о возможности снискания Духа Святого и благодатного познания Бога в этой жизни.

Учение Симеона Нового Богослова не могло не привести к постановке серьезной экклезиологической проблемы: каково соотношение благодати, получаемой непосредственно от Бога, и благодати, передаваемой через рукоположение. Теоретически такой проблемы не должно было бы существовать, но реальная церковная жизнь являла множество примеров рукоположения недостойных епископов и священников. Вот почему преп. Симеон считает, что рукоположение само по себе недостаточно для достойного епископского и священнического служения. "Патриархи, — заявляет он, — если вы не друзья Бога, если не сыновья, если не боги по положению, то есть подобные Богу по природе, по благодати, данной вам свыше, отступите от престолов, и шедше, прежде

всего вразумите себя от Божественных Писаний. И ставши отображением Бога, тогда со страхом прикасайтесь к Божественным вещам. Если же нет, когда Он откроется, тогда узнаете, что Бог наш есть огонь поядающий, не друзей, не тех, кто Его возлюбил, но не принявших Его, пришедшего как свет".[12] Сурово осуждает преп. Симеон тех, кто домогается епископского сана, не будучи призван Богом. Эта позиция была усвоена русским религиозным сознанием и достаточно ярко проявляла себя в киевский период, что нашло свое отражение, в частности, в выступлении Кирилла Туровского и других церковных деятелей против Феодорца, креатуры всесильного князя Андрея Боголюбского, в послании епископа Владимирского и Суздальского Симона иноку Поликарпу и т. д. Это подтверждает, наконец, высокий нравственный и духовный уровень русского епископата того времени. В подобной атмосфере в конфликте с Константинополем в связи с выдвижением на митрополичий престол Илариона и Климента Смолятича следует видеть не столько эпизоды в столкновении русских и византийских церковных интересов, сколько отражение реально существовавшего противоречия между очевидным для русских современников богопризванием названных кандидатов и не учитывавшей этого процедурой назначения митрополитов.[13]

Эпоха Симеона Нового Богослова – это эпоха монашеского ренессанса. Преп. Симеон, не колеблясь, называет своих монахов, в том числе и не имеющих сана, "народом Христа, священным стадом, царским священством",[14] ставя монашеский подвиг выше епископского служения. На Руси, которая в это время переживала период бурного роста монастырей, эта точка зрения была весьма распространенной. В своем послании Поликарпу еп. Симон, например, заявляет: "Кто не знает меня, грешного епископа Симона, и этой соборной церкви, красы Владимира, и другой, суздальской церкви, которую я создал? Сколько они имеют городов и сел! И десятину собирают на них по всей земле той. И всем этим владеет наше смирение... Но ведает Господь тайное, – истинно говорю тебе: сейчас же всю эту славу и честь за ничто вменил бы, лишь бы колом торчать за воротами, валяться сором в Печерском монастыре..."[15]

По убеждению Симеона Нового Богослова, в силу благодати, полученной непосредственно от Бога, монахи, даже не имеющие священнического сана, обладают правом исповедовать и отпускать

грехи. "Прежде них, — говорит он, — одни архиереи получали власть вязать и решать, по преемству от божественных апостолов, но с прошествием времени и когда архиереи стали негодными, это страшное действие перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. В дальнейшем, когда они, священники и архиереи, вместе смешались и уподобились народу и когда многие, как и теперь, подпали под действие духов заблуждения и в суетные слова и погибали, оно было перенесено, как было сказано, избранному народу Божию, говорю, конечно, монахам. Не то, что оно было отнято от священников и архиереев, но они сами отчуждали себя от него".[16]

Говоря о своем духовном отце, Симеоне Благоговейном, сыгравшем решающую роль в его жизни, Симеон Новый Богослов заявляет, что тот, не имея священнического сана, "стал причастником Его (Христа) дарований и получил от Него власть вязать и разрешать согрешения, возжегшись Духом Святым".[17] Не по этому ли праву божественного избранника преп. Антоний Печерский, "по смирению" также не имевший священнического сана, осуществлял пострижение в монахи и назначал игуменов? Не отсюда ли берет начало русское старчество, огромное влияние которого среди народа на протяжении тысячелетия основывалось не на авторитете церковной власти, а на зримом проявлении харизматических даров, получаемых непосредственно от Бога?

Возвышенное представление о монашеском идеале не мешало преп. Симеону видеть недостатки реальной жизни современных ему монахов. Он восстает против показной святости, против стяжательства. В последнем он видит два преступления: нарушение монашеских обетов и прямое богоотступничество, поскольку имеющий отложенные деньги возлагает надежду на них, а не на Бога. В древнерусской житийной литературе можно найти множество примеров, иллюстрирующих эту мысль. От Симеона Нового Богослова прямой путь ведет к русским нестяжателям XV в.

Основываясь на евангельских принципах, Симеон Новый Богослов не только выступает против стяжательства, но и приходит к отрицанию частной собственности как таковой. "Вещи и деньги, — утверждает он, — в мире являются общими для всех, как свет и этот воздух, которым мы дышим".[18] Эта концепция перебрасывает нас уже не в XV век, а к драматическим событиям русской истории XX века.

Отмечая особенности русского средневекового христианства, хотелось бы затронуть вопрос о т. н. языческом субстрате в религиозном сознании нашего народа. В последнее время об этом много говорится. Так, вслед за прот. Георгием Флоровским, о. Александр Шмеман пишет о сохраняющемся под христианским покровом язычестве, о недостаточно изученном еще двоеверии, которое, по его словам, "является одним из ключей к русской религиозной психологии".[19]

Трудно, однако, согласиться с тем, что языческие пережитки в русском религиозном сознании занимали большее место, чем у других народов. Вопрос о двоеверии, о дневном благочестии и "ночном" воображении[20] поднимается, нужно полагать, в силу попыток объяснить трагический разлом в нашем сознании действием вышедшей из подполья души языческой стихии, взорвавшей покров христианства, которое якобы так и осталось неукорененным на Руси. Нам кажется, что объяснение нужно искать не в этом конфликте, а скорее в трагическом столкновении с христианством заимствованных у христианства идей, имеющих прежний блеск и сияние, но не имеющих благодатного огня Святого Духа. Вот почему вернее видеть "одну из самых глубоких причин многих роковых "обвалов" и кризисов на русском историческом пути" не "в упорном сопротивлении русской души Логосу", как полагал о. Александр Шмеман,[21] а в разрывах логосного начала и духовности, в удалении от начала начал – истоков христианской традиции. Речь идет об утрате и обретении нашим религиозным сознанием троического единства, которое всегда существовало на Руси как идеал, воплощенный в русской святости и религиозном искусстве (истинное искусство не может быть не религиозным). В этой связи уместно вспомнить слова Владимира Лосского: "Уклоняясь от Троицы, как единственного обетования всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на путь безысходный, мы приходим к апории, безумию, разрыву нашего существа, к духовной смерти. Между Троицей и адом – нет никакого выбора".[22] Спасительное троическое единство не достигается, однако, с помощью благих пожеланий и умозрительных спекуляций. Его обретение есть не что иное, как восхождение на Голгофу, в чем, я верю, и заключается высший смысл тысячелетнего крестного пути, пройденного русским христианством.

## БИБЛИОГРАФИЯ


1. БВЛ, "Изборник", М., 1969, с.69.
2. Житие Константина, Сказания о начале славянской письменности, М., 1981, с.86-87.
3. Прот. А. Шмеман, Введение в литургическое богословие, Париж, 1961, с. 52.
4. Иларион, митрополит Киевский, О законе, данном через Моисея, и о благодати..., пер. диакона Андрея Юрченко, Материалы Международной церковно-исторической конференции в Киеве, посвященной 1000-летию Крещения Руси, 1986, 169б.
5. Ю.Ф. Самарин, Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники, 1844, с. 42.
6. Там же.
7. Томас Шпидлик, Авторитет книги у старых русских монахов, Материалы Международной церковно-исторической конференции в Киеве..., 1986, с. 3.
8. Архиепископ Василий (Кривошеин), Преподобный Симеон Новый Богослов, Париж, 1980, с. 149.
9. Иларион, митрополит Киевский, ук. соч., 188 а.
10. Там же.
11. Там же, 189 а.
12. Архиепископ Василий, ук. соч., с 117.
13. См. по этому вопросу: прот. И Экономцев, "Золотой век" Симеона и русская культура, ЖМП, 1988, вып. 2, с. 58.
14. Архиепископ Василий, ук. соч., с. 119.
15. БВЛ, "Изборник", М., 1969, с. 293.
16. Архиепископ Василий, ук. соч., с. 123.
17. Там же, с. 125.
18. Там же, с. 141.
19. Прот. А. Шмеман, Исторический путь Православия, Париж, 1985, с. 348.
20. Г. Флоровский, Пути русского богословия, Париж, 1937, с. 3.
21. Прот. А. Шмеман, Ист. путь..., с. 349.
22. Богословские труды, 1972, вып. 8, с. 38.

В.А. НИКИТИН

# ХРАМОВОЕ ДЕЙСТВО КАК СИНТЕЗ ИСКУССТВ

## СВЯЩ. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ И НИКОЛАЙ ФЕДОРОВ *

"Уникальность работ свящ. Павла Флоренского состоит как раз в том, что он синтезировал знания самых различных областей в единое" (29, гл. 1) **

*Свят. Патриарх Московский и всея Руси ПИМЕН*

"Этого часто не замечают у Федорова: вся его система покоится на том, что Христос "уже искупил людей" и что нам предстоит "усвоять" это искупление.

Труд, о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в усвоении благодати" (18, с. 136, с. 146).

*Прот. Василий Зеньковский*

"Храмовое действо как синтез искусств" – таково название доклада священника Павла Флоренского, прочитанного в октябре 1918 г. на заседании Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Доклад этот, практически недоступный ввиду мизерного тиража журнала "Маковец", в котором он был напечатан,*** остается почти не изученным. Между тем он имеет немаловажное значение в качестве теоретической работы в области православной литургики и церковного искусства.

Для нас немалый интерес представляет как содержание самого доклада, так и попытка проследить генезис некоторых литургических идей священника Павла Флоренского, рассмотреть его взгляды на проблему синтеза искусств, проследить их связь с отдельными

---

*) Доклад, прочитанный на 3-ей Международной научной церковной конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси (31-1–5-2 1988) в Ленинграде.

Валентин Арсеньевич Никитин – литературный редактор Издательского отдела Московского Патриархата.

**) См. список литературы, стр. 55-56.

***) См. список литературы, 7. Недавнее переиздание доклада (см. 13, с. 41-55) позволило ввести его в научный оборот.

аспектами в учении выдающегося русского мыслителя-энциклопедиста Николая Федоровича Федорова (1828-1903).

Вокруг имени Н.Ф. Федорова и его творческого наследия не утихают споры. Автора "Философии Общего Дела" изображают весьма противоречиво: как идеолога патриархального крестьянства и... "мистического большевика"; как пророка научно-технической революции и... продолжателя оккультно-магической традиции; наконец, как религиозного утописта... Существенный недостаток всех этих интерпретаций, на наш взгляд, состоит в отрыве Федорова от русского космизма – течения научно-философской и религиозной мысли, возникшего на рубеже нашего столетия, представители которого предвосхитили планетарно-космический этап в эволюции человечества, задолго до Тейяра де Шардена высказали аналогичные мысли о "стреле биогенеза", "ноосфере", "феномене человека" и непреходящем, спасительном значении христианства в эволюционирующем мире. Религиозно-нравственные аспекты русского космизма нашли выражение в философии всеединства, в софиологических построениях Владимира Соловьева, священника Павла Флоренского, протоиерея Сергия Булгакова. Естественнонаучные идеи космизма разрабатывали Н.И. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский.

Федоров в отличие от них (и раньше них) не только выдвинул идею космической регуляции природы как задачу объединенного человечества, но и соединил экологическое сознание, геокосмическую проблематику с нравственным долгом живущих по отношению к умершим, с верой в безграничную мощь человеческого разума, устремленного к своему Творцу, с утверждением бессмертия и абсолютной ценности каждой человеческой личности.

В "Философии Общего Дела" значительное место занимает эстетика. Взгляды Федорова на сущность и задачи искусства определяются общим проективно-синтезирующим направлением его мысли, стремлением интегрировать искусство в Общем Деле как живом синтезе искусства, науки и религии.

Хотя у священника Павла Флоренского нет специальных работ, посвященных Федорову, в его трудах встречается немало оценок и упоминаний "загадочного мыслителя". Можно считать, что Флоренский рассматривал Федорова как одного из своих, в некотором смысле, предшественников – в ряду русских религиозных философов, принадлежащих к так называемой "онтологической школе". "Не входя в подробности, – писал Флоренский

в "Столпе и утверждении Истины", – достаточно припомнить имена хотя бы Гр. С. Сковороды, гр. М.М. Сперанского, Н.Ф. Федорова . . . архим. Серапиона Машкина, кн. С.Н. Трубецкого..., чтобы убедиться в коренном онтологизме русской философии, и притом, у большинства, в онтологизме теистическом. На почве этой особенности, возникает у русских мыслителей тяготение к реализации своих идей, жажда осуществления высшей правды" *(5, с. 614-615)*.

В своих (пока еще неизданных) лекциях по истории философии, прочитанных в Московской Духовной Академии, отец Павел Флоренский немало внимания уделил взглядам Федорова, которые излагает спокойно и непредубежденно, местами с оттенком явного сочувствия: "Основная интуиция Федорова есть интуиция жизни. Бог есть Бог жизни во всех смыслах, но прежде всего в смысле буквальном. Философия поэтому должна быть философией жизни . . . источником деятельности. . . . Следовательно, задача философии – объединение, примирение. Всякий догмат есть заповедь. Догмат Троичности есть заповедь о дружелюбии, семейственности. Догмат о Богочеловечестве есть заповедь о воскрешении человечества... Преодоление смерти есть преодоление природы" (цит. по ркп. из архива семьи Флоренских. *См. 6*).

О высокой оценке Федорова Флоренским красноречиво свидетельствует упоминание его имени в "Столпе" рядом с именем святого отца и учителя Церкви: "Идея воскресения и святости тела особенно живо чувствуется из древних писателей у св. Иринея Лионского, а из новых – у Н.Ф. Федорова" *(5, с. 744)*. В другом месте Флоренский отмечает "множество поучительных мыслей" Федорова о целомудрии и его космическом значении *(5, с. 703)*.

Особый интерес Флоренского вызывали мысли Федорова о литургии как синтезе искусств, о значении основного догмата христианства – догмата о Пресвятой Троице, о церковном распределении богослужебных чтений, которое Федоров считал основой литургического и эстетического богословия. Так, например, говоря о чине братотворения, в котором Федоров видел особый род литургии, Флоренский называет философа "глубокомысленным", а его соображения – "замечательными" *(5, с. 459)*.

Следует сразу же оговориться, что Флоренский ясно сознавал объективную опасность стихийно-материалистической интерпретации учения Федорова, принципиальную неприемлемость для православного сознания натуралистического и позитивистского понимания его главной идеи "патрофикации" ("отцетворения",

нравственного долга живущих воскресить умерших). При этом Флоренский не смешивал, как это обычно делают современные критики, учения самого Федорова со взглядами его вульгаризаторов. Об этом свидетельствует письмо почетного члена МДА Владимира Александровича Кожевникова (1852-1917) к Николаю Павловичу Петерсону (1844-1919), соиздателю сочинений Федорова, написанное 14 июля 1913г., в котором Кожевников (ссылаясь на письмо Флоренского) пишет об опасениях отца Павла относительно того, что такие односторонние адепты Федорова, как Иона Пантелеймонович Брихничев (1879-1931), "проектируя будущее воскрешение на почве естествознания" (без помощи Благодати Божией), вульгаризируют воззрения Федорова. Считая такой сугубо позитивистский подход неприемлемым, Флоренский добавляет, что "в большинстве случаев отдельные мысли Федорова всецело разделяет" (*ГБЛ, Отдел рукописей, фонд 657, конверт 4)*.

Сравнительный анализ текстов обоих мыслителей позволяет с определенной степенью уверенности говорить о близости их взглядов в области так называемого "иринического" богословия, богословия всеединства, в частности относительно принципа единодушия, позволяющего уяснить природу мира как органического целого.

Нас же в данном случае интересуют взгляды Флоренского и Федорова на происхождение, сущность и задачи искусства, на храмовое действо, то есть Богослужение, как синтез искусств.

Оба мыслителя рассматривали историю искусства, различные попытки художественного синтеза, а также обособления отдельных видов искусств как явления, неразрывно связанные с религией, сопровождающие всю или почти всю историю художественной культуры, начиная с древнейших времен. *(См. 21, с. 5)*.

Можно говорить о попытках "синтеза искусств" еще в эпоху первобытного синкретизма, когда материалом искусства являлись природные формы -камни, расположение которых, ориентированное на различные стороны света, по отношению к солнцу, и земле, определялось различными ритуально-культовыми представлениями (т. н. мегалитические постройки).

"Молитва – вот начало искусства, – утверждает Федоров. – Молитва и молитвенное (вертикальное) положение были первым актом искусства" *(4, с. 561)*.

Культура как выражение некоей духовной целостности по существу на протяжении всей истории человечества является производной, связанной с культом, о чем невольно свидетель-

ствует этимология этих слов, – неоднократно подчеркивает отец Павел Флоренский.

По мере совершенствования религиозных культов, перехода от первобытно-синкретических к языческим, к мистериям античности, к ветхозаветному монотеизму, наконец – к Богооткровенной религии христианства, трансформировалось и искусство. Это развитие нашло выражение в самоопределении таких видов искусства, как церковное зодчество и пение, фреска, мозаика, икона, витраж; оно достигло большой структурной сложности и композиционной выразительности в эпоху средневековья. В соответствии с усложнением структуры и формированием отдельных видов искусства усилилась и их интеграция, например, в средневековых мистериях на библейские сюжеты, совершавшихся в храме. Высший, наиболее органический и целостный синтез, воплощающий духовный макрокосм христианства, был, безусловно, явлен в литургии, в храмовом Богослужении.

"Ренессанс утерял чистоту стиля и форм религиозно творческой проекции и вместо того, чтобы синтезировать религию и жизнь, воздал Богу – кесарево, и кесарю – Божие (себе самому поклонился)", – пишет видный идеолог евразийства проф. П. Сувчинский *(16, с. 120)*.

Искусство барокко, как известно, тяготело к системе и, следовательно, к синтезу *(см. 19)*. В художественной практике, особенно в театре, предпринимались попытки синтезировать живопись и архитектуру, музыку и поэзию. При этом, однако, достигалось не столько соединение искусств в единое целое, сколько размывание границ отдельных искусств, их "диффузия": "Архитекторы подражали живописцам, имитировали материалы, заменяли части композиции изображениями, что создавало иллюзию перспективы, лишали детали конструктивного смысла. . . . Художники обманывали зрителя материалом, создавали эффект большего пространства, вели его по ложному пути, играя ложными формами" *(23, с. 78-79)*.

Такое, в основе своей иллюзорное, искусство Федоров называл "искусством подобия": "*Искусство подобия* есть изображение неба, лишающего нас жизни, и земли, поглощающей живущих. Поэтому-то это искусство и осуждается божественной заповедью как язычество . . ." – писал он *(4, с. 563)*.

В противоположность искусству подобия, *искусство священное*, литургическое искусство есть, по Федорову, – "воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства" *(там же)*:

"Все искусства могут быть объединены или, – по-немецки, – в музыкальной драме, в театре, или же, как полагаем мы, – по-славянски, по-русски, – в архитектуре, в ее высшем произведении – храме, и в службе, совершаемой в храме, в храме, как изображении мироздания, бесконечно малом по сравнению с мирозданием, но бесконечно высшем его (мироздания) по смыслу, по вложенной в него (храм) мысли, – в храме, как проекте мира такого, каким он должен быть. – Храм есть изображение неба, свода небесного, с изображенными на нем поколениями умерших, как бы ожившими . . . в божественной службе все эти небожители объединяются в одно целое со служащими в храме и предстоящими (еще живыми), – в божественной службе все, – умершие и живые, – составляют одну Церковь" *(1, с. 413)*.

"Под пением или отпеванием, – продолжает Федоров, – разумеется все богослужение; это – литургия, как дело Божие, через сынов человеческих совершаемое; это – всенощное отпевание умерших . . .. , а затем – дневное соединение (объединение) и научение (оглашение), приготовление к литургии верных, верных Богу отцов . . ." *(4, с. 563-564)*.

Храмовое действо как синтез искусств в понимании Федорова неразрывно связано с его устремленностью к апокатастазису, преображению неба и земли после всеобщего воскресения: "Храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба – свод храма и иконостас, – населяемого оживленными поколениями, а как вместилище пения, точнее отпевания, храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле . . . и небо становится жилищем оживших" *(4, с. 563-564)*.

Федоров различал в развитии искусства две стадии: 1) *птолемеевскую*, когда своеобразной моделью геоцентрического космоса является христианский храм, а богослужение, совершаемое в нем, носит проективно-символический характер; 2) *коперниканскую*, когда, опираясь на гелиоцентрическую концепцию, синтетическое искусство будущего, в союзе с наукой и Церковью, призвано разрешить противоречие между знанием и верой, исполнить волю Вседержителя – воскресить умерших и вывести человечество в безграничные просторы физического космоса.

В краткой заметке "об объединении искусств", написанной по поводу мыслей Р. Вагнера и Ф. Ницше о задаче искусства, Федоров

с достаточной ясностью сформулировал свое отношение к этому вопросу:

" . . . Высшая задача искусства – не изображать, не рисовать отвлеченные мысли, а указывать путь и, в художественной форме и в творческом восприятии, создавать проект самого дела, самой истинной задачи рода человеческого. Вот почему художественным выражением этой задачи или этого проекта может быть храм – школа, а отнюдь не театр, и всего менее – театр трагический, предназначаемый для изображения гибели мира, в противоположность росписи храма-школы, которая есть воспитательно-образовательное изображение воссоздания мира, то есть воскрешения" *(2, с. 153-154)*.

Федоров противопоставлял органическое объединение, которое все искусства получают в высшем проявлении архитектуры – в храме, внешнему, механическому сочетанию искусств в музыкальной драме и театре, где музыка и хореография лишены внутренней, одухотворенной связи с живописью и еще менее со скульптурою, а посему объединение искусств является "очевидной нелепостью" *(см. 2, с. 152-153)*.

В отличие от оперы и театра, подчеркивает Федоров, – "храм зовет все искусства к одухотворению, к оживлению, не к подобию живого и жившего, а к действительному воссозданию жизни (во всей ее полноте, красоте и силе)" *(2, с. 152)*.

Говоря о проблеме синтеза искусств, Федоров подверг сокрушительной критике А. Шопенгауэра, Р. Вагнера и Ф. Ницше, которые, по его мнению, пытались соединить все искусства для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от погибели" *(2, с. 151)*.

Скульптуру и портретную живопись Федоров рассматривал как *подобия умерших*, а архитектурные сооружения – как *подобия неба и земли.* Храмовое зодчество по Федорову – высшее выражение архитектуры, начало перехода к высшему искусству вообще, ибо храмы являются "не только подобиями того, что есть, но и проектами того, что должно быть, а именно: не мнимого, а действительного воскресения . . . новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею" *(2, с. 151-152)*.

Искусство будущего в представлении Федорова должно использовать не только обычно используемую силу земной тяжести, но и атмосферические токи, эфир и магнитные поля. Вместо камня,

металла и других традиционных материалов, люди, овладев метеорологической регуляцией, добившись гармонизации хаотических космических волн, смогут сооружать магнитные столбы и арки, создавать принципиально новые формы архитектуры.

Невольно вспоминается замысел "Мистерии" и "Предварительного Действа" великого русского композитора А.Н. Скрябина (1872-1915). Храм, в котором должна была совершиться его "Мистерия", Скрябин мыслил как "прозрачную, текучую архитектуру" с подвижными колоннами из благовоний, а для темы "колокольного шествия" хотел, чтобы колокола "звучали с неба" *(см. 28, с. 86-87)*. По всей вероятности, Скрябин не был знаком с "Философией Общего Дела" и не знал о Федорове; во всяком случае, так считает биограф композитора *(см. 15, с. 311)*. Тем не менее, некоторые мысли Скрябина почти совпадают с федоровскими построениями, оба утверждают титаническую мощь человека; но у Скрябина эта мощь автономна, а у Федорова человек – сотрудник и помощник Бога в грядущем преображении мира. Федоров исходит из принципа *синергизма*, соработничества человека и Творца, высказанного еще преподобным Иоанном Кассианом римлянином (350-360) (см. "Добротолюбие", т. 2. М., 1884, с. 7-160).

Во взгляде на задачу искусства Скрябин и Федоров были антиподами: Скрябин хотел реализовать и ускорить силою синтетического искусства *конец мира*, растворение всего сущего в мировом Универсуме. Для обоих искусство призвано стать орудием глобального воздействия, своего рода мистической техникой. "Философия Общего Дела" есть в сущности теория акта – высшего, предельно-мыслимого, осуществимого в результате всеобъемлющего синергического синтеза.

У Скрябина романтическая идея облагораживающей и преображающей миссии искусства переросла в некую оккультно-магическую концепцию грандиозного по замыслу синтеза искусств, музыкальной в своей основе "Мистерии". Исполнение "Мистерии" должно было вызвать космическую метаморфозу, процесс "дематериализации мира" и торжества освобожденного от материи духа. Как тут не вспомнить трубы архангелов Апокалипсиса! Здесь, безусловно, очевидно напряженное созвучие устремлений Скрябина и эсхатологических чаяний русских символистов. " . . . Никогда еще и ни у кого идея синтеза не достигала таких грандиозных

масштабов, как у Скрябина, и ни у кого не выходила до такой степени за пределы осуществимости", – подчеркивает музыковед Михаил Кесаревич Михайлов в своей популярной монографии *(28, с. 89)*.

Но это не совсем так, если вспомнить о глобальных идеях Федорова.

"О такой высоте и широте, какая дана вопросам эстетики в "Философии Общего Дела", никогда не смели даже мечтать самые отважные творцы и теоретики в этой области", – считает один из видных последователей Федорова Александр Константинович Горский (1887-1943). – Отныне всякое, сколько-нибудь крупное явление, даже в области отдельного искусства, тем более всякая серьезная попытка художественного синтеза, не может не принять во внимание перспектив, развернутых мыслью Федорова" *(17, с. 15)*.

Следующим шагом в этом отношении, – предсказывал Андрей Белый, – явится "соединение философии Федорова с углубленной проблематикой народничества, воскресения народного коллектива, как хора, оркестра..." *(14, с. 119)*. Сбылось ли это предсказание? Нам кажется, что нет.

Массовые празднества, театрализованные шествия и инсценировки, процессии и карнавалы в первые пореволюционные годы были своеобразными попытками "синтеза искусств" в формах "уличного действа", средством приобщения к "социальному космосу", попытками стереть грани между театром и жизнью, превратить саму жизнь в некое подобие театра. Задача слияния искусства с жизнью, провозглашенная в те годы, была принципиально неосуществима вне подлинного синтеза искусств, в фантасмагорических рамках тогдашней "лозунговой эстетики" с ее принципом злободневности, противоположной принципам монументального увековечения в традиционном понимании. "Слияние искусства с жизнью при таком подходе ставит вопрос о его судьбах вообще: быть или не быть ему в "чистом" виде", – совершенно справедливо считает современный исследователь Елена Борисовна Мурина *(24, с. 47)*.

Выдающийся русский поэт Вячеслав Иванов, много внимания уделявший проблеме синтеза искусств, считал эстетически несостоятельной такую попытку его осуществления, когда нарушаются "священные права каждого из сочетаемых искусств и совершается при двойном сочетании двойная, при тройном тройная измена..."

*(22, с. 165-166)*. В своей статье "Чурленис и проблема синтеза искусств" Вяч. Иванов высказал в общей форме мысль о том, что подлинный синтез искусств может быть только литургическим. Вяч. Иванов считал, однако, преждевременной постановку этой проблемы; задачу разрешения ее он относил к отдаленному будущему, когда свершится обновление соборного сознания и станет возможным реализация синтеза искусств как "грядущей Мистерии" *(22, с. 168)*.

Нетрудно усмотреть в этом влияние теургических идей А.Н. Скрябина, которого Вяч. Иванов называл "величайшим зодчим" Музыки и всего хоровода Муз, "художником-всечеловеком" (в статье "Взгляд Скрябина на искусство". *См. 22, с. 172-189)*. Творчески перерабатывая концепцию мифотворчества Ф. Шеллинга и Р. Вагнера, "дионисийский культ" Ф. Ницше, учение славянофилов о соборности, эстетические теории западноевропейских и русских символистов, идеи Скрябина, Вяч. Иванов развивал свою собственную оригинальную теорию, призванную спасти культуру на основе именно синтеза искусств.

Академик С.С. Аверинцев, называя эту теорию "утопией", предполагающей синтез всех на свете противоположностей на путях дионисийского экстаза, довольно жестко связывает ее с влиянием Ф. Ницше, вслед за которым, по его мнению, Вяч. Иванов делает ставку на внеразумное и вненравственное начало, на "хмельное состояние души" *(20, с. 153)*.

Добавим, безотносительно к Вяч. Иванову, что в семье муз каждая имеет свой неповторимый облик и голос, – линия не передаст того, что выразит звук, а музыка не выскажет достаточно ясно то, что скажет слово. В искусстве, выражаясь языком техники, передача идет только по одному каналу; учитывая эту специфику искусства, следует ясно сознавать недопустимость чисто механического их объединения. В типологическом разнообразии муз, богатстве их художественных возможностей, взаимном дополнении и заключена подлинная сила искусства. С наибольшей гармоничностью подлинный синтез искусств воплощен, как убедительно показал священник Павел Флоренский, именно в Богослужении.

После столь пространного отступления позвольте возвратиться к докладу отца Павла "Храмовое действо как синтез искусств".

Доклад этот был обращен к нецерковной аудитории, поэтому автор делает в нем многозначительную оговорку, что он оставляет в стороне "мистику и метафизику культа" и обращается исключительно к "автономной плоскости искусства, как такового" *(7, с. 31)*. Это обстоятельство, безусловно, следует помнить при анализе доклада. Удивительно, что и при такой ограниченной постановке вопроса, в объеме краткого выступления Флоренский сумел сказать так много! Современный исследователь справедливо отмечает:

" . . . Мы не можем не учитывать того, что мифологические, мистические, теологические и прочие моменты, определяющие образную символику синтетических образов, являются той внехудожественной основой синтеза, которая определяет его социально-эстетическую функцию в обществе и во имя которой и воссоединяются искусства с архитектурой. Если стиль характеризуется общностью элементов, остающихся в плоскости собственно художественной, то синтез стимулирует и определяет (выражаясь словами А.Ф. Лосева. – В. Н.) *"элементы, функционирующие за пределами чисто художественной образности"*... Не стремление к стилю как таковому, а потребность дать наиболее полную и адекватную картину мира в произведении искусства, лежащая в характере самой творческой деятельности человека, заложена и в основе синтеза искусств и вытекающего из него стилевого единства, монументальности и целостности" *(24, с. 80)*.

Флоренский подошел к проблеме храмового действа, церковного Богослужения как к проявлению "высшего синтеза разнородных художественных деятельностей" *(7, с. 28)*. Храмовое действо как синтез искусств в понимании Флоренского восходит к античной трагедии, в которой соединились поэзия, музыка и хореография, а само содержание воспринималось как отголосок древних культовых мистерий. В своей статье "Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского" видный музыковед и церковный композитор Сергей Зосимович Трубачев раскрыл взгляды Флоренского на музыкальную основу богослужения, ритм, темп и интонацию, показал, что музыкальное искусство рассматривалось им в органическом единстве с литургической поэзией, иконописью и храмовым зодчеством. "Раскрывая их общность, Флоренский исследует как целостное воздействие, так и целостное восприятие их" *(26, с. 74)*.

Анализируя синтез искусств как выражение "целостного организма храмового действа", жизнедеятельность которого регулируется богослужебным Уставом, Флоренский рассматривает архитектуру, иконопись и музыку (пение) как полноправных участников оформления этого действа в художественное целое, во взаимодействии со "вспомогательными" искусствами, такими, как "искусство огня", "искусство запаха", "искусство дыма" (кажде-ния), "искусство одежды", искусство "единственных в мире Троицких просфор" и т. д., вплоть до "своеобразной хореографии, проступающей в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей, в схождениях и восхождениях ликов, в обхождении кругом престола и храма в церковных процессиях" *(7, с. 32)*.

Проблема церковного искусства как высшего синтеза разнородных художественных деятельностей тогда была почти не затронутой. Разрабатывая ее, Флоренский обратился к Троице-Сергиевой Лавре как образцовому памятнику, в котором исторически явлен и осуществлен в течение нескольких веков верховный синтез искусств, о котором столько мечтает новейшая эстетика *(7, 28)*. Это на первый взгляд парадоксальное утверждение Флоренский обосновал с таким же блеском, как и утверждение в другой работе, где Троице-Сергиева Лавра названа "средоточием всенародной Академии культуры" *(9, с. 29)*.

Священник Павел Флоренский подробно останавливается в рассматриваемом докладе на тех особливых условиях существования, которых требует художественное произведение, и вне которых оно умирает. Истинное искусство есть единство содержания и способов выражения этого содержания во всей его *многогранности*. Та или иная сторона, выхваченная из единого целого, разрушает или искажает художественный *стиль*, не говоря уже о недопустимости такого "опрощенного недочувствия" самого по себе.

"Это общее положение в особенности относится к искусству церковному", – подчеркивает отец Павел . . . – "Во имя интересов культуры должно протестовать против попыток оторвать несколько лучей от солнца творчества и, наклеив на них ярлык, поместить под стеклянный колпак . . . К сожалению, пока еще нередко эстетическое недомыслие и недочувствие, по которому икона воспринимается как самостоятельная вещь, находящаяся обычно в храме, случайно помещенная в храме, но с успехом

могущая быть перенесенной в аудиторию, в музей, в салон или еще уж не знаю куда... Я позволил себе назвать недомыслием этот отрыв одной из сторон церковного искусства от целостного организма храмового действа, как синтеза искусств, как той художественной среды, в которой и только в которой икона имеет свой подлинный художественный смысл и может созерцаться в своей подлинной художественности... В храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей, в музее же мы видим не иконы, а лишь шаржи на них" *(7, с. 30-31)*.

С большой выразительностью описывает Флоренский те конкретные условия, в частности, мерцающий свет лампад, тончайшую голубую завесу фимиама, блеск золота и самоцветов, которые воспринимаются верующими как нечто живое, греющее душу, испускающее теплое благоухание; эти условия являются естественными и необходимыми для молитвенного созерцания икон. Само же Богослужение, справедливо подчеркивает отец Павел, "вносит в созерцание икон и росписей такое смягчение и углубление воздушной перспективы, о которой не может мечтать и которого не знает музей", ибо в храме "все сплетается со всем" *(7, с. 31)*.

Далее Флоренский говорит о непередаваемой пластике и ритмике движений священнослужащих, о том, что "синтез храмового действа не ограничивается только сферой изобразительных искусств, но вовлекает в свою сферу искусство вокальное и поэзию, – поэзию всех видов, сам являясь в плоскости эстетики – музыкальною драмой. Тут все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса..." *(7, с. 31)*.

В другой, еще неизданной работе, которую можно считать основным его искусствоведческим трудом ("Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях". Лекции во ВХУТЕМАСе, 1921-1924 гг.), Флоренский утверждает:

"... Нет непроходимой границы между искусствами изобразительными, слывущими за искусства пространства, и музыкой в ее разных видах, слывущею за искусство чистого времени" *(12)*.

Но вернемся к его докладу "Храмовое действо..." Священник Павел Флоренский обращает далее внимание на ограниченность, неоправданность и ущербность такого подхода, когда речь идет об охране какой-либо *одной* стороны в храмовом действе или художественно-историческом комплексе Лавры. Он говорит о необходимости бесконечно бережной заботы о Лавре как о

целостном и единственном в своем роде мировом памятнике зодчества и иконописи, церковного пения и литургической поэзии и хореографии: "Как памятник и центр высокой культуры, Лавра бесконечно нужна России, и притом в ее целости, с ее бытом..." *(7, с. 32)*. Флоренский горячо призывает сохранить Лавру как действующий монастырь со всем его освященным веками монастырским укладом. Он вновь подчеркивает в заключение, что высшая задача искусств – их предельный, органический и одухотворенный синтез – эта задача разрешена в храмовом действе, которое является Искусством с большой буквы:

"Не к искусствам, а к Искусству, вглубь до самого средоточия Искусств как первоединой деятельности, стремится наше время. И от него не сокрыто, где – не только текст, но и все художественное воплощение "Предварительного действа" *(7, с. 32)*.

Отец Павел не договаривает, но очевидно, что именно в Богослужении он видит подлинное средоточие "первоединой деятельности", именно в храмовом действе, то есть литургии – реальное воплощение подлинного синтеза искусств, фантастические формы коего брезжили и предстояли мысленному взору Скрябина, быть может, в искаженной или иллюзорной перспективе.

О предчувствии *будущего синтеза* на основе "математического мировоззрения", синтеза, который соединит натурфилософию с этикой, эстетикой и религией в целостном мировоздействии, Флоренский писал еще восемнадцатилетним студентом, в 1900 г. (письмо к матери от 5.10.1900 г., *см. 25*).

В зрелые годы отец Павел поставил своей сознательной целью проложение путей к такому синтезу. В его богословских, философских, искусствоведческих и естественнонаучных работах раскрывается общность и функциональное единство музыки и поэзии, живописи и архитектуры, их целостное воздействие и восприятие в сфере храмового действа как подлинного, реального, обретенного, а не только заданного или воображаемого, фантастического синтеза искусств. В храмовом действе, где все взаимосвязано и соподчинено, и нельзя вычленить ни одну из частей, составляющих единое целое, утверждал Флоренский, *с наибольшей полнотой* реализуется эстетический и мистический принцип единства и нераздельной связи искусств.

Будучи служителем алтаря, обладая особой харизмой иерея Божия, отец Павел воспринимал храмовое действо как живой, целостный организм, дышащий реальной жизнью, в формах право-

славного церковного искусства, которое имеет свои национальные традиции на русской почве, такие, например, как многоярусный иконостас, знаменный распев и т. п. Литургическое действо является для отца Павла духовным средоточием человеческой деятельности, целокупным, основополагающим и центральным, прямо выражающим человека в *сокровенности* его бытия, "ибо человек есть ***homo liturgus***" *(8, с. 107)*. Здесь, пожалуй, необходимо вспомнить, что в переводе с греческого литургия есть "общее дело". Здесь кроется ключ к названию и сокровенной сущности "Философии Общего Дела". Литургия, по мысли Федорова, должна распространяться из храма на все человечество, соединяемое братской любовью вокруг могил отцов. Отсюда идея так называемой "внехрамовой литургии": храмовое действо, по мысли Федорова, должно выйти из ограды храма, получить всеобщее выражение в литургии внехрамовой, престолом которой будет "вся земля, как прах умерших" *(4, с. 376)*.

Вдохновляясь этой мыслью Федорова, выдающийся современный богослов Оливье Клеман пишет:

" . . . Чувство этической и исторической ответственности христианина должно привести православную литургию не к самозамыканию в эстетизме или келейному услаждению, а к выходу из своих границ, для освящения и устроения повседневной жизни, и оплодотворения основ культуры и общества" *(27)*.

Если вспомнить о современной экуменической концепции так называемой "литургии после литургии", актуальность (но и проблематичность) федоровских построений становится очевидной.

Еще более очевидной, можно сказать, самоочевидной предстает несомненная истинность традиционного понимания храмового действа священником Павлом Флоренским. Оно, как нам кажется, не нуждается в защитниках и не требует доказательств. Только на такой незыблемой основе возможно какое-либо дальнейшее развитие, преодолевающее внутренние нестроения, уклонения и ошибки обновленцев, а также всякого рода покушения со стороны.

Распространение псевдокультуры средствами "масс-медиа", эстетический кризис, охвативший человечество в последние десятилетия, являются в основных своих проявлениях результатом рокового разрыва между носителями подлинной духовной культуры и рядовыми членами социума, разрыва именно в новое время, когда промышленный переворот, научно-техническая революция и

демократизация общественной жизни стали осуществляться как реакция против средневекового аскетизма.

Многие до сих пор не отдают себе отчета в том, что все эти процессы не сводятся к отрицанию христианства, но являются проявлением другой стороны христианства, которое и в наше время устремлено вперед, остается исключительно динамичным и жизнеспособным. Об этом хочется не только думать, но и говорить, радуясь тысячелетнему юбилею русской православной Церкви, празднование которого уже так близко, "при дверях" ...

## БИБЛИОГРАФИЯ


1. Федоров Н.Ф. *Философия Общего Дела. Т. 1.* Верный, 1907 (на тит. л.: 1906).
2. Федоров Н.Ф. *Философия Общего Дела. Т. 2.* М., 1913.
3. Федоров Н.Ф. *Материалы к т. 3 "Философии Общего Дела".* Отдел рукописей ГБЛ, фонд 657 Н.П. Петерсона.
4. Федоров Н.Ф. *Сочинения.* М., 1982.
5. Свящ. Павел Флоренский. *Столп и утверждение Истины.* М., 1914.
6. Свящ. Павел Флоренский. *О принципах исторического познания.* Лекция в Московской Духовной Академии, 1916/1917 учебный год. Рукопись.
7. Флоренский П. *Храмовое действо как синтез искусств.* 1918г. "Маковец", 1922, №1, с. 28-32.
8. Свящ. Павел Флоренский. *Из богословского наследия. 1918г. Лекция 2. Культ, религия и культура.* "Богословские труды", сб. 17, М., 1977, с. 101-119.
9. Свящ. Павел Флоренский. *Троице-Сергиева Лавра и Россия.* В кн.: "Троице-Сергиева Лавра. Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры". Сергиев Посад, 1919, с. 3-29.
10. Свящ. Павел Флоренский. *Иконостас.* 1922. – "Богословские труды", сб. 9. М., 1972, с. 83-148.
11. Свящ. Павел Флоренский. *Христианство и культура.* 1923. – "Журнал Московской Патриархии", 1983, №4, с. 53-57.
12. Свящ. Павел Флоренский. *Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях.* 1924. Рукопись. Архив семьи Флоренских. (Фрагменты работы опубликованы в журнале "Декоративное искусство", 1982, №1, с. 26-29, с предисловием академика Д.С. Лихачева).

13. Свящ. Павел Флоренский. *Собрание сочинений. Т. 1: У водоразделов мысли. Статьи по искусству.* Под ред. Н. Струве. Париж, 1985.

14. Андрей Белый. *Начало века. Воспоминания о Блоке.* "Эпопея", Москва-Берлин, 1922, №2.

15. Шлецер Б.Ф. *А. Скрябин. Т. 1. Личность. Мистерия.* Берлин, 1923.

16. Сувчинский П. *Миросозерцание и искусство.* В кн. "София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии". Сб. статей. Берлин, 1923, с. 108-124.

17. Остромиров А. (Горский А.К.). *Н.Ф. Федоров и современность. Очерки. Вып. 3.* Организация Мировоздействия. Харбин, 1932.

18. Прот. Василий Зеньковский. *История русской философии. Т. 2.* Париж, 1950.

19. Алпатов М.В. *Синтез искусств в эпоху барокко.* В кн. "Этюды по истории западноевропейского искусства". М., 1963, с. 157-161.

20. Аверинцев С.С. *Поэзия Вячеслава Иванова.* – "Вопросы литературы", 1975, №8.

21. Зись А.Я. *Теоретические предпосылки синтеза искусств.* В кн. "Взаимодействие и синтез искусств". Сб. статей. Л., 1978, с. 5-20.

22. Иванов Вяч. *Чурленис и проблема синтеза искусств.* Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель, 1979, с. 149-170.

23. Софронова Л.А. *Театр как синтез искусств.* В кн. "Поэтика славянского театра XVII-XVIII вв." М., 1981, гл. 4, с. 18-87.

24. Мурина Е.Б. *Проблемы синтеза пространственных искусств.* М., 1982.

25. Трубачев С.З. *Исконные ритмы души. Музыка в жизни П.А. Флоренского.* Рукопись. Загорск, 1982.

26. Трубачев С.З. *Музыка богослужения в восприятии свящ. Павла Флоренского.* – "Ж.М.П.", 1983, №5, с. 74-78.

27. Клеман Оливье. *Экуменизм и встреча Господа Грядущего.* – "Единство христиан", Шантийи, 1983, №51 (на франц. яз.).

28. Михайлов М.К. *Александр Николаевич Скрябин.* Популярная монография. Изд. 4-е. Л., 1984.

29. *Тысяча лет веры в России.* Пимен, Патриарх Московский и всея Руси дает интервью Алчесте Сантини. Изд. Паолине, Милан, 1987 (на итал. яз.).

†

## ПАМЯТИ А. Ф. ЛОСЕВА
**(1893-1988)**

24-го мая сего года, в возрасте 95 лет, тихо скончался в Москве последний представитель русского религиозно-философского движения первой половины века Алексей Федорович Лосев.



Ученик Лопатина и Флоренского, последователь Соловьева, А.Ф. Лосев остался в России и в конце 20-х – начале 30-х годов издавал свои книги частным образом, "на правах автора", но затем был сослан и на долгие годы замолчал. Вернулся Лосев к литературной деятельности в хрущевскую "оттепель", печатал труды по истории эстетики в формулировках, приемлемых для советской идеологии. Вторая оттепель наших дней застала его в преклонном возрасте, но еще работоспособным. В 1983г., в преддверии новых дней, появилась его книга о Владимире Соловьеве (изд. "Мысль"), но все еще почти на правах рукописи, без какого-либо распространения, даже на Западе. (Ниже печатаем главу, определяющую своеобразие Соловьева в истории философии). В "Вопросах литературы" было напечатано интервью В. Ерофеева с А. Ф. Лосевым и, там же, очерк "Вл. Соловьев и русская мысль".

На симпозиум в Бергамо (январь 1988г.), посвященный о. П. Флоренскому, внук последнего, П.В. Флоренский, привез пленку с записью разговора, который он имел с Лосевым перед отъездом в Италию. Ниже мы печатаем эту запись с некоторыми сокращениями: это, вероятно, последнее выступление философа. Вскоре после он заболел воспалением легких, от которого уже не оправился.

А.Ф. ЛОСЕВ

# ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА*

*Общие замечания*

Если войти в изучение тех источников, которыми пользовался Вл. Соловьев в своих работах по теоретической философии, то прежде всего бросаются в глаза два обстоятельства.

С самого начала своего философского творчества Вл. Соловьев всегда проявлял небывалую самостоятельность и тончайший критицизм при обсуждении огромного числа излагаемых философов. Его критический ум, поражающий быстротою охвата обширной литературы в течение самого незначительного времени, делает обзор источников его философии делом уже менее важным и не столь интересным, как это обычно бывает. В конце концов даже трудно сказать, какие источники были для него самыми главными и основными и какие он достаточно основательно использовал. И если в дальнейшем мы набросаем краткий обзор этих источников, то скорее ради академической традиции историко-философских исследований, чем ради выяснения существа самих соловьевских теорий.

Второе обстоятельство, которое бросается в глаза при изучении источников философии Вл. Соловьева, – это подведение изученных им философов к своему собственному мировоззрению. Каждый крупный философ является для него только какой-нибудь односторонностью, в отношении которой его собственное мировоззрение кажется ему гораздо богаче, гораздо синтетичнее.

## *1. Вл. Соловьев и Платон*

Основатель мирового идеализма Платон влиял, конечно, на всех идеалистов, которые только были в истории, и в этом смысле, конечно, был источником также и для Вл. Соловьева. То, что идея выше материи и определяет ее, оформляет и организует и у Платона,

*) Вторая глава из книги "Вл. Соловьев", изд. *Мысль*, Москва, 1983.

и у Вл. Соловьева, об этом нечего и говорить, это достаточно ясно. Любовь Вл. Соловьева к Платону сказалась в том, что он, как известно, предпринял даже попытку перевести все диалоги Платона на русский язык, и только преждевременная кончина помешала ему довести это дело до конца. Однако и в отношении Платона Вл. Соловьев питал столь оригинальные чувства, какие до него совершенно никем не высказывались.

Вл. Соловьев высоко ставит платоновское идеальное умозрение. Но, согласно Вл. Соловьеву, одного умозрения идей еще очень мало для преобразования жизни. Необходимо, чтобы идея еще и воплотилась материально, не теряя своей идеальности. Однако духовный опыт Платона, по Вл. Соловьеву, был далек от такого боговоплощения. Отсюда – идеализм для Платона явился только источником душевной драмы и невозможности для материи засиять полным светом идеи. Вл. Соловьев пишет: "Чтобы идти дальше и выше Сократа, – не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге, – нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной человека смерти, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскресения для вечной жизни. Немощь и падение "божественного" Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнить свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком,* одною силою ума, гения и нравственной воли, – поясняют необходимость настоящего существенного богочеловека".

## 2. *Вл. Соловьев и неоплатонизм*

Едва ли в своих ранних работах Вл. Соловьев успел досконально ознакомиться хотя бы с главнейшими произведениями античного неоплатонизма. Его неоплатонические идеи в этот ранний период безусловно возникали сами собой на почве углубленных размышлений небывало острого и критического ума молодого философа. Так или иначе, но учение Вл. Соловьева о положительном "ничто" уже фигурирует в его работе о философских основах цельного знания. Рассуждения Соловьева на эту тему настолько ясны, что, думается, его концепция возникла у него не как результат ученого историко-философского исследования, но независимо от источников.

Это же самое необходимо сказать и о диалектическом единстве апофатизма (учение о непознаваемом первоедином) и о катафа-

тизме (учение о необходимости познавательных проявлений этого непознаваемого первоединого). И положительное ничто, и необходимость его познавательных проявлений оказываются здесь для Вл. Соловьева такими же ясными и простыми, что, собственно говоря, ему и доказывать тут нечего.

Что касается прочих основных категорий неоплатонизма, то ввиду отсутствия их ясно выраженного наличия они тоже скорее представляют собою результат собственного мышления у Вл. Соловьева, а не какую-нибудь абстрактно выраженную структуру. Так, отношение трех лиц божества представлено у него в гораздо более свободном духе, чем в духе строгой диалектической триады. Всеобщая одушевленность тоже представлена у Вл. Соловьева гораздо суше, поскольку трактуется здесь в общем как частное приложение принципа всего во всем.

Особенно обращает на себя внимание отсутствие неоплатонического учения о восхождении от смутной чувственности к чистому и светлому уму и о восхождении от ума к сверхумной области первоединого. У неоплатоников это учение фигурирует на первом плане. Но у Вл. Соловьева в качестве развитого учения оно целиком отсутствует, хотя и легко выводится из предложенной им системы категорий.

Таким образом, собственно говоря, только учение о "положительном ничто" является строго неоплатоническим и буквально соответствует общеизвестным конструкциям. Поэтому можно предполагать, что неоплатонизм раннего Вл. Соловьева вовсе не вычитан им из какого-нибудь Плотина, Прокла или Дионисия Ареопагита, а представляет собою самостоятельное и свободное достижение остро мыслящего ума талантливого философа. О знакомстве с неоплатонизмом Вл. Соловьева говорят его поздние работы. Энциклопедическая статья "Плотин" представляет собою блестящее изложение философии Плотина с учетом решительно всех самых главных моментов его философии и с их необычайно точной интерпретацией. Статья "Прокл" вышла у Вл. Соловьева несколько хуже. Но это объясняется слишком большой сложностью и запутанностью философии Прокла, которую еще и теперь изложить в ясной и четкой форме представляется делом весьма нелегким.

### *3. Вл. Соловьев и патристика*

Удивительным образом этот всезнающий и принципиальный философ Вл. Соловьев, проповедующий к тому же необходимость строгого и последовательного христианства, совсем не касается сочинений отцов и учителей Церкви. И нельзя сказать, чтобы он их не читал или не знал. Некоторые главнейшие византийские церковные писатели и мистики с положительным к ним отношением упомянуты (правда, наряду с писателями неправославными) в статье "Понятие о Боге" (1897): "Азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы Церкви и независимые мыслители, персидские суфи и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бем, Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг – все они единым седцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность божества". Вл. Соловьев ставит православных мистиков в один ряд с такими мистиками, которые не имеют никакого отношения к православию, а частично даже и прямо настроены против него. Философ чувствовал себя православным. Но в своей философии он был сторонником самой четкой и подробной системы категорий, которую к тому же создавал по преимуществу самостоятельно, допуская в свой контекст прочие системы философии как нечто привходящее и нестабильное. Кроме того, мистика его всегда отличалась достаточно интеллектуалистическим характером. Его система категорий была насквозь религиозна и, конечно, православна. Но это христианство и это православие разумелось у него как бы само собой; и он редко испытывал необходимость говорить об этих предметах специально, вне всякого их логического конструирования. Поэтому свое учение о всеединстве он мог излагать без христианских терминов. То, что все совпадает в одном единстве, то, что это единство везде присутствует, и то, что каждый элемент бытия является носителем всего бытия и потому не может быть изъят из бытия, как не может быть изъят отдельный орган из организма без уничтожения самого организма, – все подобного рода конструкции можно излагать, не касаясь религиозных проблем, и вполне можно ограничиваться только одной правильно сконструированной системой основных категорий. Конечно, Вл. Соловьев при этом мог бы цитировать и Дионисия Ареопагита, и Максима Исповедника, не обращая, например, никакого внимания на знаменитого диалектика эпохи Возрождения Николая Кузанского. Но

Вл. Соловьев был интеллектуалистическим мистиком, который не нуждался для себя ни в каких посторонних источниках, который мыслил вполне самостоятельно, и никакая патристика ничего не дала бы для него существенного. Что же, при таких условиях, он мог почерпнуть непосредственно в самой мистике, хотя бы и максимально христианской и специально православной?

Из многочисленных писателей периода патристики, может быть, имеет смысл указать на Августина. Доказать непосредственную зависимость Вл. Соловьева от Августина так же невозможно, как и его зависимость вообще от ранней патристики. Тем не менее и с Августином у Вл. Соловьева в некоторых отношениях было известное совпадение в разных вопросах. Э. Л. Радлов прямо пишет о зависимости Вл. Соловьева от Августина: "Из христианских философов два имели на него преимущественное влияние – Ориген и бл. Августин". * Необходимо сказать, что вопрос о влиянии Августина на Вл. Соловьева такой же трудный, как и о влиянии на него Оригена. Но, кажется, в вопросе о свободе воли известное совпадение взглядов Вл. Соловьева и Августина все же можно наблюдать. Мнение Э. Л. Радлова по последнему вопросу не вполне правомерно. Он пишет: "В вопросе о свободе воли Соловьев сначала стоял на почве философии Канта, т. е. приписывал человеку свободу лишь постольку, поскольку он принадлежит к трансцендентному миру. В "Оправдании Добра" Соловьев стоит на точке зрения бл. Августина, т. е. признает некоторую свободу и в феноменальном мире, а именно свободу выбора зла". По этому поводу необходимо сказать, что Вл. Соловьев нигде и никогда кантианцем не был и что в "Оправдании Добра" нисколько не больше августинизма, чем в более ранних работах философа.

Не входя в подробности всей этой трудной историко-философской проблемы, мы все-таки должны сказать, что ни Августина нельзя назвать фаталистом, как это делают очень многие, ни Вл. Соловьева нельзя назвать сторонником формально-логического решения этой проблемы. И по Августину, и по Вл. Соловьеву, человеческая воля свободна; добрая воля должна сопутствовать также и действию благодати, которое в противном случае бессильно. Вот что пишет Вл. Соловьев в "Чтениях о Богочеловечестве". Каждый единичный образ, или идея, "с которой сопрягается божественная

*) Э. Радлов. *Вл. Соловьев. Жизнь и учение.* СПб, 1913, стр. 77.

воля, не относится безразлично к этой воле, а необходимо видоизменяет ее действие согласно своей особенности... ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо определяется не только волящим, но и предметом его. Каждый предметный образ, воспринимая беспредельную божественную волю *по-своему* ... тем самым усваивает ее, т. е. делает ее своею; таким образом, эта воля перестает быть уже только божественной..." Это чисто соловьевский взгляд на взаимное соответствие воли человека и божественной благодати. Но об этом же пишет и Августин: "Недостаточно одного желания человека, коль скоро не будет милосердия Божия, недостаточно и одного милосердия Божия, коль скоро не будет желания человека. ... Ибо доброе желание человека предшествует многим дарам Божьим, но не всем; каким же не предшествует, и в тех оно налицо".

Само собой разумеется, в настоящем случае мы занимаемся только постановкой этого обширного историко-философского вопроса, но далеки от решения его по существу.

### *4. Вл. Соловьев и Ориген*

Сопоставлять Вл. Соловьева и Оригена, может быть, и не стоило бы, если бы не имелся большой труд А. Никольского,* в котором автор подробнейшим образом изучил решительно все сочинения Вл. Соловьева и снабдил свое изложение указаниями, а иной раз и самым настоящим анализом литературно-философского окружения Вл. Соловьева. А. Никольский понимает Вл. Соловьева как русского Оригена. Вероятно, можно было бы допустить, что выражение "русский Ориген" употреблено здесь в смысле некоторого иносказания. Тем не менее, если в статьях А. Никольского имеется указание на Оригена как на источник философского творчества Вл. Соловьева, мы должны в этом подробно разобраться.

Ориген (185/6-254) – главнейший представитель доникейской патристики, и поэтому Ориген использовал для целей догматики популярный в его время стоический платонизм, связанный с чисто языческими традициями. В древней Церкви он прославился как большой знаток и талантливейший комментатор Библии, как

*) Никольский А. *"Русский Ориген XIX в. Вл. Соловьев"*. Вера и Разум, 1902, №10 (кн. 2), №24 (кн. 2).

весьма популярный проповедник, как активный борец против язычества и как автор первой сводки догматического богословия. Зависимость Оригена от стоического платонизма и его роковые жизненные заблуждения помешали Церкви канонизировать его; он навсегда остался только "учителем Церкви", несмотря на мученическую гибель во время одного из гонений на христиан.

А. Никольский делает ряд сравнительных характеристик Вл. Соловьева с Оригеном. Эти сравнения удивляют нас своим слишком общим характером, позволяющим иметь в виду вовсе не только Вл. Соловьева, но и множество других философов.

Прежде всего А. Никольский находит общим у обоих философов то, что оба они понимают "христианство и его тайны". Но неужели, кроме Вл. Соловьева, не было других философов, которые тоже понимали христианство и его тайны? Далее А. Никольский утверждает, что оба философа были еще и апологетами христианства и защитниками его от еретиков и языческих философов. Ориген, по А. Никольскому, был даже по своей профессии катехизатор. И это правильно. Но назвать Вл. Соловьева катехизатором христианства XIX в. было бы очень странно. Вл. Соловьев по своей профессии был, во-первых, академический философ, а во-вторых, литератор и публицист весьма широкого размаха, так что многие его произведения просто даже не имели никакого отношения к церковному учительству и к стремлению обязательно во что бы то ни стало формулировать христианское догматическое богословие в его традиционном виде.

Далее, согласно указанному автору, оба философа пользуются в своей философии методами рационализма. Однако всякий скажет, что рационализм – это слишком широкая философская позиция, которая объединяет весьма многих философов. Кроме того, будет ошибочно считать Вл. Соловьева только рационалистом. Рационализм, иной раз доходящий до абстрактного схематизма, конечно, у Вл. Соловьева очень силен, особенно в ранние годы. Но если, например, взять его вероисповедные взгляды, или взять его литературно-критические воззрения, или вникнуть в его исторические взгляды, то квалификацию рационализма придется глубоко ослабить. Что же касается такого произведения, как "Три разговора", то здесь можно находить преодоление всякого рационализма. Мы уже не говорим о том, что Вл. Соловьев был еще и крупным поэтом, и поэтом как раз философского склада, так что здесь у него была какая-то поэтическая философия, но никак не рационализм.

Едва ли также нужно приписывать рационализму Вл. Соловьева и Оригена одинаковый характер их догматических ошибок. Если учение Оригена о двух природах во Христе с точки зрения христианской церковной догматики было неправильным, то это едва ли было результатом его рационализма, а скорее непреодоленным остатком эллинской мудрости. *"Пламенное"* и *"ревностное"* учительство – это тоже слишком общая и слишком широкая позиция, чтобы находить в ней единство индивидуальных черт обоих философов. Но что уж совсем неверно – это приписывание Оригену и Вл. Соловьеву у А. Никольского аскетизма одинакового типа. Ориген прославился в истории своей великой жизненной ошибкой, нашедшей осуждение и в Церкви, именно оскоплением себя ради аскетических целей. Вл. Соловьев хотя и был человеком воздержанным, и даже, например, вегетарианствовал, но никаким особенным аскетизмом никогда не отличался, был влюбчив и любил шампанское. Неужели из-за этого нужно называть Вл. Соловьева русским Оригеном? Отношение Церкви к обоим мыслителям тоже не такое, чтобы в этой области можно было объединить их.

Догматические ошибки были и у того и у другого. Оригенизм осуждался на соборах в связи с возраставшим уточнением догматического мышления. Что же касается Вл. Соловьева, то он не только не осуждался ни на каком соборе, но, вероятно, и не мог подлежать никакому осуждению, будучи не церковным писателем.

После всего этого необходимо сказать, что А. Никольский никакого оригенизма Вл. Соловьева не доказал, и вместо этого ограничился такими общими суждениями, при помощи которых можно сблизить множество разнообразных философов, не имеющих никакого отношения ни к Оригену, ни к Вл. Соловьеву.

Тем не менее, если подойти к делу историко-философски и не ограничиваться только переносным употреблением имени Оригена, то сравнение Вл. Соловьева с Оригеном дает некоторого рода небезынтересный материал. Нам представляется здесь необходимым выдвинуть одну линию философского развития, которая весьма характерна для Оригена, но совсем нехарактерна для Вл. Соловьева, – хотя у Вл. Соловьева кое-где и можно найти непоследовательность, мы бы сказали, не столько самой логики, сколько употребляемых у Вл. Соловьева словесных выражений. Именно Ориген, как и вся доникейская патристика, отличается тем, что в науке уже давно зафиксировано при помощи термина "суборди-

национизм". Субординационизм есть такое учение о бытии, которое рисует его в виде целого ряда ступеней, одна другой подчиненных, субординированных в отношении своего совершенства. Наиболее совершенное бытие находится наверху, и оно выше всего. Начиная с него, происходит постепенное снижение бытия, покамест это последнее не доходит до своего низшего состояния. Такой субординационизм весьма характерен для всей античной философии, поскольку в основном она является пантеизмом разной степени совершенства.

Когда в ранней патристике возникла потребность дать новое учение о Боге, то, несмотря на полную противоположность монотеизма пантеизму, полагали, что и монотеизму тоже свойственно это учение об иерархической разноценности бытия. Думали, что и в Боге тоже наличествует эта разносторонность и разнокачественность, так что одно в Боге считали более высоким и более совершенным, – таков был Бог-Отец; другое считали в Боге менее совершенным, – таков был Бог-Сын; и третье, а именно животворная сила божества, Бог-Дух Святой, считалось еще менее совершенным. И эта убыль совершенства переносилась и на космос. Интересно, что крупнейшие представители раннего христианства, которые прославились своими подвигами и даже мученичеством, в своих теориях стояли на позициях субординационизма, заимствуя эту поэицию из традиционной в те времена эллинской философии. И только на первом Вселенском соборе в 325 г. этот языческий субординационизм был осознан и строжайше запрещен раз навсегда. И такие учения, как, например, оригеновское, были осуждены, но их авторы, как крупнейшие деятели Церкви, должны были почитаться независимо от этих плохо разработанных у них языческих теорий.

Можно считать доказанным, что Ориген при всем своем благочестии, учености и даже мученичестве еще с тех пор открыто квалифицируется в Церкви как субординационист. Правда, необходимо сказать, что такой высокий ум, как Ориген, не мог рассуждать в данном отношении так уж грубо. Его субординационизм принимает иной раз весьма тонкие формы. Между прочим, сам Вл. Соловьев поместил в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона обстоятельную статью под названием "Ориген". Это прекрасная статья и весьма поучительная для тех, кто хотел бы ориентироваться в историко-философских позициях Вл. Соловьева. Статья эта не только содержит изложение основных теорий Оригена, но

и обнаруживает сознательное, критическое и часто даже весьма тонкое понимание философии Оригена. Вл. Соловьев прекрасно отдает себе отчет во всех библейских чертах философии Оригена и в ее соотношении как с традиционными в те времена греческими философскими теориями, так и с быстро созревавшей в то время оригинальной патристической мыслью. В частности, у Вл. Соловьева нет ровно никаких иллюзий относительно субординационизма Оригена, как нет и никакого слепого преклонения перед другими особенностями оригенизма, то более то менее близкими к назревавшей в те времена христианской ортодоксии. Но кое-какие черты оригеновского субординационизма все-таки необходимо находить в рассуждениях Вл. Соловьева.

Субординационизм как логическая система, конечно, всегда был чужд Вл. Соловьеву и в его ранние, и в его поздние годы. И может быть, здесь дело только в словесных недосмотрах. Но даже и в нашем кратком анализе теоретической философии Вл. Соловьева мы встретимся с этими недосмотрами.

С точки зрения христианской ортодоксии здесь есть в чем упрекнуть Вл. Соловьева. То, что в своем учении о Троице он выше всего ставит сверхразумное всеединство Бога-Отца, это обстоятельство, о чем мы скажем еще, вполне понятно и не создает никаких противоречий с намерениями философа. Но что наличен момент расчлененности в Боге, а именно то, что Вл. Соловьев называет Логосом, здесь кое-где уже заметны оттенки некоего отдаленного субординационизма, поскольку Логос этот уже ниже первой ипостаси, и Вл. Соловьев даже говорит о наличии в нем какой-то "материи". Без специальных оговорок это напоминает приемы античного и раннепатристического субординационизма. Затем Логос этот по античным образцам трактуется у него двояко, как "внутренний", так и "внешний", "произнесенный". При этом произнесение и вовсе мыслится как акт менее совершенный. Далее мы укажем также и на черты сниженной трактовки Духа Святого, а также и Софии, которая понимается у Вл. Соловьева то как внутрибожественная ипостась, то как область уже твари. Имя "Христос", с которым мы встретимся ниже, тоже содержит в себе представление о некоторого рода низшей действительности, хотя сам Вл. Соловьев, вероятно, ужаснулся бы, если бы ему высказали эту мысль.

Такое учение у Вл. Соловьева, как, например, об его историзме, тоже не содержит в себе отчетливого различения Творца

и твари, так что этот историзм, которым кончается у Вл. Соловьева его "Критика отвлеченных начал", необходимо одновременно расценивать и как божественный, и как космический. Вл. Соловьев здесь уже сбивается на пути пантеизма, которые, вообще говоря, немыслимы без субординационизма, поскольку история есть развитие от низшего к высшему.

Мы не будем входить в подробный анализ элементов пантеизма или субординационизма у Вл. Соловьева. Нам они представляются в конце концов результатом словесного недосмотра у философа. Но так или иначе, а об отношении Вл. Соловьева к оригенизму, только на более глубоких основаниях, рассуждать надо. И проблема эта, вообще говоря, весьма нелегкая.

### 5. *Вл. Соловьев и теософско-гностическая литература*

Если внимательно присматриваться к тем источникам, которые Вл. Соловьев если не прямо использовал, то во всяком случае всегда имел в виду, мы натолкнемся на теософско-гностическую литературу, которая выходила за рамки академических программ, но для изучения которой Вл. Соловьев исхлопотал для себя научную командировку за границу тотчас же после защиты магистерской диссертации и после утверждения его преподавателем Московского университета в 1875г.

В биографических материалах Вл. Соловьева встречаются такие имена, как Парацельс, Яков Беме, Сен Мартен и Сведенборг. Интересно, что даже Л.М. Лопатин об этом философском источнике Вл. Соловьева ничего не говорит. Однако я хорошо знаю, почему об этом Л.М. Лопатин не высказывался. В свои студенческие годы я, специализируясь на философии в Московском университете, должен был по необходимости слушать лекции Л. Лопатина и сдавать ему многочисленные экзамены. Я хорошо знаю, что, несмотря на свою личную близость с Вл. Соловьевым, Л. Лопатин всегда был абстрактно-метафизическим спиритуалистом типа Лотце, Тейхмюллера или Бергсона и всегда избегал не только всякой общественности и политики, не только всякой церковности, но даже и всякого теоретического символизма, который в те годы в России процветал, а в известных кругах был даже модой, и на методах которого я получал тогда свое первоначальное неоплатонически-шеллингианское образование. По причине этой абстрактно-мета-

физической позиции Л. Лопатин принадлежал к тем профессорам университета, которых люди, настроенные более общественно, называли "дикими".

Понятно поэтому, что Л. Лопатин, так глубоко любивший Вл. Соловьева, совсем замалчивал всю эту теософско-оккультную сторону философской эволюции Вл. Соловьева. Что же касается самого Вл. Соловьева, то он потому мало и неохотно говорил об этих источниках своей философии, что в душе у него жила все-таки университетская академическая традиция, и вся эта каббалистика переживалась им в основном как нечто экзотическое. Тем не менее он чувствовал, что его внутренний опыт выходит далеко за пределы университетского академизма и во многом сближается с теософской традицией. Строго говоря, он ни в какой теософии не нуждался, так как мыслил совершенно самостоятельно. Но мы сейчас занимаемся историей русской философии; и раз у Вл. Соловьева все-таки была какая-никакая каббалистически-гностическая и теософско-оккультная тенденция, мы о ней должны сказать, не ограничиваясь только академически признанными Б. Спинозой, И. Кантом, Г. Гегелем, Ф. Шеллингом или А. Шопенгауэром.

Что Вл. Соловьев читал Беме в бытность свою студентом Московской Духовной Академии, установил П.А. Флоренский. О характере теософских занятий Вл. Соловьева и в то же время об его критическом отношении к теософии можно судить из его письма к графине С.А. Толстой (вдове поэта А.К. Толстого). Он пишет: "У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следуют Бему, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бем и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое".

На этом основании можно сказать, что отношение Вл. Соловьева к традиционному оккультизму было глубоко критическим.

Еще более яркую картину отношений Вл. Соловьева к теософско-оккультной традиции можно почерпнуть из следующих его

слов, которые не вошли в собрание его сочинений, но которые С.М. Соловьев-младший на основании перешедших к нему рукописных материалов своего знаменитого дяди передает так:

"Мировой процесс безусловно необходим и целесообразен. Случайность и произвол только в человеческом невежестве. Доселе (до меня) теософические системы, обладавшие духовными основами, не имели истинной идеи мирового процесса: они или совсем игнорировали его (неоплатонизм, Сведенборг), или же допускали в нем элемент случайности и произвола (грехопадение). Каббала, Бэме, и те и другие получали в результате чертей и вечный ад.

С другой стороны, философские системы, имевшие настоящее понятие о мировом процессе как необходимом без всякого произвола, лишены были духовных основ. Поэтому у них процесс являлся или чисто идеальным и даже абстрактно-логическим (Гегель), или же чисто натуральным (эволюционный материализм), некоторые же соединяли идеализм с натурализмом (натурфилософия Шеллинга, система Гартманна), но вследствие отсутствия духовных основ даже эти последние, сравнительно совершенные системы не могли определить истинной цели и значения процесса, ибо цель эта ... духовное божество мира.

В последней своей системе Шеллинг с логическим понятием процесса соединяет некоторое, хотя весьма неполное и довольно спутанное, представление о духовных началах; поэтому и цель процесса получает у него довольно удовлетворительное определение; отсюда же у него вместе с признанием конкретного духовного мира, как у Бэма и Сведенборга, – отсутствие чертей и ада, почему Шеллинг и есть настоящий предтеча вселенской религии. Учения Бэма и Сведенборга суть полное и высшее теософическое выражение старого христианства. Положительная философия Шеллинга есть первый зародыш, слабый и несовершенный, нового христианства или вселенской религии вечного завета.

Каббала и неоплатонизм.
Бэме и Сведенборг.
Шеллинг и я.
Неоплатонизм – Каббала – Закон (Ветхий Завет).
Бэме – Сведенборг – Евангелие (Новый Завет).
Шеллинг – я – Свобода (Вечный Завет).

Приведем также и еще два текста, но на этот раз принадлежащие уже самому С.М. Соловьеву-младшему.

Именно по поводу учения о Софии Вл. Соловьева здесь мы читаем: "Это теоретическое воплощение Софии – развитие современной философии – Яков Бэме, Сведенборг, Шеллинг". Важно еще такое рассуждение С.М. Соловьева-младшего: "Они (т.е. раскольники. – *А.Л.*) отвергали авторитет господствующей церкви во имя своего понимания православного предания. То же делает и Соловьев. Однако его пока не отлучают от Церкви. Но почему это происходит? Не потому ли, что Соловьев развивает свою теософию в духе Бэме и Шеллинга в XIX в., когда в русской Церкви нет не только меча, но и рвения к искоренению заблуждений, а живи и проповедуй Соловьев в XVII в., не сгорел ли бы он на том же костре, на котором погиб Квирин Кульман за те же идеи Бэме, а если бы и не сгорел, то остался ли бы он "во имя любви" в подчинении иерархии, возглавляемой патриархом Иоакимом?!".

По поводу всех этих материалов, характеризующих связь Вл. Соловьева с теософской литературой, необходимо сделать следующие три вывода:

– Во-первых, Вл. Соловьев воспитывался отнюдь не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу, которая стояла в университетах, правда, на втором или на третьем месте, но во многих отношениях оказалась близкой начинающему философу. Глубоко ошибаются те исследователи Вл. Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-оккультную настроенность при построении его собственной философской системы.

– Во-вторых, в такой же мере несомненно и то, что Вл. Соловьев, собственно говоря, совсем не нуждался в изучении этой теософской литературы. Он имел собственный и очень глубокий внутренний опыт, в котором он не только не был ниже всей этой теософской литературы или равен ей, но безусловно превосходил ее, так что, строго говоря, Вл. Соловьев почти ничего из этой литературы не почерпнул.

Свое критическое отношение к гностицизму он ярко выразил в статье "Гностицизм", написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Излагая древние формы гностицизма, Вл. Соловьев ничего не находит в них положительного, но лишь разложение язычества либо незрелое христианство. Свое внимание

он обращает здесь главным образом на гностический дуализм как на языческую пародию христианского учения о Творце и твари, и на дискретность мифологических фигур в гностицизме, игнорируя христианскую сотериологическую нагрузку этих фигур. Как приверженец учения о Софии, Вл. Соловьев, казалось бы, должен был отнестись к гностицизму начала нашей эры более снисходительно и более мягко. Но строго христианская и к тому же строго академическая оценка древнегностических концепций взяла здесь у него верх.

Тем не менее интерес к этой литературе у него все-таки был довольно большой, потому что академические философы, как, например, Спиноза, Кант, Гегель и др., казались ему слишком абстрактными и требовали эмоционально-умозрительного дополнения.

– В-третьих, – и это самое главное – Вл. Соловьеву с самого начала хотелось создать такую философию, в которой логическая и систематическая точность совмещалась бы и с его интимным отношением к бытию. Этому как раз и послужило учение о Софии, которое он взял не просто из античного неоплатонизма, где оно было для него все еще слишком абстрактно, но именно в теософской литературе, разрабатывавшей это учение в теоретическом отношении весьма слабо, но зато претендовавшей на большую логическую обобщенность. Это учение о Софии, возникшее у Вл. Соловьева в самые юные годы, оставалось у него в течение всей его жизни, так что для обозначения специфики его идеализма мы в дальнейшем и будем говорить прямо о софийном идеализме Вл. Соловьева.

### 6. *Вл. Соловьев и Декарт*

Даже в условиях нашего краткого изложения сопоставление Вл. Соловьева с другими философами дает очень много для понимания Вл. Соловьева, и это особенно нужно сказать о Декарте. С этим великим основателем нового европейского рационализма Вл. Соловьев вплотную столкнулся дважды. Первый раз он заговорил о существенной стороне картезианства в своей магистерской диссертации (1874). Второй же раз весьма глубокие и существенные мысли о Декарте были высказаны Вл. Соловьевым в конце его жизни в трактате "Теоретическая философия".

Изображение и оценка картезианства в магистерской диссертации обращают на себя внимание весьма отчетливой постановкой вопроса об исторической значимости Декарта. В средние века, по мнению Вл.Соловьева, человеческому разуму противостоял абсолютный авторитет веры, так что разуму оставалось только бороться за свое существование путем самостоятельного установления истин. В конце средневековья человеческий разум развился настолько глубоко и широко, что уже мог обходиться сам своими собственными средствами. И уже сам достигал того, что раньше давала вера. Но теперь, в эпоху Декарта, положение дела, по Вл. Соловьеву, резко переменилось.

Именно теперь человеческому разуму предстояло овладеть еще новой и небывалой стихией, а именно овладеть природой. Но овладевать природой на основании простых эмпирических наблюдений, с точки зрения Декарта, означало не достичь своей цели; наоборот, предполагалось доразумное существование природы в объективном и абсолютном смысле слова. Поэтому Декарт обратился к анализу человеческого самосознания, а не к эмпирическому изучению природы. Человеческое же самосознание повелительно требовало именно своего собственного приоритета. Можно во всем сомневаться, но нельзя сомневаться в самом этом сомнении, откуда и возникло декартовское "я мыслю, следовательно, я существую". Так Декарт оправдывал приоритет разумного человеческого существования, из которого уже можно было делать выводы и относительно различных форм существования объективной природы. Это и подвергается у Вл.Соловьева историческому анализу без разбора дальнейших весьма интересных исторических деталей картезианства.

Совсем другой метод анализа картезианства мы находим у Вл.Соловьева в его позднейшем труде "Теоретическая философия". Историко-философская точка зрения интересует здесь Вл.Соловьева меньше всего. Он подвергает критике само это картезианское методическое сомнение. В дальнейшем нам еще придется вернуться к этому. Сейчас же для нас важно только отдать себе отчет в самом этом принципе, при помощи которого Вл. Соловьев критикует картезианское методическое сомнение.

По Вл.Соловьеву, теперь оказывается, никакое внутреннее самосознание само по себе ничего не говорит относительно объективности этого самосознания. Если мы сознаем себя существующими, это вовсе еще не значит, что мы действительно существуем.

В состоянии опьянения, гипноза и многих других анормальных явлений мы можем представлять себя кем угодно; но это вовсе не будет значить, что мы действительно являемся теми, кем мы себя в данном случае представляем. Ни о какой самостоятельной субстанции человеческого сознания мы не имеем никакого права говорить на основании только методического сомнения Декарта. Самое большее, мы можем представлять себя в виде некоей "подставки" для разного рода переживаний, действий, мыслей и пр. Каждая человеческая субстанция, как и всякая субстанция вообще, кроме абсолютной субстанции божества, самое большее есть только некоторого рода замысел или некоторого рода заданность, которая еще должна осуществиться, но может также и не осуществиться.

Здесь мы формулируем существенно новый гносеологический вывод, который отнюдь не был безоговорочно свойствен ранним трудам Вл. Соловьева. Вместо абсолютного всеединства, при котором все находится во всем, Вл. Соловьев теперь утверждает, что обычно мыслимые субстанции вовсе не есть субстанции, а только сплошная текучесть. Настоящая же и подлинная субстанция есть божество, которое имеет только замысел для каждой данной субстанции, а вовсе не содержит ее в себе всю целиком. Несомненно, здесь сказалось возросшее в конце жизни Вл. Соловьева чувство ничтожества всей окружающей реальности и ее субстанциальной зависимости от единой и абсолютной субстанции.

Таким образом, картезианское методическое сомнение Вл. Соловьев в конце своей жизни отбрасывает окончательно. И если все существующее для него и продолжает быть бесконечным рядом субстанций, то это субстанции уже совсем в другом смысле. Это только "подставки" для единой и высшей субстанции. Не наше сомнение, т. е. не наше разумное самосознание, заставляет нас признать то, что мы являемся чем-то или кем-то, но самоочевидная уверенность в существовании единой и высшей субстанции. Не трудно заметить, что первоначальное соловьевское учение о всеединстве в сравнении с этой последней концепцией, несомненно, содержит в себе черты пантеизма и оригенистских представлений об эманации.

Так в конце жизни Вл. Соловьев оказался весьма строгим и непреклонным врагом всякого идеализма, построенного на данных внутреннего человеческого самонаблюдения.

В заключение этого раздела необходимо сказать, что если опора на самосознание отвергается Вл. Соловьевым как последняя

гносеологическая инстанция, то, очевидно, та абсолютная истина, которая создает для всего возможность быть субстанцией, более доступна и даже совсем неопровержима. Восприятие этой абсолютной истины сопровождается для нас такой уверенностью и неопровержимостью, что в этом смысле даже человеческий субъект гораздо менее очевиден и достоверен. Абсолютная истина неопровержимо говорит сама за себя. Я еще не знаю, существую ли я сам; но я уже знаю, что существует абсолютная истина, очевидность которой яснее всего. Думается, что если довести эту мысль Вл. Соловьева до конца, то это будет не чем иным, как учением об откровении.

## 7. *Вл. Соловьев и Спиноза*

Уже в своей магистерской диссертации Вл. Соловьев мастерски излагает спинозизм, прекрасно отдавая себе отчет как в его положительных, так и в отрицательных сторонах. Но о Спинозе ему пришлось высказаться уже на закате своей жизни в полемической статье против А.И. Введенского. Мы должны сказать, во-первых, что Спиноза был в свое время настоящей любовью Вл. Соловьева, и, во-вторых, что Вл. Соловьев умел находить в Спинозе то, что мы можем считать подлинно соловьевским достоянием. О своей любви к Спинозе Вл. Соловьев буквально так и пишет: "Признаюсь, что статья А.И. Введенского задела меня за живое сначала из-за Спинозы (который был моею первою любовью в области философии)..." Но что же "своего" Вл. Соловьев находил в Спинозе?

Можно сказать, что на всех этапах своей философской деятельности Вл. Соловьев был жесточайшим противником всяких теорий дурной бесконечности. Всякая вещь имеет для себя причину в другой вещи, другая – в третьей и т. д. до бесконечности. Вот тут-то Спиноза и предстал для Вл. Соловьева как подлинный борец не за дурную, т.е. только потенциальную, но именно за актуальную бесконечность, т.е. за ту причину, которая уже не нуждается для своего объяснения ни в каких других причинах, но является причиной самой себя и всего прочего. Вл. Соловьев пишет: "Божество, как абсолютное, ничем, кроме себя, не обусловлено (оно есть causa sui), и вместе с тем оно все собою обусловливает (оно есть causa omnium). Все существующее имеет

в божестве последнее и окончательное основание своего бытия, свою субстанцию. Это понятие о Боге, как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия Его абсолютности или подлинной божественности ... — эта истина всеединой субстанции, под разными именами исповедовавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами, в согласии с евреями и мусульманами". Вот это учение о всеобщей субстанции, которое мы теперь назвали бы теорией актуальной бесконечности, и есть одинаково и соловьевское и спинозистское.

Нечего и говорить о том, что столь глубокий мыслитель, как Вл. Соловьев, не мог закрыть глаза на разного рода недостатки и даже в подлинном смысле слова логические ошибки в последовательном спинозизме. Вл. Соловьев прекрасно отдает себе отчет и в противоречивости учения Спинозы о множественности вещей, и в наличии у Спинозы механистических элементов, и в большой условности его "геометрического метода", и в отсутствии у Спинозы историзма. Односторонность Спинозы для Вл. Соловьева не подлежит никакому сомнению. Но что в основе бытия лежит актуальная бесконечность и что всякая философия должна увенчиваться учением о causa sui — в этом для Вл. Соловьева никогда не было никакого сомнения и в этой теории Спиноза всегда был для него основой. При этом все отличия соловьевского идеализма от спинозистского настолько ясны, что для нас в настоящую минуту будет совершенно излишним распространяться на эту тему. *

*) Что касается Лейбница, этого третьего корифея ново-европейского рационализма (первыми двумя были Декарт и Спиноза), то у Вл. Соловьева не было о нем никакого специального исследования, а было только краткое изложение в магистерской диссертации. Это обстоятельство делает для нас излишним подробное сопоставление Вл. Соловьева с Лейбницем, тем более, что изложение Лейбница в диссертации не свидетельствует о близости Вл. Соловьева к монадологии Лейбница.

## 8. *Вл. Соловьев и Кант*

Вопрос об отношении Вл. Соловьева к Канту можно было бы решить весьма просто, если бы этому не помешала работа авторитетного неокантианца на рубеже двух столетий, профессора Петербургского университета Александра Введенского. Питая большое уважение к Вл. Соловьеву, А. Введенский именно ради этого и выставляет на первый план якобы кантианские черты Вл. Соловьева. Нам необходимо сказать, что в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант. Так как неокантианцы считали гносеологию основной философской наукой, то и у Вл. Соловьева А. Введенский пытается найти это коренное учение о значимости гносеологии. А так как некоторые черты изолированного понимания гносеологии можно, при известных усилиях, найти у Вл. Соловьева только в статьях под названием "Теоретическая философия", то, по А. Введенскому, и получается, что Вл. Соловьев, отрицая примат гносеологии, всю жизнь только то и делал, что ошибался, и ошибаться перестал лишь за три года до своей кончины.

Действительно, примат гносеологии нигде не выставляется у Вл. Соловьева в каком-нибудь безусловном виде. Для него это было невозможно уже по одному тому, что в неокантианском требовании такого примата заключается грубейшая логическая ошибка petitio principii : проверка истинности знания совершается при помощи все того же познавательного процесса. Главное же в том, что Вл. Соловьев, всегда отдававший большую дань логическому схематизму, никогда не был сторонником основной роли этого схематизма.

В.Ф. Эрн, написавший блестящую статью "Гносеология В.С. Соловьева",* так формулирует исходный принцип философии Вл. Соловьева, являющийся к тому же и свидетельством полной новизны его философии: "Первый после Платона Соловьев делает новое громадное *открытие* в метафизике. В море умопостигаемого света, который безóбразно открылся Платону, Соловьев с величайшею силою прозрения открывает *определенные* ослепительные черты вечной женственности". Какая же была возможна гносеология для такого убежденного и целостного мировосприятия?

---

*) В сборнике "Владимир Соловьев", изд. Путь, М. 1911.

Если же подойти к делу формально, то некоторого рода гносеологию, отнюдь, конечно, не кантианскую, у Вл. Соловьева можно было находить на каждом шагу. Выше мы видели, например, что он критикует всякий безоговорочный эмпиризм. Разве это не гносеология? Вл. Соловьев критикует также и безоговорочный рационализм. Разве это не гносеология? Критика всякого бытового христианского мировоззрения разве возможна была у Вл. Соловьева без самого напряженного внимания к философским проблемам знания и религии? В связи с этим В.Ф. Эрн совершенно правильно пишет: "В написанном о гносеологических вопросах у Соловьева несомненно есть *"внутренний тон", "высота и свобода мысли",* и притом в такой мере, что гносеология Соловьева должна занять почетное место не только на бойком гносеологическом рынке современности, но и в сокровищнице философских прозрений всех времен и эпох". Но это не была гносеология Канта, поскольку Кант – субъективный идеалист, а Вл. Соловьев является убежденным объективным идеалистом.

Вместе с тем, однако, нельзя думать, что в статьях "Теоретическая философия" у Вл. Соловьева не было ничего нового. В основном онтологизм Вл. Соловьева оставался здесь незыблемым. Но теперь ему захотелось построить такую онтологию, которая не была бы так сильно и глубоко связана с характерной для его прежних работ склонностью к чрезмерному схематизму. Такая категория, как, например, категория субстанции, имела раньше для Вл. Соловьева иной раз чересчур логически-неподвижный характер. Теперь же он дал эту категорию в ее конкретном эмпирическом развитии, не отрицая самих субстанций, но пока признавая их лишь некоторого рода заданностями для ищущего философа. По А. Введенскому выходило, что Вл. Соловьев в конце своей жизни стал отрицать конкретность всяких субстанций и сводить их только на отвлеченно-гносеологические принципы. Но такая оценка последнего периода творчества Вл. Соловьева является безусловным искажением намерений философа, не говоря уже о том, что Бог и в этот период философии Вл. Соловьева трактуется им как универсальная субстанция. Такой субстанцией, хотя и не всегда отвлеченно данной и конкретно познаваемой, является, например, и человеческое "я". Вл. Соловьев писал: "Я должен прежде всего заявить, что и теперь, как и прежде, я имею твердую уверенность в собственном своем существовании, а равно в существовании всех обоего пола лиц, входящих и даже не входящих в перепись

народонаселения различных стран". Таким образом, если какая-нибудь новизна или какой-нибудь перелом и нашли для себя место в этих последних философских работах Вл. Соловьева, то это было только намерением избегать приема прежнего логического схематизма и стремлением понимать каждую логическую категорию жизненно.

В.Ф. Эрн пишет о переломе в конце жизни Вл. Соловьева: "Перелом состоит в том, что с творческой силой Соловьев вдруг ощутил дурную *схематичность* прежних своих философем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал *трагизм* и *катастрофичность* истории".

Чтобы дать общую характеристику антикантианской гносеологии Вл. Соловьева, мы предложили бы следующее рассуждение В.Ф. Эрна: "Соловьев, употребляя его терминологию, постиг в Египте живую и существенно личную *идею мира, идею вселенной*, и только этим постижением обосновывается все философское *творчество* Соловьева, которое есть не что иное, как *воплощение* в грубом и косном материале новой философии – его основной интуиции, о живой идее и живом смысле всего существующего".

Наконец, если иметь в виду, что в последний год жизни Вл. Соловьева им были написаны "Три разговора", то можно с полной уверенностью сказать, что вовсе не гносеология Канта была последним интересом Вл. Соловьева, но учение о зле, которое к тому же повелительно заставляло философа говорить об этом не в виде философских схем (это он умел делать хорошо и раньше), но в виде потрясающих картин мировой катастрофы. После этого только упрямая слепота и неподвижный догматизм мысли может находить в философском творчестве Вл. Соловьева, и в раннем, и в среднем, и в позднем, хоть какие-нибудь намеки на кантианские симпатии. Конечно, по Вл. Соловьеву, наука и вообще знание возможно только потому, что слепая текучая чувственность оформляется априорными формами рассудка. Но все дело в том и заключается, что априорные формы рассудка трактуются у Канта как исключительное достояние человеческого субъекта, а у Вл. Соловьева они являются объективно существующими идеями. Конечно, вещи в себе существуют и у Канта, и у Вл. Соловьева. Но у Канта они остаются навеки непознаваемыми, у Вл. Соловьева они изливаются в конкретный чувственный опыт человека и его

оформляют. Поэтому Кант – метафизический дуалист, Вл. Соловьев же – строжайший диалектический монист. Также и сфера разума привлекается и у Канта, и у Вл. Соловьева ради учения о полноте человеческого знания. Но опять-таки у Канта идея разума не имеет для себя никакой объективной интуитивной предметности; и потому разум, по Канту, распадается на противоречия и имеется целая наука, которая разоблачает эти противоречия разума, которую Кант называет диалектикой и ее основную функцию видит в том, что она является "разоблачительницей иллюзий". У Вл. Соловьева здесь все наоборот. Разум у него действительно требуется для завершения и полноты знания, но идеи этого разума даются человеку интуитивно, так что возможная здесь диалектика только открывает человеку сферу высшего познания.

Если иметь в виду эту нашу кратчайшую характеристику расхождения Вл. Соловьева с Кантом, то никакие соловьевские совпадения с Кантом не будут перекрывать той дуалистической бездны, которая разделяет обоих философов.

### 9. *Вл. Соловьев и Шеллинг*

Преувеличивать шеллингианские заимствования Вл. Соловьева не приходится. Это вовсе не означает, что у Вл. Соловьева не было никаких совпадений с Шеллингом. Это означает только то, что эти совпадения вырастали у Вл. Соловьева органически и самостоятельно и что они были почти всегда результатом его собственного философского творчества.

Что же шеллингианского можно найти у Вл. Соловьева? Несомненно, общей у обоих мыслителей была высокая оценка человеческого разума, его онтологическая значимость и, в противоположность Канту, его интуитивная, а часто, даже можно сказать, художественная насыщенность. Конечно, никаких разговоров о дуализме субъекта и объекта, о противоположности вещи в себе и явления, а также о диалектике только как о "разоблачительнице иллюзий" ни у Вл. Соловьева, ни у Шеллинга не может и возникнуть. Обоих мыслителей глубочайшим образом объединяет борьба с абстрактным рационализмом и с формально-логической метафизикой. Сказать, что здесь у Вл. Соловьева было какое-то прямое заимствование у Шеллинга, никак нельзя: до того учение об интуитивном разуме было для Вл. Соловьева самой глубокой философской потребностью.

Можно говорить и о многих других точках соприкосновения между философскими концепциями обоих мыслителей. В первую очередь нам хотелось бы отметить, что на путях борьбы с дуализмом субъекта и объекта оба мыслителя испытывали глубочайшую потребность выйти за пределы субъекта и объекта и формулировать нечто более важное, способное объединить в себе и субъект и объект. Подобного рода тенденция у Шеллинга очень сильна, но, как мы видели выше, Вл. Соловьев прямо учит о "положительном ничто", которое, будучи выше всех субъектов и объектов, по этому самому и не допускает для себя никакой предикации. Такая концепция, конечно, могла быть навеяна Шеллингом; и воздействие Шеллинга на Вл. Соловьева в данном случае даже более вероятно, чем воздействие неоплатоников или Оригена. Повторяем, однако, ни о каком прямом заимствовании у Шеллинга не может идти и речи.

Может быть, Шеллинг имел значение для Вл. Соловьева в смысле высокой онтологической и гносеологической значимости искусства. Но у Шеллинга это превознесение искусства носит чисто романтический характер, чего нельзя сказать о Вл. Соловьеве, дававшем в "Критике отвлеченных начал" по преимуществу категориально-логическое построение теории искусства.

О прямом расхождении Вл. Соловьева с Шеллингом тоже сказать необходимо. Так, мимо Соловьева прошел весь натурфилософский период Шеллинга. Ко времени Соловьева после натурфилософии Шеллинга прошло целое столетие, так что натурфилософские работы Шеллинга 90-х годов XVIII в., конечно, были для Вл. Соловьева чем-то весьма устаревшим. Нечто шеллингианское можно находить в позднейшей работе Вл. Соловьева "Красота в природе" (1889).

Необходимо отметить, что и последний период творчества Шеллинга, когда он создавал свою четырехтомную "Философию мифологии и откровения", тоже прошел мимо Вл. Соловьева. Термином "миф" Вл. Соловьев даже совсем не пользуется. У Вл. Соловьева была собственная "философия мифологии и откровения", которая с Шеллингом не имела ничего общего. Читатель может найти ее в работах Вл. Соловьева "Чтения о Богочеловечестве" (1877-1881) и "Духовные основы жизни" (1882-1884). И вообще необходимо сказать, что Вл. Соловьев с начала и до конца ориентировался на христианское богословие, и особенно на православие, в то время как Шеллинг в своих философских устремлениях навсегда остался антицерковным протестантом.

## *10. Вл. Соловьев и Гегель*

Насколько Вл. Соловьев глубоко разбирался в Гегеле, видно по его блестящей статье "Гегель" в Словаре Брокгауза и Ефрона. Приведем начало этой статьи: "Гегель может быть назван философом по преимуществу, ибо из всех философов только для него одного философия была все. У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление. Прочие философы подчиняли свое умозрение независимому от него объекту; для одних этот объект был Бог, для других – природа. Для Гегеля, напротив, сам Бог был лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства; на природу же в ее эмпирических явлениях Гегель смотрел как на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики". Если выразить кратчайшей формулой, что такое Гегель, то, кажется, лучше и не скажешь, чем это сказал здесь Вл. Соловьев.

Это делает соловьевскую критику гегельянства весьма интересным предметом для исследования. Гегель настолько труден для усвоения, что подавляющее большинство критиков Гегеля критикуют его без всякого проникновения в сущность того, что Гегель мыслил и писал. Вл. Соловьев относится к тому небольшому числу знатоков Гегеля, которые не только глубоко его понимают, но находят необходимым в то же самое время и весьма существенно его критиковать.

В своей магистерской диссертации Вл. Соловьев хорошо понимает, что Гегель является вершиной европейского рационализма. И мы впали бы в большое заблуждение, если бы стали думать, что Вл. Соловьев не имеет никакого вкуса к построению философии как понятийной системы. При изложении трактата "Философские основы цельного знания" мы сможем убедиться в огромной склонности Вл. Соловьева к построению категорий и к установлению их тончайшей системы. Многие даже критикуют раннего Вл. Соловьева за его слишком большой схематизм и злоупотребление голыми абстракциями. И действительно, эта приверженность раннего Вл. Соловьева к установлению категориальной системы, безусловно, роднит его с Гегелем; может быть, в этом отношении Вл. Соловьев действительно многому поучился у Гегеля.

Далее, Вл. Соловьев также весьма глубоко воспринимает и движение понятия, его становление, его постепенное самораскрытие. Более того, он не только понял сущность гегелевской триады, но и сам постоянно пользовался ею в своих рассуждениях. Это число "три" настолько оказалось привычным Вл. Соловьеву, что он его весьма часто употреблял даже и не в смысле диалектики, а в смысле просто обыкновенной системы рассуждения или рассказа. У него мы находим стихотворения под названиями "Три свидания" или "Три подвига". Большое сочинение последнего периода называется "Три разговора". Но, может быть, еще более существенным является то, что свое развитие категорий Вл. Соловьев мыслит по гегелевской манере исторически. В магистерской диссертации отдельные философские направления ни в каком случае не выступают в виде простого перечисления или в виде какой-нибудь формально-логической классификации. У Вл. Соловьева закономерно и последовательно развивается средневековая философия. То же самое происходит и в философии Нового времени. Каждое философское направление, будучи односторонностью, обязательно требует своего законченного перехода на другую ступень, где закономерным образом зарождается и новое направление философии. Так философия Нового времени постепенно исчерпывает себя и приходит к самоотрицанию, так что позитивизм является для Вл. Соловьева такой же исторической необходимостью, какими были в свое время рационализм, эмпиризм и немецкий идеализм.

Наконец, и все соловьевское построение мировой истории несомненно навеяно гегелевскими схемами, хотя по своему содержанию схемы эти не имеют ничего общего с Гегелем. Когда Вл. Соловьев говорил о бесчеловечном божестве на Востоке и о безбожном человечестве на Западе, то подобного рода противопоставления наверняка идут от Гегеля.

Таким образом, о существенном сближении Вл. Соловьева с Гегелем говорить можно и нужно. Однако тут же необходимо констатировать и огромное расхождение обоих мыслителей, доходившее до прямых враждебных чувств Вл. Соловьева к гегельянству.

Первое, что бросается здесь в глаза, – это несводимость соловьевского бытия только к одному понятию. У Гегеля нет ничего, кроме понятий и их постепенного исторического самораскрытия. Мы уже знаем, что в своем учении о всеединстве Вл. Соловьев

постулирует признание такого сущего, которое охватывает все существующее и потому никак не определяется отдельными моментами действительности. Чтобы все было действительно всем, необходимо отказаться от приписывания ему какого-нибудь отдельного предиката. А отсюда, как это мы хорошо знаем, и возникло у Вл. Соловьева учение о "положительном ничто", которое уже выше всякого понятия. Здесь непроходимая пропасть между соловьевской философией и гегелевской. Для Вл. Соловьева каждая вещь необходимым образом есть некоторого рода понятие. Однако она вовсе не только понятие. Поэтому сказать, что все бытие и вся действительность есть только мышление, – это значит совсем не понимать того, к чему стремился Вл. Соловьев. Даже и абсолютное мышление его вовсе не устраивало. У Гегеля абсолютный дух мыслит логическими категориями, которые и характеризуют собою всю реальную действительность. Получается так, что абсолютный дух есть какой-то профессор чистой логики, который умеет очень хорошо и точно мыслить, и больше ничего не нужно для действительности. Но такого рода понятийная действительность вызывала у Вл. Соловьева только резко отрицательное отношение.

Полагая, что никакая вещь не существует без понятия о ней, Вл. Соловьев в течение всей своей жизни был непримиримым врагом панлогизма и всякого логицизма. Несмотря на свои симпатии к чистому мышлению, Вл. Соловьев навсегда остался непримиримым врагом чисто мыслительного рационализма. Будучи создателем философии всеединства и связанного с этой последней органицизма, Вл. Соловьев ни в каком случае не мог допустить, как то делал Гегель, чтобы вся действительность в своем конечном развитии пришла к философии и на ней остановилась. Конкретные периоды исторического саморазвития мирового мышления в той форме, как это было у Гегеля, тоже не устраивали Вл. Соловьева. Ему казалось смехотворным, что абсолютный дух нашел свое завершение в прусской монархии. Противопоставлять Запад и Восток по-гегелевски – такая тенденция у Вл. Соловьева была. Вл. Соловьев считал, что подлинный синтез восточной и западной односторонностей совершается в России и что подлинным синтезом всех исторических противоречий будет Россия как вместилище вселенской церкви.

Мы можем резюмировать соловьевскую критику гегелевского обожествления понятия следующими словами Вл. Соловьева: "Ге-

гель утверждает, во-первых, что всякая данная действительность безусловно определяется логическими категориями, а во-вторых, что сами эти категории суть диалектическое саморазвитие понятия как такого или чистого понятия самого по себе. Но понятие само по себе, без определенного содержания есть пустое слово, и саморазвитие такого понятия было бы постоянным творчеством из ничего. Вследствие этого логика Гегеля, при всей глубокой формальной истинности частных своих дедукций и переходов, в целом лишена всякого реального значения, всякого действительного содержания, есть мышление, в котором ничего не мыслится".

Вопрос об отношении Вл. Соловьева к Гегелю — это весьма запутанный вопрос, если иметь в виду соответствующие весьма разнообразные и пестрые тексты из Вл. Соловьева. Здесь можно указать на важное замечание Вл. Соловьева о Гегеле в целом. Кроме того, начало изучения этого вопроса у нас уже положено в работе А. Н. Голубева.

### *11. Вл. Соловьев и О. Конт*

Историко-философский и диалектический переход от Гегеля к позитивизму дан у Вл. Соловьева безупречно. В самом деле, гегелевское понятие решительно все в себе поглотило и все превратило только в чистую мыслимость. Но тогда вполне естественной является реакция на такое всепоглощающее понятие и проповедь действительности не на основе анализа понятий, а на основе анализа данных чувственности. Позитивизм — прямая противоположность гегельянству, и его генетическая характеристика у Вл. Соловьева отличается большой ясностью.

Однако с Контом дело обстоит не так просто. Вл. Соловьев, во-первых, написал ценную статью о Конте в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Эта статья богата не просто общими сведениями о Конте, но и увлекательной картиной контовских позитивистских утопий. Так как сам Конт страдал острым психическим заболеванием, то эта его утопия полна самых разнообразных курьезов, способных создать только потешное настроение у читателя. Все это изложено у Вл. Соловьева очень подробно и внимательно, так что не может не представить большого исторического интереса. Во-вторых же, в последние годы своей жизни Вл. Соловьев опять вернулся к изложению Конта, но на этот

раз уже в положительном плане контовской концепции истории человечества.

В 1898 г. Петербургское философское общество отмечало столетие со дня рождения О. Конта, и в связи с этим Вл. Соловьев прочитал о нем блестящий доклад, необычайно характерный для специфики соловьевского идеализма. Стоит только привести хотя бы название этого доклада: "Идея человечества у Августа Конта".

Отношение Вл. Соловьева к позитивизму заслуживает особого внимания. В самом общем смысле слова это отношение, безусловно, отрицательное, как это мы находили еще в магистерской диссертации философа (1874). Но вот в 1898 г., признавая свою прежнюю критику позитивизма совершенно правильной, он высоко ценит его в сравнении с вульгарными материалистами. О. Конт не принимает никакой материалистической метафизики, а просто говорит о необходимости изучать только явления. И в этом смысле, по мнению Вл. Соловьева, Конт совершенно прав. Он не прав только в том отношении, что не подвергает анализу самое это явление и относится к нему слишком наивно.

Но все-таки для добросовестной критики Вл. Соловьева весьма характерно, что выше О. Конта он ставит знаменитого Канта. Черты субъективизма и дуализма у Канта ему, конечно, чужды. Но то, что Кант хочет обосновать науку на основе анализа чувственно понимаемого явления, это Вл. Соловьеву очень близко и дорого, так что лозунг "от Конта к Канту" для него звучит вовсе не регрессивно, а вполне прогрессивно.

Несмотря на это, учение Конта о человечестве Вл. Соловьев считает весьма ценным и аналогизирует его с подлинными христианскими теориями, несмотря на атеизм Конта. Вероятно, во всей истории философии Вл. Соловьев был единственным идеалистом, который нашел положительными некоторые идеи основателя европейского позитивизма, "зерно великой истины".

Возвращаясь к историко-философским конструкциям магистерской диссертации Вл. Соловьева, мы должны указать еще на одну ступень европейской философии, а именно на А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. Дело в том, что кроме позитивизма необходимо представлять себе другую, еще более резкую противоположность гегельянству. А именно, если гегелевское понятие есть торжество мировой логики, то можно себе представить и полное отсутствие такой мировой логики. А это и будет бессмысленная, безумная

и даже вообще бессознательная мировая воля. Вл. Соловьев имеет в виду прежде всего нигилизм Шопенгауэра. И этот нигилизм тоже закономерное детище европейской философии, построенной на гипостазировании отвлеченных понятий. Скажем несколько слов о Шопенгауэре и Э. Гартмане.

### *12. Вл. Соловьев и А. Шопенгауэр*

Вл. Соловьев увлекался Шопенгауэром, но это увлечение, во-первых, относится только к раннему Вл. Соловьеву и, во-вторых, было весьма непродолжительно. Однако вопрос об отношении Вл. Соловьева к Шопенгауэру имеет достаточно большое значение для понимания русского философа.

Прежде всего обращает на себя внимание глубокое и тонкое понимание Вл. Соловьевым всего творчества Шопенгауэра, хотя, как мы увидим ниже, Вл. Соловьев был отнюдь не всегда прав в своей оценке ведущих концепций у Шопенгауэра. Сведение всего на волю и представления является у Шопенгауэра, как правильно думает Вл. Соловьев, только результатом непосредственного опыта: если вообще есть познание чего-нибудь, то это значит, что у познания есть собственный предмет, а этот предмет и есть представление. Но представление относится к внешнему миру, а гораздо прямее наш внутренний опыт, гласящий о примате хотения или воли. Представление есть внешняя сторона действительности, воля же есть ее внутренняя сторона, потому воля и есть нечто первичное. Значит, и само бытие, по Шопенгауэру, есть не что иное, как воля с внутренней стороны и представление как внешняя сторона.

Это изложение философии Шопенгауэра у Вл. Соловьева можно считать вполне элементарным. Но вот что никак не элементарно, так это понимание им шопенгауэровской воли как гипостазированной абстракции, подобной и всем вообще гипостазированным абстракциям в истории новой философии. В установлении этих абстракций Вл. Соловьев совершенно беспощаден. Вместо того чтобы гласить об истине сразу и целиком, философы всегда хватались за какой-нибудь ее отдельный момент, отрывали этот момент от целого и приписывали ему абсолютное бытие, т. е. гипостазировали. Вся средневековая философия, по мнению Вл. Соловьева, только и состояла из гипостазирования то одного, то другого момента истины и абсолютизировала эти односторонние абстракции, тем

самым превращая их в нечто мертвое. Эта абстрактная методология, по мнению Вл. Соловьева, не изменилась и в Новое время. Картезианское учение о разуме или английское эмпирическое учение о примате чувственности – все это является только абсолютизированием той или иной односторонности. Так было у Канта, и так было у Гегеля. Гегель – это вершина европейского рационализма, но он оперировал только абстрактными категориями, что тоже было односторонностью, поскольку бытие содержит в себе категории, но само по себе вовсе не есть только категория разума. Такое понимание европейской философии, когда Вл. Соловьев переходит к Шопенгауэру, становится во многих отношениях чем-то эффектным.

В самом деле, бессознательная воля Шопенгауэра является прямой противоположностью гегелевскому понятию. Последнее и разумно, и закономерно, и вселяет в каждого размышляющего философа неопровержимый и очевиднейший оптимизм. У Шопенгауэра все наоборот, и его бессознательная воля неразумна, бесцельна и способна вселять в людей только беспросветный пессимизм. Казалось бы, между Шопенгауэром и Гегелем совершенно нет ни одной точки соприкосновения, но вот Вл. Соловьев доказывает, что бессознательная воля Шопенгауэра есть тоже гипостазированная абстракция, поскольку в ней абсолютизируется всего только один момент истины и жизни. Вл. Соловьев в этой критике Шопенгауэра не только беспощаден, но и вполне прав, поскольку и с нашей точки зрения воля не хуже и не лучше представления; ее понятия тоже не хуже и не лучше стихийной устремленности.

Однако здесь приходится нам также и кое в чем возразить Вл. Соловьеву. Философ считает, что если воля есть нечто стихийное и бессмысленное, то она ничего не может породить из себя разумного и осмысленного. Будучи заклятым врагом Гегеля и его диалектики, Шопенгауэр здесь действительно впадает в неразрешимое противоречие и не умеет преодолеть этого противоречия диалектически. Это и дает повод Вл. Соловьеву тоже проходить мимо той очевидной диалектики, которая у Шопенгауэра невольно возникала при переходе от бессознательной и неразумной воли к ее сознательным и разумным порождениям. Но если не признавать такой диалектики, то в таком случае и сам Вл. Соловьев не имел бы права говорить о "положительном ничто", которое выше всего разумного и оформленного.

Едва ли также можно считать правильной ту критику Шопенгауэра у Вл. Соловьева, согласно которой воля, будучи ничем, может и породить из себя тоже ничто, небытие. Вл. Соловьев обвиняет Шопенгауэра ни больше ни меньше как в абсолютном нигилизме. С точки зрения формального метода Вл. Соловьев допускает здесь огромное преувеличение, но, кажется, он во многом прав, если мы будем обращать внимание не на скрытую шопенгауэровскую диалектику, но на само содержание бытийного первопринципа, который проповедуется у Шопенгауэра.

В частности, Вл. Соловьев совсем не учел концепцию мира идей у Шопенгауэра. Правда, в таком частом непонимании Шопенгауэра приходится винить самого же Шопенгауэра. Под своим термином "представление" Шопенгауэр понимал по крайней мере три разных предмета. С одной стороны, это у него обычный общечеловеческий феномен, который не требует для себя никакой теории. С другой стороны, Шопенгауэр понимает "представление" вполне кантиански, т. е. как субъективный человеческий процесс, не имеющий никакого отношения к объективному миру. Но, в-третьих, – и это самое главное – мир представления является у Шопенгауэра не чем иным, как платоновским миром идей, разумных, прекрасных и вечных. Вот эту платоническую концепцию мира идей Вл. Соловьев и не рассмотрел у Шопенгауэра. И если бы он это увидел, то он должен был бы сказать, что освобождение от воли у Шопенгауэра не есть уход в небытие, но погружение в чистый мировой интеллект, в художественное и уже ни в чем не заинтересованное наслаждение. Вся эта сторона шопенгауэровской философии целиком прошла мимо Вл. Соловьева. И вообще, свои заключения о Шопенгауэре Вл. Соловьев строит больше на основании трактата Шопенгауэра "О четверояком корне достаточного основания", чем на основании главного труда Шопенгауэра.

Очевидно, самым главным пунктом в понимании Шопенгауэра Вл. Соловьевым является историко-философский анализ бессознательной воли как типичной для всего Запада гипостазированной абстракции.

### *13. Вл. Соловьев и Э. Гартман*

Совсем другую картину представляет собою в изложении Вл. Соловьева философия Гартмана. Главной особенностью этого изложения является то, что Вл. Соловьев отнюдь не сближает

Гартмана с Шопенгауэром в такой мере, как это делается обычно. Если философия Шопенгауэра является у Вл. Соловьева принципиальным нигилизмом, то у Гартмана он, наоборот, находит такие черты, которые позволяют нам констатировать здесь некоторые моменты выхода из общеевропейского гипостазированно-абстрактного тупика. В этом отношении Вл. Соловьев даже чересчур увлекается. Все же, однако, расхождение Гартмана с Шопенгауэром, как оно представлено у Вл. Соловьева, оказывается огромным. Еще надо сказать и то, что изложение философии Гартмана дается у Вл. Соловьева в необычайно отчетливой форме. Все предыдущие указанные им философы вообще излагаются в диссертации чрезвычайно просто и ясно. Но Гартман изложен у Вл. Соловьева прямо в виде отдельных тезисов: шести положительных и семи отрицательных. Эти тезисы имеют одну цель. Вл. Соловьев хочет сказать, что Гартман пытается выйти из указанного европейского тупика, для чего ему необходимо трактовать понимание бессознательной воли у Гартмана как более содержательный, более синтетический и более целостный принцип. Так, бессознательное сохраняет организм, создает в нем необходимые жизненные инстинкты, помогает мышлению, наделяет человека чувством красоты и художественным творчеством. Отрицательные (в логическом смысле) черты бессознательного у Гартмана тоже очень важны. Сейчас оно не страдает (как это было у Шопенгауэра), не прерывает своей деятельности, не имеет чувственной формы, не нуждается во времени, не заблуждается, не имеет памяти, всегда одинаково совершенно, все содержит в себе в одном мгновении и объединяет в себе волю и представление в одном и нераздельном целом.

Изобразивши Гартмана в таком синтетическом виде, Вл. Соловьев склонен находить в нем выход из западноевропейского тупика и попытку строить философию цельного духа. Вл. Соловьев пишет: "Истинность Гартмановской практической философии заключается, во-первых, в признании того, что *высшее благо, последняя цель жизни не содержится в пределах данной действительности, в мире конечной реальности,* а, напротив, *достигается только через уничтожение этого мира,* и, во-вторых, в признании, что эта последняя цель достижима не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ, так что это достижение *необходимо обусловлено ходом всеобщего мирового развития.* Истинность обоих этих положений прямо вытекает из доказанной истинности основного метафизического принципа, по

которому истинно-сущим, абсолютным первоначалом и концом всего существующего утверждается *всеединый дух*... Ясно также, что раз абсолютным началом признан всецельный, конкретный дух, полагающий всякую действительность, то необходимо признать, что все происходящее – мировой процесс – есть проявление того же духа, а следовательно, и конец этого процесса – уничтожение существующего мира в его *исключительной* реальности – полагается необходимо тем же всеединым духом, а следовательно, уже по одному этому достижение последней цели не может иметь того субъективного значения, с каким оно является у Шопенгауэра".

Подобного рода заключения Вл. Соловьева о Гартмане свидетельствуют не столько о значении Гартмана в буквальном смысле слова, сколько о тех выводах, которые делает из Гартмана сам Вл. Соловьев. Тенденция противополагать Гартмана Шопенгауэру проводится у Вл. Соловьева правильно. Однако уже и на магистерской защите Вл. Соловьеву говорили о недостаточности философии Гартмана для построения теории конкретного и всеедино-целостного духа. Мы имеем дело с развитием идей, для которого у Гартмана имеются некоторые материалы, но которое свойственно скорее самому Вл. Соловьеву, чем Гартману.

А.Ф. ЛОСЕВ

## ОБ ОТЦЕ ПАВЛЕ ФЛОРЕНСКОМ

**(Из беседы с П.В. Флоренским, январь 1988 г.)** *

*П.В. Флоренский:*

– Алексей Федорович, для начала хотел бы зачитать Вам Ваше суждение о Павле Александровиче, которое было высказано Вами в 1970г. при обсуждении статьи о Флоренском для Философской Энциклопедии:

"Флоренский – явление сложное, и подвести его под какую-то рубрику, особенно соловьевцев, нельзя. "Диэлектрика" – это не второстепенная книга, хотя может быть ее содержание и не имеет прямого отношения к Энциклопедии. Это – важнейший документ как эволюции мировоззрения одного человека, так и эволюции всего общества в послереволюционные годы. П.А. Флоренский, сам будучи сыном инженера, получил физико-техническое образование, стал известным как философ-идеалист, но последнюю часть своей жизни посвятил положительной работе в советских учреждениях. Это явление не второстепенное. Эти годы – годы переворота. В 20-е годы происходил несомненный сумбур: революция произошла, но не сразу мы стали такими, какими мы являемся сейчас. Многие оказались по ту сторону. Среди деятелей культуры и искусства был разнобой, далеко не все полностью приняли происходящее. И то, что среди этого был Флоренский, сыграло свою большую роль".

Алексей Федорович, прошу Вас сказать, в связи с предстоящей конференцией, хотя бы несколько слов о Павле Александровиче. Прошу Вас что-то добавить к той давней характеристике, которую только что зачитал. Можно ли говорить о том, что взгляды Флоренского претерпели некую эволюцию?

---

*) По магнитофонной записи.

*А. Ф. Лосев:*

– Нет, так говорить нельзя.

*П. В. Флоренский:*

– То есть он был всегда тот же человек и философ, с которым Вы начали знакомство, и оставался им до последних лет жизни.

*А. Л.* – Несомненно.

*П. Ф.* – А почему его загоняют в ячейку соловьевцев? Для классификации или тут все же есть основания...

*А. Л.* – В конце концов он, конечно, ученик Соловьева. При этом я скажу вещь, которая для поклонников П. А. Флоренского будет не очень приятной.Учение о Софии впервые сформулировано Соловьевым. Мало того, он даже указал на ту икону, очень древнюю (первых веков российского православия), где изображена сама София и которую в дальнейшем отец Павел приводит и анализирует в своей знаменитой книге. Об этой софийной концепции до Флоренского, кроме Владимира Соловьева, никто серьезно у нас не писал. Поэтому тот, кто впервые изучает православную концепцию Софии, должен ссылаться сначала на Соловьева, а затем уже на Флоренского.

*П. Ф.* – Алексей Федорович, ко мне приходил один математик. На основании квантовой механики он пытался мне объяснить, что представима конструкция мнимости этого мира и того. Причем он даже не знает подобных рассуждений из "Иконостаса" у деда о встречном движении миров этого и того, но допускает, что такое движение есть, и таким образом, будущее предсказуемо и настоящее детерминировано будущим. Все это, утверждает он, доказывается на основании современных физики и математики.

*А. Л.* – Я бы сказал, что у отца Павла тут действительно огромное открытие, которое чуждо математикам. Ведь математики, в известном смысле, формалисты. Они обычно изучали число как число и не пытались применять его к характеристике самой структуры пространства. Но когда стали применять, то оказалось, что типов пространства очень много. Тут и принцип относительности появился, и переворот пошел. Правда, принцип относительности многие математики не принимали, хотя теперь он вошел в учебники.

Отец Павел рассматривает коэффициент Лоренца. По нему видна зависимость объема тела от его движения. Этот коэффи-

циент вычисляется по формуле: $\sqrt{1 - V^2 / C^2}$, где $V$ – скорость данного тела, а $C$ – скорость света.

Так если допустить скорость, равную свету, то в этот момент объем тела исчезает. Единица минус единица, то есть ничто, и все это находится под знаком радикала. Это значит, что количество, умноженное на нуль дает нуль. Таким образом, математически доказана размерность тела равная нулю, если оно движется со скоростью света.

Далее, отец Павел говорит: а если тело движется со скоростью большей, чем скорость света? Тогда-то что получается?! Согласно этой формуле, получится не единица, не нуль вместо подкоренного количества, а мнимая величина. Таким образом, когда тело движется со скоростью большей света, оно получает мнимую величину, то есть становится идеей, не имеющей объема. Читай внимательно работу о. Павла "Мнимости в геометрии", – там у него целое рассуждение. Она ведь недавно переиздана в ФРГ и у меня есть. И все же, я знал хороших математиков, которые дрожали от ненависти при чтении этих страниц. Хотя Флоренский там говорит, что он советовался со своим университетским товарищем Николаем Николаевичем Лузиным, они вместе в 1902г. закончили математический факультет, товарищи по учебе. Так вот тот, пишет Флоренский, прочитал и одобрил.

Но я близко знал учителя академика Лузина. Это Д.Ф. Егоров, математик с мировым именем. Так вот он нервно и отрицательно относился к этим умозаключениям. Когда я с ним беседовал, – а он всегда был корректный человек, джентльмен, – при упоминании об этом рассуждении он терял самообладание и говорил: "это все студенческие догадки".

Я возражал: но если даже это и студенческие всего лишь догадки, то разве они не имеют значения?

– Имеют, – отвечал он резко, – но печатать их нельзя.

Но и сегодня, если говорить о том, что при известных допустимых условиях число в своем материальном воплощении превращается в нуль, или – превращается в идею... Это, знаешь ли, мало кто способен понять и таким образом мыслить.

Потом начались крутые времена, Флоренский исчез. Так гениальное открытие отца Павла осталось в тени.

Но вот теперь, вот теперь же гласность. В период гласности посмотрим. Пока приятия полного нет, но это имя начинает подни-

маться. И я рад несказанно тому, что уже всерьез идет разговор об издании сочинений Павла Флоренского.

*П. Ф.* – Алексей Федорович, но все-таки, как Вы рассматриваете творческое наследие Павла Александровича?

*А. Л.* – Я рассматриваю философию П. А. Флоренского как переходной период между старым и новым. Ибо здесь присутствует из старого самое существенное и из нового самое существенное. И все это обобщено в одном человеке.

*П. Ф.* – А под старым Вы понимаете обыкновенный классический идеализм? Вроде платоновского?..

*А. Л.* – Какой хотите, и не только платоновский... Когда идея – одно, а вещь – другое. И они разное собой представляют и разные отношения между теми и другими наблюдаются, в том числе и их взаимный переход.

*П. Ф.* – То есть это две области...

*А. Л.* – А *новое* мышление совсем иное. Оно заключается в том, что, прежде всего, не мыслится идея без материи, но и материя без идеи тоже не мыслится. Вот в чем суть вопроса.

Почему у о. Павла такие вот гениальные догадки насчет коэффициента Лоренца?! Потому что он понял, что пространство сжимаемо и расширяемо, что оно имеет разную структуру.

Эйнштейн чем прославился? Там, на Западе, он тоже ведь не сразу получил признание. Дело в том, что аномалия в движении Меркурия вокруг Солнца оставалась необъясненной в науке, если придерживаться традиционной ньютоновской механики. Эйнштейн исходил из того, что около Солнца совсем иное пространство, то есть не то, которое у нас... И объяснил аномалию в эволюции орбиты Меркурия. Было это около 1915 г. Здесь началась победа Эйнштейна! Хотя врагов у него, конечно, много и до настоящего времени. Но сейчас уже ясно, что возражают лишь ретрограды и узкие люди, слишком большие ортодоксы прошлого, а нормальный современный математик признает это как факт.

Разные типы конструирования пространства ты теперь найдешь и в учебниках в краткой и популярной форме. А вот сделать все выводы для материи и для идеи только один отец Павел сумел. А потом уже все его ближайшие ученики. В этом отношении я абсолютный ученик Флоренского. Хотя кое в чем я ему и возражаю. Но тут – невозможно.

*П. Ф.* — Кстати, а когда Вы познакомились с ним?

*А. Л.* — Я ведь не москвич. Приехал учиться в Московский университет в 1911 г. Впервые встретил П.А. Флоренского в религиозно-философском обществе имени В.С. Соловьева. Там как раз состояли все тогдашние символисты. Евгений Трубецкой, Вячеслав Иванов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Н. Дурылин, Владимир Эрн. Там же, хотя и довольно редко, бывал Флоренский. Ему все-таки приходилось ездить на заседания издалека, из Сергиева Посада.

Помню один из его более поздних докладов. Он назывался чисто по-флоренски: "О магической природе пространства". На моем докладе "О соотношении платоновского "Парменида" с платоновским "Тимеем" он тоже был. И помню ряд существенных уточнений.

Поскольку я на протяжении нескольких лет снимал дачу в Сергиевом Посаде, то довольно часто по субботам и воскресеньям виделся с о. Павлом. Тут-то и произошло наше некоторое сближение. Но нужно сказать, что человек он был скрытный, говорил неохотно.

Я, например, помню, когда открылась так называемая "живая церковь", я с ним встретился в Посаде и спрашиваю: как Вы относитесь к этому явлению? Он раздраженно обрезал: "Да вот только не хватает, чтобы мы с Вами устанавливали тут всякие точки зрения". Я понял, что это для него вопрос болезненный и перевел разговор.

*П. Ф.* — А в какие годы Вы жили в Сергиевом Посаде?

*А. Л.* — В первые послереволюционные годы. Место ведь исключительное. Рядом — Хотьково, с монастырем. Рядом село там есть живописное — Митино... Кстати, у преподобного Сергия, несмотря на то, что прошло немало лет, такие были ярые, ревностные почитатели в Посаде. Это сергиевское настроение передавалось, конечно, и мне.

Даже ведь Ключевский, несомненный позитивист, который может считаться лишь условно православным, пишет, что со времен Сергия Лавра стала центром православия, к которому тянулся народ. И он будет тянуться к этой Лавре до тех пор, покамест вообще будет существовать страна и народ. Это пишет В. Ключевский. А он ведь зубоскал и оратор, любил блеснуть словцом, но тут не посмел сказать что-нибудь отрицательное.

*П. Ф.* – Алексей Федорович, в вашем послесловии к книге Хюбшера по сути дела содержится первое в послевоенное время упоминание о Флоренском. Там Вы рисуете его словесный портрет.

*А. Л.* – Да, я помню, как не хотели публиковать этот эпизод с Флоренским, потому что он был священник, профессор и инженер. Я хочу напомнить тот эпизод из книги.

*П. Ф.* – При невнимательном прочтении этого эпизода создается впечатление, что Вы осуждаете Павла Александровича... Пишете о нем не очень положительно. А когда поразмыслишь, прочитаешь еще раз, это мнение меняется на противоположное.

*А. Л.* – Это ведь характеристика перехода. Поэтому вполне естественно, что одним нравится пройденное, а другим – наступающее. И в зависимости от этого может строиться восприятие, оценки. Я же стремился всегда быть исторически объективным, переходность в данном случае можно доказать.

Никто так глубоко не понимал древнюю Русь, как он, никто так не обновил православное самочувствие, как это сделал Флоренский.

*П. Ф.* – Не могли бы Вы более определенно выразить сущностные черты этой переходности?

*А. Л.* – Видишь ли, древний религиозный обряд оказывается у Флоренского математически точно доказуем. И математики его доказывают, не зная, что они доказывают. Есть ведь целое учение о множествах. Такие там вещи рассказываются, с такой откровенностью, какой не найдешь в учебнике богословия. А это же новейшие были достижения, которые от математики Ньютона и Лейбница ушли далеко. У них-то дается формула, которая применяется к движению в пространстве. Причем, считается, что пространство само неподвижно, однородно, нигде не закругляется, не углубляется, а абсолютная пустота, и к этой пустоте применяются механические формулы. В этом и заключается механическое сознание, сформулированное уже в XVIII веке. Ну?! А сейчас-то, сейчас нет никакого абсолютного пространства. Оно везде разное. Причем, одна и та же вещь в одном пространстве имеет один объем, а в другом – иной. А в третье пространство попав, вовсе теряет объем. И становится нулем.

*П. Ф.* – Ведь это же математическое доказательство возможности чуда?!

*А. Л.* – Так что, когда я говорю, что у Флоренского мы находим совмещение чистой математики и чистого пространства, – это не красное словцо. Жалко только, что нет у меня издателей и читателей соответствующих. А то бы я тут понавалял много такого – на основе Флоренского, конечно, – что пошло бы еще и дальше Флоренского. Но с нашими издателями разговаривать о Флоренском – дело безнадежное...

*П. Ф.* – Алексей Федорович, вы характеризовали сейчас переходность такой сложной фигуры современной философии, каким является Павел Флоренский. Вы закончили эту характеристику?.. А то мы Вас немного отвлекли...

*А. Л.* – Я ее не начинал. Я тебе обозначил только два пустяка, два штриха.

*П. Ф.* – В таком случае мы ждем продолжения.

*А. Л.* – Не знаю, дождешься ли, Павел. Что-то я стал сильно прибаливать. Потом, знаешь, эти идеи Флоренского в том смысле, как я говорю, продолжают в очень злобной форме отвергаться. Это видно из того, что меня не приглашают на этот симпозиум. Почему тут Лосева нет?! Почему есть какой-то Х, который никакого отношения не имеет ни к старому, ни к новому, ни к богословию, ни к философии. Он даже и не философ, сам себя таковым не считает... Или какой-нибудь Лотман, который занимается только структурой языка и мысли, и литературных форм. Какое его отношение к Флоренскому?!

Вот почему все, кто отвергает эти идеи, для меня активные противники. Для них математика – есть математика, а для меня математика есть бытие. Поэтому все чудеса, которые творятся в математических формулах, они в еще большей степени творятся в пространстве и во времени.

Вот воззрения, которым я научился у Соловьева, а затем и у Флоренского.

У Соловьева тоже эти идеи есть, но у П.А. это развито. Он же специалист-математик, он не может употреблять слова впустую. Так что в этом отношении, конечно, Флоренский большой человек. Но открытых учеников у него нет. Или, может быть, есть, но все боятся.

(...)

*П. Ф.* – А как все же в таком случае сформулировать основные открытия отца Павла в области духа?

*А. Л.* – Философия есть неразличимое тождество идеи и материи, воспринимаемое чувственными данными, чувственными формами...

*П. Ф.* – Это Вы дали определение философии...

*А. Л.* – Да, но это я выразил с бегу... Или, если угодно, тождество философии и математики. А ведь обычно как: философия говорит о бесконечности, но ни слова о математике. Математика вся пересыпана учениями о бесконечности, но ни слова за пределы своей области, ни слова о философии. У Флоренского целостный подход. Для него бесконечность не есть понятие ни идеальное, ни материальное, а – живое, которое при этом чувственно воспринимается. Это открытие, огромное открытие, до которого во многом наша наука еще не доросла.

«YMCA—PRESS»

*– К 1000-летию КРЕЩЕНИЯ РУСИ – К 1000-летию КРЕЩЕНИЯ РУСИ –*

# ДОБРОТОЛЮБІЕ

## В ПЯТИ ТОМАХ

(фототипическое переиздание с последнего дореволюционного издания)

*« Сия книга содержит в себе полную и подробную науку о непрестанной внутренней молитве, изложенную двадцатью пятью св. отцами, и так высока и полезна, что почитается главным и первейшим наставником в созерцательной духовной жизни.*

*– Неужели она выше и святее Библии?*

*– Нет, она не выше и не святее, а содержит в себе светлые объяснения того, что таинственно содержится в Библии »* (Из "Рассказов странника").

Впервые эта антология духовных трактатов от отцов-пустынников IV в. до византийских богословов XIV в. была издана по-гречески в 1782 г. в Венеции стараниями митр. Макария Коринфского и монаха Никодима Святогорца. Через десять лет св. Паисий Величковский перевел ее на славянский язык, и в 1877 г. "Добротолюбие" вышло по-русски в переводе и переработке св. Феофана Затворника. Успех "Добротолюбия" в России XIX в. был колоссален и определил собою монашеское и духовное возрождение.

*Без переплета – каждый том по 150.- фр. (комплект: 650.- фр)*

*В переплете с золотым тиснением – все пять томов : 1000.- фр.*
*(отдельно тома не продаются)*

Заказы направлять по адресу : «LES EDITEURS REUNIS»,
11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, 75005 Paris, France.

Ю. КУБЛАНОВСКИЙ

## ВЕНЕЦИЯ. НАЧИНАЕТ СМЕРКАТЬСЯ

*И. Б.*

I

У зеленой воды
затопившего крипты канала
гребешки лебеды.
Из кирпичных руин арсенала
в пышный ордерный лаз,
обнаруженный лет через триста,
вышел прямо на нас
лев — и окаменел мускулисто.

О Венеция! Вслед
лижут волны твои променады
и мерцают с пьяцетт
из наборного камня фасады.
Андрогинна до слез,
вся прозрачна, крылата, когтиста
— византийский форпост
под эгидою евангелиста.

*) Стихи из книги "Затмение", готовящейся к печати в издательстве YMCA–PRESS.

II

Марк в кокошниках. Нам
будет сниться его позолота
и трофейные там
капли в ризнице крестного пота.
Серый мрамор поблек,
глянцевито с торца голубея.
И сгущается снег
перьев — вкруг сизаря-чичисбея.

Кто в отместку зиме
ждет попутного ветра с нагорий.
Кто себе на уме
в жернова засыпает цикорий.
И не дорог билет
визави арсенального тыла
на резной на просвет
остров — где и у русских могила.

III

В измеренье ином
под колючим алмазом надира
брат с сестрою в одном
есть лице: Петроград и Пальмира
— у Венеции. И
это там ледяные торосы
и подруги мои,
тонкокостные грустные осы.

Их ладони сухи,
холодны и легки на помине.
Их призванье — стихи
наши знать в нищете и гордыне.
И палаццо, и львы,
и аркады рядов-прокураций
обезлюдевших — вы
порождение их эманаций.

IV

... Между ставен в окне
слепкий блик. И над плесткой волною
чутко в белом кашне
задремал бородач с сединою.
Роскошь, здравствуй-прости!
Время, сняв с задубелой веревки,
небесам принести
в дань полотнища и драпировки.

С острием
в сердце невосполнимой потери,
переполнив огнем,
словно сопла, алтарные двери,
ветер дует опять.
И обильная блесткая влага
начала проступать,
как на толстом стекле саркофага.

*март 88*

* * *

*(вариация)*

*Н. Б.*

Ступень Палладио, промытая лагуной
до серых вен.
У той республики... прощально юной
в глазницах тлен.
Там крипты в копоти затоплены водою
зеленой на просвет,
как православный, лебедою
захлестнутый подклет
у нас в губернии... Из Византии
наборный мрамор сиз.
И мимикрирует сизарь из-за слезы и
когтит карниз.

Во скольких парусах крылатый лев над книгой!
Но он – один:
Сан-Марк в кокошниках с трофейною квадригой,
храм-андрогин
и овн, украшенный простосердечно
награбленным добром,
добытым рыцарями в панцирях предвечных
хитиновых с крестом.
Бликуют глянцево бесценные породы
порфира – и вокруг
винтами, килями шинкованные воды
взлохматил ветер вдруг.

Возле окна
кофейни... в сумраке аптечном бара
спрошу вина.
А рядом – пара
в масть местной голытьбе:
она в куницах в холод,
он тоже вещь в себе,
седобород, не молод...
Венеция, с лицом женоподобным город!

*март 88*

## ВДРУГ АЛЬПИЙСКИЕ ГРЯДЫ ЗАЖГЛИСЬ...

I

Вдруг альпийские гряды зажглись,
окаймив заснеженную даль,

словно рыцари там собрались
и пустили по кругу грааль.

Снова к Ерусалиму отряд
снаряжается верных теней.

Через прорези грозно глядят
зачехленные морды коней.

Божьи воины, будто дрозды,
в ниспадающих мантиях, на

чьем шелку шевелятся кресты...
И неярко горит купина.

II

Грех покуда роптать на судьбу:
мне еще голоса говорят

из пространств – где в прозрачном гробу
звезды в тело скрепленные спят.

Правда, жили когда-то со мной
отлученные дети мои.

На морозе цвел столп соляной
всеми лапами белой хвои

и валились, валились с небес
в беспричинном обилье снега

непроглядные наперерез,
не мешая пуститься в бега...

III

Грот-молельня со стайкой свечей
притулился меж скальных кулис

и ручей
обрывается с грохотом вниз.

Богородица там в глубине –
звездчат нимб и облуплен хитон.

"Ave, Mater" на влажной стене
– для сиротского сердца закон.

Духом крепки и плоть не ветха,
изнутри серебром налились,

словно в недрах их дышат меха,
– вдруг альпийские гряды зажглись.

*Mittenwald, март 88*

* * *

*И. Вольпе*

Наконец-то светла
ночь от снега – как было когда-то!
В стольном граде Петра,
где и страшно и свято,
помнишь, у фонарей
от метро мне рукой помахала?
Полыхал эмпирей
в коммуналке того ареала,
где ужо собрались
на паях почитать декаденты
ну и – поднабрались,
а менты ворвались
проверять документы.

Проскользнув в коридор,
мы бежали чухонской столицей.
Как всегда командор
галопировал вслед меднолицый.
Там в каморке с лепным
потолком и оплывшим огарком
отравляющий дым
табака – и последним подарком
– сладкий шепот "забудь",
долгий треп на задворках Европы,
с темной крапиной грудь
и семитская грусть антилопы.
Душу мог обрести
потерявший ее с полуслова
– столько в тонкой кости
твоей холода было и зова.

... Знать, надир и зенит
на оси поменялись местами.
Лезет лед на гранит
под разъятыми на ночь мостами.
И блуждает спираль
вьюги; если пустыня – Расея,
дорогая, едва ль
дозовемся теперь Моисея,
мимо сфинксов не раз
по косе меж двумя берегами
выводившего нас
– на продутую стрелку ветрами.

*28.2.88*

* * *

В достоевском Павловске когда-то,
с окунем карась,
на скамье шептались воровато
злой купец и князь.
И нездешние, казалось, силы
здешних мест
узкотелы и ширококрылы
прятались окрест.
Не стемнев как следует, светало.
Рысаков и кляч
не видать на трассе от воксала
до шале и дач.
Скоро, скоро огласит вожатый
трелями перрон,
приглашая тряский небогатый
занимать вагон.
И еще милее *неживая*
станет, чем досель.
Запеклась под грудью ножевая
маленькая щель.

Вихорь времени едва шевелит
мой вихор.
Сердце жмется и еще не верит

до сих пор,
что вполне внезапная разлука
с тем со всем
дорогим, не самым высшим кругом
насовсем.
И шепчу, прикрыв ладонью книгу
теплую сейчас:
Отче – Федору архистратигу
– помолись за нас.
Что-то есть в припадочной России,
если не святой,
сродное твоей эпилепсии,
Дух одной шестой.
Там пространство белыми ночами
зелено в тени,
словно оперенье за плечами.
Помяни!

*1988*

## В ДОРОГЕ

*А снизу стук, а сбоку гул,*
*Да все бесцельней, безымянней*
*И. А.*

Вновь раскатана лента в окне
флоры Пруста и Клода Моне.
На прозрачных от зноя откосах
тень слизнула, не будь дураком,
с яблонь выпавший крап языком...
Да и вся моя жизнь на колесах.

Словно вдруг оттопырил карман
старый томик с синодиком стран,
тайных перечнем упоминаний.
Пагинация ветхих страниц
с вереницею сходствует птиц
и количеством встреч и прощаний.

Как водилось у нас до татар,
в крошках копоти тусклый муар
занавески, подхваченной туго.
В тряском пульмане век коротать
улыбнулось, опять и опять
отрываясь от милого друга,

скажем, с миссией из передряг
незамеченным вывезти сак
с кипой карт и рулонами лоций
и, наткнувшись на встречный десант,
басовито сорваться в дискант:
— Господа, па-пра-шу без эмоций.

Крестный подвиг тому по плечу,
кто в глаза поглядев палачу,
обнаружил свое отраженье
из рунических свастик-значков
— в глубине маслянистых зрачков,
признающих свое пораженье.

... В ветхом томике в коже свиной,
невидимке, когда ты со мной,
а когда без тебя, и тем паче,
симпатическим прочерком впрок
задан небесполезный урок,
отвечающий общей задаче

— подготовить к разлуке навек.
Тает с веток нападавший снег.
То скользят по полозьям колеса,
то стучат, разбегаясь, они.
Этой тряски на первые дни
хватит и в домовине из теса.

Парашюты фруктовых садов,
словно дома, устав от трудов,
госпитального духа и склянок,
над завалами корпии — в даль
смотрят на ливадийский миндаль...
И опять промелькнул полустанок.

*май 88*

А. И. СОЛЖЕНИЦЫН

# ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ

**Из IV тома "Март Семнадцатого"**

От редакции

*Хотя четвертый том "Марта 17-го" уже вышел из печати (но когда еще будет прочитан?), мы решили перепечатать здесь центральную часть 578-ой главы, в которой петитом и как бы от имени действующего лица, о. Северьяна, дан поразительный по сжатости и меткости обзор 1000-летней истории русского христианства. Заглавие, разумеется, дано нами.*

Поступая в Московский университет в самые тогда революционные годы – еще никак не прозревал он [ отец Северьян] своей будущей дороги. Отначала и жарче всего он думал отдать себя русской истории. Он испытывал боль, что широкое обстоятельное историческое повествование у нас оборвалось на смерти Сергея Соловьева – и в середине царствования Екатерины. И 120 лет с тех пор – может быть решающий век России – не исхожен с терпеливым светильником, а оставлен нам в наследство как полузапретный, полутемный, лишь местами высвеченный писателями-художниками, да втемную исколотый шпагами пристрастий и противострастий публицистами всех лагерей. Молодой рязанец нес надежду на старика Ключевского (и более всего хотел бы попасть к нему в ученики). В университете еще застал с благоговением его лекции. В огромной "богословской" аудитории нового здания до самых высоких хор было отчетливо слышно каждое его негромкое, но внятное слово. Он был изумительно красноречив, и пользовался этим, и со смаком выговаривал самое удачное. Курс его был – ослепителен, но и он не был терпеливым последовательным фактическим освещением, в котором же так нуждается Россия, это были все прорезающие лучи, лучи взглядов, выводов, обобщений. И возраст Василия Осиповича уже не давал надежды, что он воспитает иную школу. А еще постоянно обронял он шуточки с политическими намеками на современность, всегда ехидно-остроумные – они вызывали восторг аудитории. Но попав к нему на повторный курс, молодой почитатель с разочарованием

обнаружил, что это вовсе не импровизации, как казалось, а отработанно и дословно они повторялись и на следующий год. И в этом была недостойность, подыгрывание, – это отталкивало.

Да в те годы, в чудесном новом здании, столько света и простора под стеклянным куполом центрального холла, открытые галереи трех этажей, широкие перила сидеть и спорить, – в те годы в этом здании, воздвигнутом для светлых знаний, любви к науке и равновесия справедливости, студентам приходилось начать с борьбы за права духа – против студентов революционных, а те – еще поблажка, если только с оглушительными политическими трафаретами, а то *срыватели* врывались в аудитории в черных папахах и с дубинками – разгонять слушателей на принудительную забастовку, – и вот тут было испытание и рост характера: без дубинки и без встречной рукопашной устоять и остаться слушать профессора Челпанова.

Челпанов читал введение в философию – и так читал, что это оторвало искателя от истории – и кинуло в мир философии. Год за годом потекли курсы – у Виппера философия истории, у Попова – история средневековой философии, у Лопатина – история новой философии, а затем – новый поворот – у Ивана Васильевича Попова история патристической философии и сильное в университете даже посмертное влияние Сергея Николаевича Трубецкого, его духовного огня, и кипение семинаров: есть ли Бог? есть ли нравственный закон? есть ли непреходящий смысл жизни и мира? – а затем можно было взять историю религий, раннее христианство, – и так пролег путь не кончить на университете, но идти в Духовную академию к тому же Попову.

Второе уже столетие модный всесветный атеизм, потекши в Россию через умы екатерининских вельмож – и вниз, и вниз, до сынов сельских батюшек, залил все сосуды образованного общества и отмыл его от веры. Для *культурного круга* России решено давно и бесповоротно, что всякая вера в небесное или полагание на бестелесное есть смехотворный вздор или бессовестный обман – для того, чтобы отвлечь народ от единственно верного пути демократического и материального переустройства, которое обеспечит всеобщее благоденствие, а значит и все виды условий для всех видов добра.

Дивная особенность либеральной общественности! Кажется: равная полная свобода для всех – и высказываться, и узнавать чужие мысли. А на самом деле нет: свобода узнавать только то,

что помогает *нашему* ветру. Мысли встречные, неприятные – не слышатся, не воспринимаются, с невидимой ловкостью исключаются, как будто и сказаны не были, хотя сказаны. А уж в церковь ходить – просто стыдно, говорят: "как в Союз русского народа". И кто не хочет порвать с храмом – ходит к ранней обедне, чтобы незаметно.

Сам себя увел из попутного ветра, стал против – и не жалел.

Ася, тоже рязанка, кончала высшие курсы, и, женясь, отец Северьян после Академии принял сан, и не стал искать места в сгущенном духовном центре, ни возле Лавр, не ставить себя в искусственно поднятое положение – но разделить жребий общий, чтобы иметь же право и судить о нем, а центр? – духовные центры мы сами должны создавать, а Россия, право, не так уж, не так уж велика, чтоб не дать сорока и восьмидесяти таким центрам снизаться воедино, одним светом.

Перед войной и первый военный год отец Северьян служил в Рязани в старинном малом храмике Спаса-на-Юру. Юр, по которому назывался в народе этот храм, был дуговатым высоким обрывом над неоглядной роскидью окских лугов. Почти вплоть подступал сюда древний город, верхний Посад, внедалеке, отделенный рвом, уплотился рязанский Кремль с Олеговым дворцом, собором и многими церковными куполами, – но сразу за храмом Спаса всякое жилье обрывалось крутью, и все было – воздух, да ветер, да вид на разливы, и лишь за многие версты виднелись непоемные села. Это был свой Венец, тут любили рязанцы гулять, особо сталпливались в солнечные разливные дни глядеть, как вода затопила, поднялась к домикам нижнего Посада, так что ставили дебаркадер под самым холмом Кремля, и подходили сюда катера в последние дни Поста и на Пасху.

И отец Северьян тоже любил тут гулять – по самому краю излучистого обрыва, мимо храмика своего в одну сторону и потом в другую, почти до златоглавой кремлевской колокольни. Только гулял он здесь, один или с кем беседу вел, – когда прежде утрени, когда за всенощную, уже и во тьме. Даже больше чем для прогулок – это место он любил как главное для себя место всей России и всей Земли, здесь думалось ясно, просторно, как нигде.

С первых своих шагов отец Северьян примкнул к тем в русском духовенстве, кто хотел бы вернуть Церкви место – возродительницы жизни. Чтобы она ответила на тупик современного мира, откуда ни наука, ни бюрократия, ни демократия, ни более всех

надутый социализм не могут дать выхода человеческой душе. А прежде всего – вернуть каждому приходу живую жизнь изначальной Церкви.

В самом расположеньи этого темно-кирпичного, стройно сложенного, скромно достойного храма над необъятным окоемом поймы, где с массивами незаливаемого леса, где с купой столпленных деревьев и домиков (там узкоколейка затапливалась, а станция – нет), и дальними крутыми взлобками окских берегов, – самим расположеньем напоминалось исконное тяготение православия к незыблемой и просторной красоте, как если бы никакой вечной высшей истины нельзя было понять иначе, как напоясь этой красотою и только через ее струение.

Русь не просто приняла христианство – она полюбила его сердцем, она расположилась к нему душой, она излегла к нему всем лучшим своим. Она приняла его себе в названье жителей, в пословицы и приметы, в строй мышления, в обязательный угол избы, его символ взяла себе во всеобщую охрану, его поименными святцами заменила всякий другой счетный календарь, весь план своей трудовой жизни, его храмам отдала лучшие места своих окружий, его службам – свои предрассветья, его постам – свою выдержку, его праздникам – свой досуг, его странникам – свой кров и хлебушек.

Но православие, как и всякая вера, время от времени и должно разбредаться: несовершенные люди не могут хранить неземное без искажений, да еще тысячелетиями. Наша способность истолковывать древние слова – и теряется, и обновляется, и так мы расщепляемся в новые разрознения. А еще и костенеют ризы церковной организации – как всякое тканное руками не поспевая за тканью живой. Наша Церковь, изможджсь в опустошительной и вредной битве против староверия – сама против себя, в ослепленьи рухнула под длань государства и в этом рухнувшем положении стала величественно каменеть.

Стоит всем видимая могучая православная держава, со стороны – поражает крепостью. И храмы наполнены по праздникам, и гремят дьяконские басы, и небесно возносятся хоры. А прежней крепости – не стало. Светильник все клонится и пригасает, а жизнь верующих вялеет. И православные люди сами не заметили, как стали разъединяться. Большинство ходит по воскресеньям отстоять литургию, поставить свечку, положить мелочи на поднос, дважды в год принять елей на лоб, один раз поговеть, причаститься –

и с Богом в расчете. Иерархи существуют в недоступной отдельной замкнутости, а в еще большей незримой отделенности – почти невещественный Синод. Каждый день во всех церквах России о нем молятся, и не по разу, – но для народной массы он – лишь какое-то смутное неизвестное начальство. Да и какой образованный человек узрел его вживе, Синод? В крайнем случае, только светских синодских чиновников. А высокие праведники одиночными порывами ищут вернуться к пустыням, скитам и старчеству, ожидая когда-нибудь поворота и общества за собой. Но – не их замечая, нетерпеливые и праздные экзальтированно ищут *углубить* свои ощущения, с ненасытностью знамений, чудес, откровений, пророчеств, а без этого им вера не в веру. И как еще никогда, роятся и множатся секты, уводя от православия уже не сотни, а тысячи. А ученые богословы замкнуты в своих отдельных школах. А грамотеи-энтузиасты разных сословий собираются отдельными тесными кружками в низких деревянных домиках слобод и провинциальных городков, неведомые далее пяти-семи людей и двух уличных кварталов. А в деревне? Среди сельского духовенства есть святые, а есть опустившиеся. И вековая его необеспеченность и зависимость от торговли таинствами – не помогает держаться его авторитету. А тем временем подросло молодое деревенское поколение – жестокие безбожные озорники, а особенно когда отдаются водке. Старый, даже простодушный, мат приобрел богохульные формы, – это уже грозные языки из земли!

Но гармония, со столетьями уже как бы наследная, – выжила и сквозь Раскол, и сквозь распорядительные десятилетия Петра и Екатерины, – отхлынула от верхов, покинула верхние ветви на засыхание, а сама молчаливо вобралась в ствол и корни, в крестьянское и мещанское несведущее простодушие, наполняющее храмы. Они ошибочны даже в словах молитв (но их пониманию помогает церковный напев), только знают верно, когда креститься, кланяться и прикладываться. И в избе на глухой мещерской стороне за Окою, дремучий старик, по воскресеньям читающий *Евангиль* своим внукам, искажая каждое четвертое слово, не доникая и сам в тяжелый славянский смысл, уверенный, однако, что само только это чтение праздничное унимает беса в каждом и насылает на души здравие, – по сути и прав.

Для того немого, бесколышного, для тех глубинеющих корней отец Северьян и считал себя призванным поработать.

Только всего и нужно было: возродить этот прежний "святой дух" Руси, дать выйти ему из дремного замиранья.

"Только"!..

Малочисленные единомышленники отца Северьяна рассыпаны были розно по пространству России, не имея единого стяга, ни места выражения, – только встречами, да письмами, да редкими проникшими в печать статьями перекликаясь и знать давая друг другу, что каждый из них – не вовсе один. (Перед войной в столицах их стало больше, но не священники).

В этом их малочислии, в этой их окруженности равнодушными и враждебными, была, однако, не только слабость их, но, если гордыне поддаться, – и надежда. Всякое движение истины всегда трудно, истина при своем рождении и укреплении окружена бывает насмешкой и отвратна для окружающих. Идти по лезвийному хребту почти сплошь среди чужих или врагов – необходимое условие рождения истины. Хотя – и не достаточное.

Да мысли о церковном преобразовании пробивались, тянулись еще с середины прошлого века, когда начали строить новое общественное здание и сразу же загремели револьверы террористов, чтоб это развитие опрокинуть. Мысли были, что нездоровье общества – от нездоровья Церкви, и даже удивляться надо, что народ еще так долго держался. И если мы, духовенство, допустили до этого упадка, то мы же должны и поправить. Преобразование ждало своих призванных деятелей. К 1905 году почти уже был разрешен Собор, первый после двух столетий! – и тут же остановлен уклончивым пером императора: " ... в переживаемое нами тревожное время... А когда наступит благоприятное для сего..." А *когда* наступит благоприятное, если мы сами его не придвигнем? Приняли запрет за "радостную надежду" – и так удалось созвать Предсоборное Совещание. И выработали превосходные рекомендации, публиковали их, подавали *наверх*, – и все завязло снова.

Нашлись у реформы и могущественные противники, и на высоких церковных оплотах. Трудней-то всего: как убедить благорасплывшихся водителей Церкви? Высоковластные мужи ее и государственные чиновники, поставленные как бы содействовать ей, надменно уверены, что никакого иного *добра* от нынешнего искать не следует, все – лживость понятий, дерзость заносчивая, едва ли не революционерство. И при своей установленной длани над маленьким приходским священником имеют право не противопоставлять ему и доводов, но во всяком заносе его мечтаний

остановить беструдным для них ударом, – и он осажен как жерновом на ногах, во взлете – ударом, вытягивающим хребет, и возвращается к осмотрительным земным движениям. Была ли то косность, тупость, нехоть или лукавое низвращение слова Господня, – но за ними были власть и решение.

Да не только давили, но и возражали умело: что Церковь не есть учреждение человеческое, и потому не нужна в ней внешняя перемена и не должна к ней прикладываться человеческая энергия. Что писатель Достоевский оболгал ее, будто она де парализована, а она – организм вечной жизни, и вхождение в ту жизнь никому не закрыто. Что все эти преобразовательные проекты суть социальные утопии, а поборники их – некие *церковные эсеры*.

Все это был древний вопрос: вмешиваться в мир или отрешаться от мира. Все так, христианство – это не устроение социальной жизни. Но и не может оно свестись к отметному отрицанию мира как зла. Нет! И все земное есть Божье, пронизано Божьими дарами, и это наша добровольная, обернутая секуляризация, если мы сами удаляем Бога в особую область священного. Не может Церковь, готовя каждого к загробной судьбе, быть безучастна к общественному вызволению, отписать народные бедствия на Господни испытания и не силиться бороться с ними. Не уходить нам в затвор от земных событий. Замкнуться в самоспасение и отказаться от борьбы за этот мир – страшное искажение христианства.

Да не какая-то сотрясательная измышленная реформа требовалась, не излом, не поиск новейшего, – но вернуться в прежнее засоренное русло, восстановить, как оно было, и с чего начиналось христианство вообще. Процветание Церкви – не в роскошном украшении храмов, не в дорогих окладах и не в сильных хорах с концертными номерами. Нет, восстановить и укрепить навык христиан самим угадывать себе духовных вождей: духовенство должно быть выборным. Только выборный священник и сгущает в себе дух общины. (А и – не так уже легко вернуться к выборным: сегодняшний мирянин не может, без духовного образования, сразу взять себе на плечи и усвоить двухтысячелетний опыт Церкви). Разве случайно нет похвальных русских пословиц о попах? Но и кто на Руси униженней священника? Церковь должна перестать быть государственным ведомством. Восстановить весь воздух раннего христианства, – и где мешающая тому стена, кроме наших потерянных сердец? Под общей крышей отмолились, кивнули друг другу как знакомым и разошлись. Нет, оживить формальный

приход в деятельную христианскую общину, где храмы открыты и светятся для встреч и бесед не только в часы служб; где дети воспитываются как равные христианские, независимо от состояния и положения родителей; и где безошибочней всего и необидно передается помощь нуждающимся, что недоступно для гражданских комитетов, да еще приезжих людей. Ведь истинная бедность только тут и откроется, когда знает, что к ней стучится не надменная рука. Дар принимается как бы от Бога и принимающий не испытывает унижения, а приносящий дар – приносит во имя Бога, и не испытывает гордыни.


Русское Студенческое Христианское Движение

91, RUE OLIVIER DE SERRES, 75015 PARIS — CCP: ACER 15373 59 Y PARIS

**Помощь верующим в России**

ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫЕ ОТКРЫТКИ

Продаются в пользу ФОНДА ВЕРУЮЩИМ В РОССИИ

**5 серий с видами русских церквей**
**4 серии с репродукциями икон**

ЦЕНА: 1 серия с конвертами, включая пересылку (6 открыток) . . . . . 40 фр. фр.
3 серии с конвертами, включая пересылку . . . . . 100 фр. фр.

Просим направлять заказы по следующему адресу:
A.C.E.R. – AIDE CROYANTS – 91, rue Olivier de Serres – 75 015 Paris

◊ ◊ ◊

Деньги можно посылать на почтовый счет РСХД: A.C.E.R. – CCP № 15 373 59 Y Paris или чеком, выписывая чек на имя A.C.E.R. – RUSSIE. Чек посылать по адресу: "AIDE CROYANTS" 91, rue Olivier de Serres – 75015 Paris

Игорь ЕФИМОВ (США)

# КРЫСОЛОВ ИЗ ПЕТЕРБУРГА

## Христианская культура в поэзии Бродского

Город спит,
город спит,
спят дворцы,

снег летит
вдоль ночных
фо - нарей,

город спит,
город спит,
спят отцы,

обхватив
животы
матерей.

В этот час,
в этот час,
в этот миг

над карни-
зами кру-
жится снег.

В этот час
мы ухо-
дим от них,

в этот час
мы ухо-
дим навек.

Нас ведет Крысолов!
Крысолов!

*И. Бродский. "Шествие".* [1]

## 1

Поэма "Шествие" (1962г.) была первым произведением Бродского, которое мне довелось прочитать. Впечатление, произведенное ею, можно было бы сравнить с мучительной, все тело сотрясающей болезнью, если бы эта болезнь могла – каким-то чудом – протекать одновременно со счастливым, все тело освежающим и освобождающим выздоровлением. Я перечитывал ее снова и снова. Я перепечатывал ее на машинке и раздавал друзьям. Я заучивал огромные куски наизусть.

Эти заученные куски играли потом роль некоего невидимого убежища, в которое душа могла в любой момент заползти и укрыться от изматывающей и отупляющей скуки окружающей жизни. Если ты оказывался на очередных политзанятиях, где надо было в обязательном порядке вести конспекты, можно было раскрыть тетрадь и, аккуратно переписывая в нее из памяти романсы Арлекина, Скрипача и Вора, заслониться от бреда кукурузной кампании. И если попадал на лекцию по гражданской обороне – и так не повезло, что оказался в переднем ряду, где не достать даже книгу, – "Баллада Короля" и "Песенка Чорта" окрашивали новым светом инструктаж по устройству братских могил. И даже если просто ехал домой из института, зажатый со всех сторон плечами, авоськами, портфелями, локтями, и видел перед глазами только замерзшее троллейбусное стекло, "Комментарий к Гамлету" или "Романс для Честняги и хора" делали незаметным путь от Александро-Невской лавры до Литейного проспекта. Как запас кислорода в акваланге, заученные строфы помогали задыхающемуся сознанию переплывать минуты и часы без-воздушного – без-духовного – бес-смысленного – пространства.

Нельзя, конечно, сказать, что до появлении Бродского мы не имели вовсе подобных спасительных поэтических баллонов, подобных убежищ для души. Пушкин и Лермонтов, Шиллер и Гете, Блок и Гюго помогали ничуть не меньше. Но вся классическая литература, как бы глубоко она ни задевала сердце, была при этом так или иначе прикарманена нашими учителями, расфасована в школьных учебниках, а все связанное с учебниками казалось нам в какой-то степени подозрительным, запятнанным, осквернённым. Классика оставалась посланием из прекрасного далека, в котором нам, похоже, не было места.

Двойственность мира, окружающего подростка в послевоенном Ленинграде, была неописуема.

> **Жил-был однажды маленький мальчик — напишет Бродский впоследствии в эссе "Меньше, чем единица". — Он жил в самой несправедливой стране на свете. Которой управляли существа, которых, случись, кто угодно признал бы дегенератами. Чего не случилось.**
>
> **И был город. Самый прекрасный город на земле. С огромной серой рекой, которая висела над своим отдаленным дном, как огромное серое небо, которое висело над этой рекой. Над этой рекой стояли изумительные дворцы, со столь изукрашенными фасадами, что если мальчик стоял на правом берегу, левый берег выглядел, как отпечаток огромного моллюска, именовавшегося цивилизацией. Которая перестала существовать.**[2]

Эта двойственность порождала растерянность. Как Красная Шапочка, переступившая порог знакомого дома, не может понять, кто же поселился в нем, так и мы на пороге жизни в недоумении смотрели на волчьи портреты, развешанные на прекрасных фасадах, на корешки дорогих нам книг, втиснутые на полки прямо под рядами плотно — как зубы — стоящих 30-ти, 50-ти, 70-титомников в красных обложках, вслушивались в завораживающую музыку из репродукторов, пускаемую для приманки между хриплыми угрозами и сладкоголосым враньем. Эрмитажный зал, балкон филармонии, лавка букиниста, мозаичная икона на стене "Спаса на крови", старинная пластинка, иностранный (т. н. "трофейный") фильм, фотография бабушки в кринолине, скульптуры Летнего сада возвращали жизни смысл и надежду. Негромко, но внятно говорили эти осколки о том, что в мире есть что-то выше и долговечнее газетного самохвальства, всезнающих вождей, победных маршей, линялых плакатов, вездесущих "нельзя". Но главное — книги, в первую очередь — книги!

> **Диккенс был реальнее Сталина и Берии. Более чем что бы то ни было романы определяли характер нашего поведения и разговор, и девяносто процентов разговоров были о романах... Отношения могли быть прерваны навеки из-за предпочтения Хемингуэя Фолкнеру; иерархия внутри этого пантеона была нашим подлинным центральным комитетом... Книги стали первой и единственной действительностью, тогда как сама действительность считалась вздором и докукой.**[3]

Мир, вставший за книжными страницами, был манящим, но мы не чувствовали себя вполне принадлежащими ему. В нашей уродливой, перелицованной из чужих обносков одежде? С нашей убогой, пересыпанной матом и жаргоном речью? С зубами, почерневшими от нехватки витаминов и зубной пасты? Мы, ютящиеся в коммуналках, с одной уборной на 20 человек? Нет, видимо, нам навеки предстояло остаться лишь очарованными зрителями, которым нет доступа в ушедший мир.

Варвары захватили страну высокой цивилизации – так можно было расшифровать двойственность жизни вокруг нас. Они не разрушили ее до конца, дали уцелеть каким-то кускам. Но сами мы и по виду, и по языку, и по замашкам – как нам казалось – принадлежали к варварскому племени. Восхищение, которое вызывала в нас покоренная страна, представлялось нам чем-то полузапретным и уж наверняка обреченным на безответность.

Думается, развивая это сравнение, можно подойти вплотную к разгадке того ошеломляющего впечатления, которое произвели стихи Бродского на его сверстников в 1960-е годы. Они прозвучали, как весть о том, что не вся прекрасная страна была оккупирована и осквернена, что где-то остался свободный остров. И мало того: голос, доносящийся с этого острова, вещает на нашем языке, виртуозно умеет пользоваться самыми современными словечками, но, в то же время, это речь человека свободного, неподвластного восторжествовавшему кругом варварству. Отсюда рождалась счастливая, всю жизнь переворачивающая догадка-надежда: может быть, и мы не варварского рода? может быть, и мы каким-то неведомым образом (говорят же, что янычар турки выращивали из детей, отнятых в младенчестве у славян и греков) не только по сердечному тяготению, но и по крови принадлежим к той чудесной стране, обломки которой лежат у нас под ногами?

"Liberté, Egalité, Fraternité... Почему только никто не прибавит Культура?" – спрашивает Бродский все в том же эссе "Меньше, чем единица".[4]

Мировая культура – вот имя захваченной и далекой страны, принадлежность к которой возвращали нам стихи Бродского. Они звучали как декларация ее вечной независимости. Как дудочка Крысолова, они звали нас к бегству – обратно – домой. Как красочный путеводитель, они рассказывали нам о географии, истории, этнографии, языке этой погибшей и одновременно – стихами – спасенной страны.

Попробуем же перелистать несколько страниц этого поэтического путеводителя, относящихся к главе "Вера".

## 2.

*С другой стороны, пусть поймет народ,*
*ищущий грань меж Добром и Злом:*
*в какой-то мере бредет вперед*
*тот, кто с виду кружит в былом.*
И. Бродский. "Письмо в бутылке". [5]

Нужно сразу оговориться: страна, возрождаемая Бродским, не имеет истории. В ней все происходит всегда, и это *всегда,* как правило, совпадает с *сейчас* и довольствуется им. Нет ничего более естественного для мореплавателя, чей корабль медленно погружается в воды Финского залива (стихотворение "Письмо в бутылке"), чем сказать "и так как никто не придет провожать, / хотелось бы несколько рук пожать"[6] и после этого прощаться по очереди с великими умами прошлого: Эдисоном, Архимедом, святым Франциском, Львом Толстым, Альбертом Эйнштейном и т. д. Причем, несмотря на печально-ироничный тон и предсмертное шутовство, характеристики, роняемые тонущим мореплавателем, убийственно точны: Кант – "постовой, свистящий в свисток"; Фрейд – "над речкой души перекинул мост, / соединяющий пах и мозг"; Маркс – "Адье, утверждавший "терять, ей-ей, / нечего, кроме своих цепей". / И совести, если на то пошло".[7]

В этом же стихотворении древне-греческий миф легко переносится во времена огнестрельного оружия:

**Сирены не прячут прекрасных лиц**
**и громко со скал поют в унисон**
**когда весельчак-капитан Улисс**
**чистит на палубе смит-виссон.**[8]

Римская трирема, шотландский замок, собор Св. Павла в Лондоне, Люксембургский сад в Париже, питерская окраина, шатры израильских племен – Бродский всюду чувствует себя причастным, он всюду – дома. А вместе с ним – и мы.

Вообще, игра совмещения бытовых деталей различных исторических эпох – одно из любимейших занятий Бродского. Вот о Фаусте:

Не подчиняясь польской пропаганде,
он в Кракове грустил о Фатерланде,
мечтал о философском диаманте
и сомневался в собственном таланте.
Он поднимал платочки женщин с пола.
Он горячился по вопросам пола.
Играл в команде факультета в поло.[9]

Иногда, наоборот, он убирает откровенно карнавальный элемент и делает вид, будто всерьез воссоздает бытовые сценки, скажем, из античной жизни с четким, как на помпейской фреске, рисунком:

. . . Снявшись с потолка,
большая муха, сделав круг, садится
на белую намыленную щеку
заснувшего и, утопая в пене,
как бедные пельтасты Ксенофонта
в снегах армянских, медленно ползет
через провалы, выступы, ущелья
к вершине и, минуя жерло рта,
взобраться норовит на кончик носа.

Грек открывает страшный черный глаз,
и муха, взвыв от ужаса, взлетает.[10]

Конечно, даже от образованного читателя потребуется известное напряжение, чтобы припомнить – не выходя из ритма стиха, – что Ксенофонт был автором книги "Анабазис", описывавшей поход десяти тысяч греков через древнюю Персию, действительно включавшую тогда и Армению, а пельтастами называли воинов, вооруженных легкой пращой – пельтой. Можно рассердиться на поэта за это щегольство собственной энциклопедичностью, но можно последовать за ним и перенестись в древнюю цирюльню так, будто это парикмахерская, расположенная на соседней улице.

Очень часто у Бродского и образный, и словесный строй тяготеют к уничтожению примет эпохи, к размыванию границ, к универсализации. В тридцати первых строчках знаменитого стихотворения "Большая элегия Джону Донну", в перечислении "Уснуло все. Бутыль, стакан, тазы, / хлеб, хлебный нож, фарфор, хрусталь, посуда..."[11] можно насчитать около семидесяти предметов, но только один из них – камзол – был бы невозможен в комнате современного поэта.

Другой способ преодоления исторической случайности, конкретности, однозначности – слияние нескольких событий и персонажей в синтетический образ. В стихотворении "Одному тирану" черты и приметы Сталина, Гитлера, Пол-Пота проступают лишь намеками, давая простор обобщенному образу потенциального диктатора – того, кто еще, может быть, только бродит среди нас в ожидании своего часа. Точно так же и "Письмо генералу Z." не адресовано конкретно Гинденбургу или Самсонову, Ямамото или Вестморленду, но представляет из себя горестный вопль честного солдата против войны, ставшей бессмысленной, как карточная игра.

Профессор А. Жолковский, анализируя "Двадцать сонетов к Марии Стюарт", прослеживает скрытые и явные отсылки к истории мировой культуры, которыми пронизано это произведение:

> "Сонеты" напичканы явными и не совсем, но всегда снижающими отсылками к Данте ("Земной свой путь пройдя до середины..."), Шиллеру (автору "Марии Стюарт"), стихам самой Марии Стюарт, Пушкину, Гоголю, Ахматовой ("Во избежанье роковой черты...") и разнообразным русским клише, пословицам, романсам и т. п.; к Моцарту ("айне кляйне нахт мужик), Эдуарду Манэ ("Завтрак на траве"), к фильму "Дорога на эшафот" с Сарой Леандр; к парижской архитектуре и топографии и многому другому.[12]

Единственное, с чем здесь трудно согласиться – с эпитетом "снижающие отсылки", использованным Жолковским. Бесподобная ирония Бродского (" ... истории влетело / от Шиллера..."[13]) – это не пустое профанирующее зубоскальство, а естественная реакция на карнавальный элемент создаваемого им мира. Если вы сводите в одной зале – в одной поэме – сотни персонажей в костюмах разных эпох и народов, стихия карнавала – в ее высоком, Бахтинском смысле – вторгается неизбежно. Делать вид, что ее нет, сохранять полную серьезность – значит самому стать смешным.

Все дело в том, что своих гостей, разбросанных по разным углам царства, именуемого "Мировая культура", Бродский сзывает на шествие не для забавы, не для щегольства, не для пустой игры. Взаимосвязь между порывами отдельной человеческой души и ходом мироздания – вот загадка, над которой он бьется всю жизнь. Отразилась ли каким-то образом драма карфагенской царицы Дидоны в падении Карфагена много веков спустя? Как

вплелись страсти Марии Стюарт, Елизаветы Английской, Джона Донна в судьбу сегодняшней Англии? Какой путь пролег от крещения русского народа греками до разрушения греческой церкви в Ленинграде? И наоборот – какое душевное усилие должны – и можем – мы совершить из нашего сейчас, чтобы не дать кануть в небытие тому, что нам дорого, чтобы сохранил

> . . . милосердный Бог
> то, чего я лицезреть не смог.
> Америку, Альпы, Кавказ и Крым,
> долину Евфрата и Вечный Рим,
> Торжок, где почистить сапог — обряд,
> и добродетелей неких ряд...[14]

Любой человек, искренне задающийся вопросом, "что правит мирозданием?", по сути спрашивает о Боге. И юнец, выращенный в недрах самого безбожного государства, брошенный без наставников, без богословских книг, без очарования обрядов, без тайны таинств, пришел к мыслям о Боге одной лишь силой и страстью своего неуемного вопрошания.

## 3.

Автор предисловия к сборнику "Остановка в пустыне" говорит, что Библией Бродский начал зачитываться в начале 1960-х.[15] Интересно отметить, что в "Шествии", написанном осенью 1962г., нет еще ни одного библейского персонажа. А в 1963г. уже пишутся "Большая элегия Джону Донну" и "Авраам и Исаак". И с этого момента христианская тематика вторгается в поэзию Бродского мощным потоком.

Для многих образованных, но не верующих, людей Библия остается просто собранием красивых и занятных мифов, стоящим в ряду собраний мифов других религий – буддистской, мусульманской, древнеегипетской и пр. Не то для Бродского. Для него нет книги актуальнее Библии. В библейском мире он безошибочно устремляется к полюсам духовного напряжения, к ключевым эпизодам, ищет ответа на вопросы, терзающие нас и сегодня. Он начинает с самых истоков, с книги Бытия. Так же, как Серен Кьеркегор за сто лет до него, он застывает в изумлении перед загадкой "рыцаря веры" Авраама.

Вот что писал об Аврааме Кьеркегор в книге "Страх и трепет" :

> Если бы евангельский богатый юноша после встречи с Христом продал все свое имущество и роздал деньги бедным ... он не стал бы похожим на Авраама, хотя и пожертвовал бы своим наилучшим достоянием. Из истории Авраама выпускают *страх*. По отношению к деньгам у меня нет никакого этического обязательства, но отец по отношению к сыну как раз связан наивысшим и святейшим долгом... С этической точки зрения, Авраам хотел убить сына; с религиозной, он хотел принести Исаака в жертву Богу, но такое противоречие этической и религиозной точки зрения как раз и повергает человека в страх.[16]

Бродский, к тому времени еще не читавший Кьеркегора, строит свою поэму вокруг той же сердцевины – и страшной для всякой религиозной души – драмы: столкновения самой дорогой земной привязанности с любовью к Богу. Легко робким сердцам утешать себя мыслью, что Бог никогда не поставит их перед страшным выбором. Но "рыцарь веры" знает – или предчувствует: это возможно. Он знает, что ему страшна не борьба добра и зла в его душе – тут он спокойно примет сторону добра и останется победителем, даже если погибнет. Но вот если жажда доброго придет в нем в столкновение с жаждой высокого, т. е. веры, – вот тогда его душа будет рваться пополам и не будет ей покоя. Ибо, действительно, что должны были испытывать ученики Иисуса из Назарета, когда слышали слова учителя: "Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником..." (Лука, 14, 26) ?

Бродский ощущает неразрывную связь между чудом веры Авраама и милостью Божьей, остановившей занесенный нож, – с одной стороны, и судьбой великого народа, объединенного на тысячелетия этой верой, – с другой.

**"Пойдем же, Авраам, в твою страну,**
**где плоть и дух с людьми — с людьми родными,**
**где все, что есть, живет в одном плену,**
**где все, что есть, стократ изменит имя.**
**Их больше станет, но тем больший мрак**
**от их теней им руки, ноги свяжет.**

Но в каждом слове будет некий знак,
который вновь на первый смысл укажет...
. . . . . .
Довольно, Авраам, испытан ты.
Я нож забрал — тебе уж он не нужен.
Холодный свет зари залил кусты.
Идем же, Исаак почти разбужен..."[17]

Таким же глубоким чувством-размышлением о связи между верой и судьбой народа пронизано и стихотворение "Остановка в пустыне", построенное вокруг реального эпизода недавней истории — разрушения Греческой церкви в Ленинграде и сооружения на ее месте концертного зала.

Так мало нынче в Ленинграде греков,
да и вообще — вне Греции — их мало.
По крайней мере, мало для того,
чтоб сохранить сооруженья веры.
А верить в то, что мы сооружаем,
от них никто не требует. Одно,
должно быть, дело нацию крестить,
а крест нести — уже совсем другое.
У них одна обязанность была.
Они ее исполнить не сумели.
Непаханное поле заросло.
"Ты, сеятель, храни свою соху,
а мы решим, когда нам колоситься". [18]

Другая религиозно-философская тема, часто всплывающая в поэзии Бродского, — тема безверия и демонизма. Если Гетевский Фауст продал душу дьяволу за молодость и наслаждения, пушкинский — в надежде спастись от проклятья скуки, то Фауст Бродского обуреваем иссушающей интеллигентской жаждой знания ради знания.

Он точно знал, откуда взялись черти.
Он съел дер дог в Ибн-Сине и в Галене.
Он мог дас вассер осушить в колене.
И возраст мог он указать в полене.
Он знал, куда уходят звезд дороги.

Но доктор Фауст нихц не знал о Боге.
. . . . . .
У человека есть свой потолок,
держащийся вообще не слишком твердо.

**Но в сердце льстец отыщет уголок,**
**и жизнь уже видна не дальше чёрта.**[19]

В этом же стихотворении ("Два часа в резервуаре") проводится очень тонкое – и очень характерное для Бродского – различение между истинной верой и мистическо-оккультными играми.

**Есть мистика. Есть вера. Есть Господь.**
**Есть разница меж них. И есть единство.**
**Одним вредит, других спасает плоть.**
**Неверье — слепота. А чаще — свинство.**
. . . . . .
**Есть истинно духовные задачи.**
**А мистика есть признак неудачи**
**в попытке с ними справиться. Иначе**
**их бин не стоит это толковать.**[20]

Есть у Бродского стихотворения, в которых религиозные искания души отражены в такой сложной и нестандартной форме, что исследователям суждено еще много раз возвращаться к ним. Таковы "Новые стансы к Августе", "Памяти Т. Б.", "Натюрморт" (об этом стихотворении интересный доклад был сделан профессором Львом Лосевым [21]), "Пенье без музыки", "Бабочка" и, конечно, поэма "Горбунов и Горчаков", которая остается во многих отношениях загадочной даже после замечательной статьи Карла Проффера.[22] Но когда поэт обращается к Богу непосредственно, доминирующей интонацией, как правило, оказываются ясно и однозначно выраженные чувства грусти и благодарности.

**Я глуховат. Я, Боже, — слеповат...**
. . . . . .
**Да, сердце рвется все сильней к Тебе,**
**и оттого оно — все дальше.**[23]

Уже в первой строчке поэмы "Шествие" слышна реминисценция лермонтовского "За все, за все Тебя благодарю я..." :

**Пора давно за все благодарить,**
**за все, что невозможно подарить**
**когда-нибудь кому-нибудь из вас...**[24]

Лермонтовские интонации слышны и в "Разговоре с небожителем" :

Там, наверху...
услышь одно: благодарю за то, что
ты отнял все, чем на своем веку
владел я...[25]

И снова в стихотворении без названия, написанном в 1980г.:

Что сказать мне о жизни? Что оказалась
длинной.
Только с горем я чувствую солидарность.
Но пока мне рот не забили глиной,
из него раздаваться будет лишь
благодарность.[26]

4.

Вне всякого сомнения, путь молодого Бродского к христианству был облегчен и сокращен благодаря встрече с Ахматовой. Именно ее православие, пронесенное сквозь ад сталинской эпохи, играло для него роль вергилиева – путеводного – венка. И все же религиозность Бродского-поэта невозможно уложить в рамки какой-нибудь одной ветви исторического христианства: католицизма, православия, протестантизма. Она, в значительной мере, включает в себя и иудаизм, и эллинизм, соками которых питалось и питается до сих пор густо-ветвящееся (сколько церковных течений в одной Америке!) древо христианской веры.

Однако пусть нас не обманет эта кажущаяся всеядность и расплывчатость. В одном Бродский остается последовательно нетерпим, почти фанатичен. Он – пламенный антиязычник. Образная ткань его поэзии насыщена ассоциациями: "неверные – зло".

Так, в стихотворении "Речь о пролитом молоке" одинокий и нищий поэт сидит один в комнате и – что же еще остается делать русскому поэту в такой ситуации? – сочиняет рецепты спасения мира:

Я пришел к Рождеству с пустым карманом.
Издатель тянет с моим романом.
Календарь Москвы заражен Кораном.
. . . . . .
Нынче поклонники оборота
"Религия — опиум для народа"

поняли, что им дана свобода,
дожили до золотого века.
Но в таком реестре (издержки слога)
свобода не выбрать — весьма убога.
Обычно тот, кто плюет на Бога,
плюет сначала на человека.[27]

Возражая тем, кто вопит "У Труда с Капиталом контактов нету", поэт отплевывается: "Тьфу-тьфу, мы выросли не в Исламе..." Он распаляется все пуще, у него "нерв разошелся, как черт в сосуде":

Ничего не остыну! Вообще забудьте!
Я помышляю почти о бунте!
Не присягал я косому Будде...[28]

В стихотворении "Конец прекрасной эпохи" (1969) большевистская власть прямо отождествляется с дохристианским язычеством: "Белоглазая чудь дальше смерти не хочет взглянуть".[29] Наконец, в стихотворении "Два часа в резервуаре" (1965), которое — при всей его ироничности — содержит элементы философско-поэтического кредо Бродского, Фауст вызывает Сатану, отправив депешу не куда-нибудь, а в Каир, и тот является на его зов, преображенный в посланца магометанского мира, и застает его за чтением огромного фолианта:

В глазах — арабских кружев чертовщина.
В руке дрожит кордовский черный грифель.
В углу — его рассматривает в профиль
арабский представитель Меф-ибн-Стофель.[30]

В двадцатом веке мы имеем к своим услугам немало схем и моделей мировой истории. Есть теория, по которой история представляет собой рождение и умирание мировых культур (Шпенглер). Есть теория, выводящая все на свете из борьбы эксплуатируемых с эксплуататорами. Есть теория, по которой все зло на свете объясняется кознями жидо-масонов. (Последнее открытие этой теории: Троянская война, оказывается, тоже была спровоцирована евреями, чтобы отвлечь греков от похода в Палестину). Есть теория, винящая во всем еретиков-тире-социалистов.

Но чем дольше мы живем, тем больше видим вокруг себя примеров иного разделения современного мира, иного противо-

борства. Что общего можно увидеть в таких внешне разных, порой враждующих течениях, как нацизм, коммунизм, фашизм, японский милитаризм, исламский фундаментализм? Почему в таком прагматике, как Ленин, уживалась единственная иррациональная страсть – ненависть к Церкви и христианству? Почему Гитлер отдал тайный приказ о полном уничтожении – в случае захвата – русского города на Неве, а Геббельс говорил, что при слове "культура" ему хочется схватиться за пистолет? Почему террористы айятоллы Хомейни и полковника Кадаффи объявляют главным сатаной "сионистов и империалистов" – которые все же верят в того же Бога, в которого верил их Магомет, – но очень легко находят общий язык с безбожниками из "красных бригад"? Не объединяет ли их всех одно: фанатичная ненависть к духу и слову Библии?

Противостояние эллинско-иудейско-христианской культуры миру воинствующего язычества проходит лейтмотивом в поэзии Бродского. Но при этом он очень далек от мстительного бряцания оружием. Его политико-историческое ощущение яснее всего сформулировано все в той же "Речи о пролитом молоке":

**Либо нас перережут цветные.**
**Либо мы их сошлем в иные**
**миры. Вернемся в свои пивные.**
**Но то и другое — не Христианство.**
**Православные! это не дело.**
**Что вы смотрите обалдело?!**
**Мы бы предали Божье Тело,**
**расчищая себе пространство.**

. . . . . .
**Чистка — грязная процедура.**
**Не принято плясать на могиле.**
**Создать изобилие в тесном мире —**
**это по-христиански. Или:**
**в этом и состоит Культура.**[31]

Возвращаясь мысленно к началу этой статьи, мы можем теперь с большей определенностью сказать, куда же звала людей моего поколения дудочка петербургского Крысолова: в царство иудео-христианской культуры, прочь из языческого варварства.

Поразительно при этом, каким чутьем обладает языческий мир. Почему в толпе безвестных молодых литераторов именно

Бродский в 1963г. был выбран для суда и публичного шельмования? Ведь были в то время прозаики и поэты гораздо более дерзкие. Ведь он не обладал известностью, как Ахматова, Зощенко или Пастернак, так что суд над ним не мог быть острасткой для прочих. Его отыскали именно по запаху – как волки. И мелкое ничтожество – дружинник Лернер, и высокопоставленные литературные чиновники Воеводин и Прокофьев, и "народный обвинитель" – графоман Сорокин, и машиноподобная судья Савельева по двум-трем стихам немедленно понимали: вот он, главный враг, главный чужой. Не так ли в древности отыскивали язычники первых христиан – тех, кто отказывался поклониться их идолам?

– Кто вам сказал, что вы поэт? – спросила судья Савельева.

– А кто мне сказал, что я человек? – ответил Бродский на суде.

В сущности, он никогда не ощущал себя врагом системы, врагом властей предержащих. Но если вам дороги какие-то моральные или религиозные принципы, вам не остаться в стороне.

**Мне, как поэту, все это чуждо.**
**. . . . . .**
**Пишу и вздрагиваю: вот чушь-то,**
**неужто я против законной власти?**
**Время спасет, коль они неправы.**
**Мне хватает скандальной славы.**
**Но плохая политика портит нравы.**
**Это уж – по нашей части![32]**

Кто потянулся за его дудочкой? Думаю, в первую очередь те, кто ощущал свою жизнь как дар свыше, а не как продукт противоборства молекул и классов. Именно они расслышали в его стихах "благую весть": вы не варварского, не языческого рода; ступайте в свою страну, в землю обетованную.

Но много ли их было? Связано ли их метафизическое бегство с реальным – духовным и физическим – исходом из языческо-коммунистического царства, который мы наблюдаем на протяжении последних двух десятилетий? Начнется ли обратное антиязыческое наступление в веке 21-ом?

> Чему бы ни училось одно поколение от другого (пишет Кьеркегор), истинно человечному ни одно поколение не научится от предыдущего. В этом отношении каждое поколение

начинает сызнова, ему ставится все та же задача, которая была поставлена предыдущему поколению, и дальше разрешения этой задачи ему не уйти.[33]

Ведь в сущности, зовет не флейта Крысолова, не поэт Бродский, а как в "Джоне Донне" – живая душа. И хоть голос ее порой слаб ("Так тонок голос. Тонок, впрямь игла".[34]), он будет возникать снова и снова – и в этом залог надежды. Бродский лишь облекает этот зов в слова – порой неясно-манящие, порой непостижимые, но порой совсем простые, очищающие путаницу повседневного сознания до ясного вопроса самому себе, как, например, в конце стихотворения "Остановка в пустыне":

**Сегодня ночью я смотрю в окно**
**и думаю о том, куда зашли мы?**
**И от чего мы больше далеки:**
**от православья или эллинизма?**
**К чему близки мы? Что там, впереди?**
**Не ждет ли нас теперь другая эра?**
**И если так, то в чем наш общий долг?**
**И что должны мы принести ей в жертву?** [35]

*Englewood, июнь 1988*

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Иосиф Бродский. *Собрание сочинений в 5 тт., ред. В. Марамзин* (Лен. Самиздат, 1974), т. 1, стр. 209-10.

2. Бродский. "Меньше, чем единица" (перевод с английского Л. Лосева). *Эхо* № 1, 1980, стр. 22.

3. Там же, стр. 19-20.

4. Там же, стр. 20.

5. Бродский. Сборник *Остановка в пустыне* (Нью-Йорк, изд. им. Чехова, 1970, далее ОВП), стр. 148.

6. Бродский. Сборн. ОВП, стр. 151.

7. Там же.

8. Там же, стр. 148.

9. Бродский. "Два часа в резервуаре". В сборнике ОВП, стр. 161.

10. Бродский. "Post Aetatem Nostram". В сборнике *Конец прекрасной эпохи.* (Анн Арбор: Ардис, 1977, далее КПЭ), стр. 88.

11. Бродский. Сборн. ОВП, стр. 21.

12. А. Жолковский. «"Я вас любил..." Бродского: интертексты, инварианты, тематика и структура». В сборнике *Поэтика Бродского* (Тенафлай: Эрмитаж, 1986, ред. Л. Лосев), стр. 41.

13. Бродский. "Двадцать сонетов к Марии Стюарт". В сборнике *Часть речи.* (Анн Арбор: Ардис, 1977, далее ЧР), стр. 153.

14. Бродский. "Письмо в бутылке". В сборн. ОВП, стр. 153.

15. Анатолий Найман. (Н. Н.). "Заметки для памяти". Предисловие к сборнику Бродского ОВП, стр. 11.

16. Серен Кьеркегор. *Страх и трепет* (Нью-Йорк: изд. Чалидзе, 1982, пер. Ганзена), стр. 26-27.

17. Бродский. "Авраам и Исаак". В сборн. ОВП, стр. 56-57.

18. Бродский. "Остановка в пустыне". В сборн. ОВП, стр. 168.

19. Бродский. "Два часа в резервуаре". В сборн. ОВП, стр. 163-64.

20. Там же, стр. 164, 165.

21. Loseff Lev. "Iosif Brodskii's Poetics of Faith", in the *Aspects of Modern Russian and Chech Literatures,* Arnold Macmillan ed. (Columbus: Slavica, 1988).

22. Proffer Carl R. "A Stop in the Madhouse: Brodsky's *Gorbunov i Gorchakov*", *Russian Literature Triquarterly* №1, Fall 1971; в переводе на русский язык в сборнике *Поэтика Бродского.* (ук. соч., перевод И. Ефимова), стр. 132-40.

23. Бродский. "Новые стансы к Августе". В сборн. ОВП, стр. 159-60.

24. Бродский. "Шествие" (ук. соч.), стр. 157.

25. Бродский. "Разговор с небожителем". В сборн. КПЭ, стр. 64.

26. Бродский. "Я входил вместо дикого зверя в клетку..." В сборнике *Урания* (Анн Арбор: Ардис, 1987), стр. 177.

27. Бродский. "Речь о пролитом молоке", В сборн. КПЭ, стр. 6, 13.

28. Там же, стр. 15.

29. Бродский. "Конец прекрасной эпохи". В сборн. КПЭ, стр. 60.

30. Бродский. "Два часа в резервуаре". В сборн. ОВП, стр. 162.

31. Бродский. "Речь о пролитом молоке". В сборн. КПЭ, стр. 13.

32. Там же, стр. 10.

33. Кьеркегор. *Страх и трепет* (ук. соч.) Приводимая цитата взята из самиздатского – более полного – текста: в книге, изданной Чалидзе, она отсутствует.

34. Бродский. "Большая элегия Джону Донну". В сборн. ОВП, стр. 23.

35. Бродский. "Остановка в пустыне". В сборн. ОВП, стр. 168.

**Борис Георгиевич Меньшагин**

ВОСПОМИНАНИЯ

Смоленск... Катынь... Владимирская тюрьма...

*Париж, ИМКА-Пресс, 1988*

*Подготовили к печати Н.Горбаневская, А.Грибанов, Г.Суперфин (автор комментариев).*

*248 стр.* *Цена 80 фр.*

Н.А. СТРУВЕ

## В ЛЕНИНСКОМ ДУХЕ
### (о выступлении проф. Е. Эткинда в Дании, март 1988г.)

Перестройка идет разными темпами и в России, и за рубежом. И тут и там далеко еще не все перестроились, далеко еще не все расстались с дурной привычкой, привитой Лениным, бросаться клеветническими кличками и огульными обвинениями. К таким несколько запоздавшим с собственной перестройкой принадлежит известный и заслуженный профессор Е. Г. Эткинд.

В широковещательной речи, произнесенной на встрече советских и зарубежных литераторов в Дании (по мнению Эткинда, "Восток и Запад сошли с места", когда состоялась эта встреча), проф. Эткинд, призывая к единству русской литературы здесь и там, справедливо заметил, что "с первых революционных дней поощрялось разжигание ненависти" и что, по воле Ленина, "советская эра началась с провозглашения разрывов": "Есть великорусская культура – Пуришкевичей, Гучковых и Струве – но есть также великорусская культура, характеризуемая именами Чернышевского и Добролюбова. Мы из каждой национальной культуры, – писал Ленин, – берем только ее демократические и социальные элементы, берем только и безусловно в противовес буржуазной культуре". И замечание Эткинда своевременно, и цитата из Ленина более чем уместна; беда только в том, что в своей речи, не только произнесенной, но еще и транслируемой Радио "Свобода" на всю Россию, да напечатанной в эмигрантском лево-либеральном журнале "Страна и Мир" (2 - 1988), проф. Эткинд продолжает следовать заветам только что разоблаченного им Ильича.

Ведь не успевает он начать свою речь перед изысканной публикой "исторической" встречи, как вкрадчиво вставляет уничижительную ремарку об А. Солженицыне, называя его не более и не менее, как "сеятелем ненависти" и тем самым приобщая его к злым духам революции. Где это, в каком произведении (в "Иване Денисовиче"? В "Раковом корпусе"? В "Архипелаге ГУЛаге"? Или во всеохватывающем "Красном Колесе"?) А. Солженицын показал себя таким извергом? Проф. Эткинд, следуя ленинскому примеру, не удосуживается уточнить. Не удивительно ли? Проф. Эткинд,

литературовед с широкой репутацией, искренно любящий и отлично знающий европейскую литературу, когда-то, еще в России, ценивший Солженицына и даже друживший с ним, в эмиграции не дал себе труда разобрать ни один из девяти томов художественных произведений, написанных или изданных Солженицыным на Западе, не попытался поспорить с общественно-политическими воззрениями, изложенными в двух томах его публицистики. Добро было бы, если бы Е. Эткинд, то ли обидевшись на Солженицына, то ли разочаровавшись в нем, начисто молчал о нем. Но нет, им продумана и пущена в западную печать бранная кличка "Солженицын – русский айятолла" (в годы, когда Хомейни расстреливал друзей и врагов по темницам), им сейчас измыслено всеобъемлющее определение "сеятель ненависти", – чем это не в линии тех ленинско-сталинских кличек-камней, которыми в своей статье возмущается проф. Эткинд?

Пятнадцатилетний неподъемный писательский труд Солженицына на Западе Е. Эткинд не считает целесообразным оценить перед приехавшими из СССР литераторами и перестроечниками. Оба раза он упоминает Солженицына наряду с Андреем Синявским, про которого, чтобы не удивлялись такому сопоставлению – дистанция ведь немалого размера! – сказано, что "он много и плодотворно работает в русской литературе"! В другом месте Е. Эткинд даже возмущается: как это, в "Краткой Литературной Энциклопедии" "нет, скажем, Солженицына... Так жить нельзя: обличайте Солженицына сколько угодно [ разумей: я уже в этом подсобил и еще подсоблю – *Н. С.* ], но игнорировать его существование в литературе смешно". Тут Е. Эткинд заметно отстает от настроений в метрополии: как показали читательские письма в "Книжном обозрении" (12.8.88), в отличие от здешней группки лево-либеральных интеллигентов, в России, несмотря на 20-летнее замалчивание, еще живо чувство благодарности к освобождающему слову Солженицына, еще живо сознание общемирового значения его литературного подвига. Да еще: проф. Эткинд приводит длинный список пишущих за пределами России прозаиков (в который попал даже Б. Хазанов, а Фридрих Горенштейн, безусловно хороший писатель, возведен в Достоевского нашего века), но тщетно вы в этом списке будете искать, протирая глаза, Владимира Максимова. Тут Е. Эткинд уступает даже обличаемой им "Краткой Литературной Энциклопедии", где в 1963г. тогда еще молодому писателю отведено лестных и метких 16 строк. Можно не соглашаться с

теми или иными резкими высказываниями Максимова, можно (но хорошо ли?) участвовать в журнале, где его, заодно с Солженицыным, систематически обличают, вернее облыгают, но игнорировать существование автора "Семи дней творения" в зарубежной литературе, выражаясь словами проф. Эткинда, немного "смешно". Не типичный ли это прием доперестроечных дней? Не меньше удивляет и эткиндовский список зарубежных поэтов, где отсутствует имя не худшего из них – Юрия Кублановского. (Бродский, вне списка, помянут много раз). Следует полагать, что Кублановский исключен Эткиндом из литературы только за то, что неоднократно выступал с высокой оценкой творчества Солженицына...

Но это еще не все, хотя сказанного достаточно, чтобы усомниться в добросовестности выступления проф. Эткинда. В заключение, вероятно, подсознательно вспомнив цитату из Ленина, и ей следуя, проф. Эткинд высокомерно заявляет: "Они [ "Запад и Восток", всего только! – *Н. С.* ] сошли с места [ этот риторический зачин повторяется четыре раза!], когда эмигрантские журналы "Синтаксис", "Время и Мы", "Страна и Мир", "Форум" [ заметьте: в трех из них Эткинд состоит членом редакционной коллегии] стали с надеждой и сочувствием комментировать сдвиги, происходящие в интеллектуальной жизни Советского Союза (в то время как другие еще по-прежнему клокочут от ярости – "Континент", "Вече", "Вестник РХД", но это судороги прошлого, как и внезапное награждение П. Проскурина высшим советским отличием)".

Читателям "Вестника РХД" нетрудно оценить прямую ложь этого утверждения: клекота от ярости при анализе перестройки в "Вестнике" и с лупой не найдешь! И какой ехидный изворот: поместить "Вестник РХД" в ряд с черносотенным "Вече", заодно лягнуть замолчанного редактора "Континента", к перестройке и вправду относящегося более сдержанно, и наконец всех замалевать в советско-черносотенный цвет, упомянув о награждении бездарного писателя-конформиста Проскурина! Все просто, все ясно: есть злые ретрограды, сеятели ненависти, клокочущие от ярости, судорожно цепляющиеся за прошлое, к тому же все на одно, общечерносотенное лицо; и есть люди прогресса, добра, света и, разумеется, будущего, вроде гг. Эткинда, Синявского, Хазанова и др. Ну чем это не две ленинские культуры – Пуришкевича, Гучкова, Струве, с одной стороны, Чернышевского и Добролюбова, с другой?

Статья Е. Эткинда почему-то приправлена, в качестве эпиграфа, длинной цитатой из Екклесиаста: "Всему свое время, время рождаться и время умирать...". Уж лучше оставил бы проф. Эткинд библейскую мудрость в стороне от своей ленинской по духу статьи. А вот что "вне времени": если уж писать, так писать "не по лжи".

YMCA-PRESS

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris. Tél.: 43.54.74.46

В.Н.ИЛЬИН

РЕЛИГИЯ РЕВОЛЮЦИИ
И ГИБЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

Посмертно изданная книга религиозного мыслителя В.Н.Ильина (1891-1974), известного своими литургическими и агиографическими трудами, принадлежит к редкому роду философского памфлета: острые, отточенные формулировки, блеск парадоксальных сопоставлений направлены на разоблачение идеологических основ марксизма-ленинизма, губительных для культуры.

138 стр. 60 фр.

Александр БЛОК

## О КРАСНОЙ ПЕЧАТИ

*В письме от 23 августа 1920г. А.М. Ремизов сообщил Блоку следующее четверостишие:*

**Ни ожиданий, ни просветов,**
**нет сил ни верить, ни желать;**
**уста трибунов и поэтов**
**замкнула красная печать.**

*– с просьбой ответить на вопрос, что такое "красная печать". Блок ответил прозой. 31-го августа в ответном письме Блоку Ремизов сетовал, что не смог прочитать присланную рукопись, и просил переписать ее. Блок, по-видимому, рукопись не переписал. Не разобранный Ремизовым черновой карандашный набросок Блока был прочитан только теперь, при подготовке академического Полного собрания сочинений и писем А.А. Блока. Приводим здесь этот текст, впервые опубликованный И.Е. Усок в "Литературной Газете" от 3.8.1988. Неизвестные до наших дней ядовитые странички Блока о "красной печати" созвучны дневниковым его записям, в которых он тоже дал волю своему отталкиванию от советской действительности.*

Почувствовав в сообщаемом вами куплете мелкобуржуазный оттенок, а впрочем отвыкнув иметь индивидуальные мнения, и считаясь с мнениями только коллективными, я решил обратиться к сети учреждений, обслуживающих северную область, и прежде всего, так как Вас интересует вопрос о печати – в центропечать.

В обширном здании, где некогда толпились банкиры и помещики в синих и зеленых лентах с бриллиантовыми звездами, было теперь пусто. Свежий воздух приветливо врывался в разбитые зеркальные окна, из которых некогда спрут-капиталист, лоща свои засаленные ногти, которые он только что жадно запускал в лучшие и наиболее жирные куски окорока ветчины, смотрел на понурых рабочих и крестьян, занятых непосильным физическим трудом. У одного из таких окон в комнате №38 я заметил ответственную работницу, которая пробовала подписать внеочередную бумагу, опуская перо в высохшие чернила. Через 3/4 часа она подняла

светлое, измученное лицо и ответила просто, что мне следует обратиться в комнату №598. В этой комнате я нашел трех барышень, которые, занимаясь маникюром, всесторонне обсуждали вопрос о предстоящем воспрещении отношений лиц женского пола с лицами мужского пола в некоторых губерниях и направили меня в комнату № 614. Там сидел молодой человек, который ответил мне, что у него нет никакой красной печати, а впрочем я могу получить требуемую справку в комнате №4. Дойдя до этой комнаты, я уже не застал там никого, так как все ответственные работники радостно стали в очередь для получения 3/4 селедки и 1/8 ф[ унта] чечевицы.

Видя, что государственный аппарат в этом учреждении еще не вполне налажен, я решил обратиться в другое и вспомнил, что красной печатью в старину при царизме мерзавцы-бюрократы запечатывали т. н. мерзавчики. Ввиду того, что спирт необходим для технических целей, я решил, что в период мощного строительства и напряжения всех сил до последней победы над разрухой, причиненной царизмом и войною капиталистов, должно существовать центральное учреждение, ведающее этим делом. Действительно, стоило мне обратиться в центральный справочный отдел, расположенный на красной ст[ анции] Лигово революционной Балт[ ийской] жел[ езной] дороги, как мне указали, что существует такое учреждение – "Спиртобаза".

"Спиртобаза" помещается на проспекте тов. Кацеленбогена (б. Дунькин переулок). Войдя в огромное здание, где еще так недавно ненавистные дипломаты устраивали ночные оргии, я с удовлетворением заметил, что оно передано в надежные руки. В гигантском зале стояло вверх ногами одно кресло с вывороченными пружинами, а из водопровода, некогда предательски замурованного в стене, била светлая струя воды, как бы пущенная самою природою для того, чтобы замыть гнусные следы оргии на догнивающем паркете. Все комнаты были пусты, только из самой задней доносились бодрые звуки балалайки и удалой мотив народной песни, в которой я различил слова:

**Сидит Шаляпин на панели —**
**Сережа!**
**Сидит Шаляпин на панели —**
**Ну так что жа?**

Приоткрыв дверь, я захотел приветствовать товарищей, которые самый тяжелый труд сопровождают бодрой песней, но глазам моим представилась отвратительная картина. Перед столиком сидели явные саботажники, несомненно – из бывших министров или банкиров. Костюм их состоял из одних только кожаных фуражек, надвинутых на уши, на полу валялись несколько пустых бутылок с отбитыми горлышками, и на все вопросы, которые я задавал им, они, будучи в явно контрреволюционном состоянии, могли отвечать только одно: "Туварыш, бей жидов!" Тут я понял всю справедливость утверждений "Красной газеты", что примазавшихся надо без сожаления ВИШВИРЫВАТЬ из своей среды. Испытав неудачу в двух учреждениях, я решил обратиться в третье, самое осведомленное и влиятельное, "Авторев". Едва вступив на гостеприимный порог "Авторева", я был подвергнут личному задержанию и в настоящее время сообщаю Вам, что никакого ответа на Ваш вопрос дать пока не могу, так как отправлен на разгрузку кормовой свеклы в общегосударственном масштабе. Тем не менее, я по-видимому близок к разрешению этого вопроса, так как на сопроводительном бланке "Авторева" за № 753414513 1/4, с коим я был отправлен в огород С.Р.Ф.С.Р., стояла красная печать.

[*август 1920г.*]

А. СОЛЖЕНИЦЫН

## ЧЕРТЫ ДВУХ РЕВОЛЮЦИЙ

Держа в уме картины двух грозных революций – Французской и Российской, невольно поддаешься искушению сопоставлять их и сравнивать сходности. Нужно ли это вообще? Во всяком случае, это потребность нашей любознательности. Это – не бесполезное занятие, хотя надо все время помнить:

– что основные сходства могут и вовсе не лежать на поверхности, истинно одноприродные феномены могут сильно различаться внешне;

– что перед деятелями российской революции настойчиво носились образы французской, звали к подражанию, копированию, – и от этого сходные феномены могут быть не проявлением одинаковой закономерности обеих революций, а лишь результатом этого сознательного копирования. (В свою очередь и французская революция то и дело оглядывалась, сравнивала себя и подражала античности, древним республикам. Да и американское восстание не миновало той участи, Вашингтона и Франклина звали Брутом и Катоном).

Разумеется, никто не может ждать такого разительного сходства, как цельное повторение сюжета в последовательности событий. Но всматриваясь, нельзя и не удивиться множеству совпадений частных, отдельных элементов, черт (инвариантов революции?), хотя бы был переставлен их порядок и изменно отстояние во времени между ними. Сюжет другой, а элементы повторяются.

1.

А еще прежде сходства частных элементов – сходство общего ощущения. Пожалуй, главное – ощущение затягивающей стихии: разожженный вихрь постепенно, но неуклонно захватывает в уничтожение всех, кто этот вихрь готовил и содействовал ему. Ощущение это – широко известно, и у меня еще на ранней стадии работы сформировалось как определение: "Красное Колесо".

В этом вихревом затягивании деятелей в жерло общая черта – неуклонное перемещение центра революции влево. И к этому перемещению, продолжению ("углублению") революции не только стремятся в тот момент более левые – но ему содействуют и более правые и промежуточные слои, хотя оно вослед тут же обращается и прямо против них. Когда у них возникает возможность преследовать и подавлять более левые круги (как у нас в июле 1917, у французов – в июле 1791 или дважды во флореале IV и VI годов, 1796 и 1798) – они нерешительны, расслаблены. (Потому ли, что роково ощущают левых своими неизбежными наследниками в революции?). Напротив, более всего они чуждаются призвать на помощь тех, кто правее их. Так в июне 1793 департаменты не могли объединиться в свою защиту из-за того, что республиканцы стыдились союза с роялистами. В 1917 кадеты, затем и правые социалисты, были обречены на бессилие, более всего опасаясь опорочить себя союзом вправо, даже с армейским командованием. (И эта ситуация повторяется потом все годы нашей гражданской войны).

Затем: в противоречие с этим неумолимым затягиванием – мыслящие современники и многие участники событий на разных ступенях разрушительного развития то и дело считают и даже провозглашают (успокаивая себя?), что на этой стадии "революция окончена". У нас возглашали так даже 4 марта 1917, у французов – даже 27 июня 1789. И никакие уроки прошлых революций при этом не учат никого.

Всякая революция неизбежно далеко-далеко превосходит границы, мыслимые начинателями. У нее – своя инерция разгонного качения, и она никогда не ограничивается первоначальными задачами.

## 2.

Если следовать за Алексисом Токвилем в осмотре обстоятельств, подготовивших французскую революцию, то мы отличим многие такие, которые сложились во Франции, но не в России. Многочисленные остатки феодальных отношений. Жесткие границы сословий. Невыносимость привилегий дворян, полностью освобожденных от обязанностей, вопиющее несправедливое неравенство перед налогами (вся тяжесть на низших классах и привилегия для богачей). Бесчестность королевского правительства во взимании повторных сборов (плата за одно и то же несколько раз). Продажа должностей. Королевская барщина крестьян. Несправедливая форма дорожных повинностей. Тяжелый набор крестьян в ополчение. Крестьянские подати в пользу помещиков. Ужасающая неразбериха в администрации, множество нелепых несогласованных учреждений. Вмешательство королевской администрации в область суда, судебные изъятия в пользу даже самых незначительных правительственных чиновников. Несамостоятельность магистратов.

В России от реформ 60-х годов Александра II многое такое или уже не существовало или успешно устранялось. Российское дворянство уже не пользовалось обилием привилегий, ни произволом, но еще несло небольшую долю обязанностей по уездным учреждениям. Границы между сословиями успешно стирались, переход из сословия в сословие был доступен, наиболее устойчивым еще оставалось крестьянское, и сильно отгорожены дворцовые круги. Хотя еще сохранялся внутрисословный крестьянский суд, большинство преступлений подлежало на разных условиях общегражданскому суду, уже вполне независимому от правительственной власти, и в ее пользу не было судебных изъятий. Правосудие происходило без раболепства перед властями. Земство и местные думы имели заметную свободу и широту в своей местной деятельности. Правительственная администрация была построена четко, с ясным разграничением ве́дения. Единая воинская обязанность ложилась на все классы. (Но сохранялось психологическое неравенство в самой армии: исторически приниженное положение крестьянского сословия. Это очень губительно сказалось в ходе революции). Налоги вообще были незначительны, для всех. Крестьяне не платили помещикам ничего кроме аренды и не знали отработок для правительства или царя, кроме земской дорожной повинности.

Во Франции за сто с лишним лет до революции заглохла всякая свободная общественная деятельность, в России, напротив, именно за последние 50 лет началось земство, за последние 11 – конституционная жизнь. Франция всем запущенным состоянием государства и общества как бы вгонялась в революцию (но и это не значит, что неизбежно исключалось спокойное развитие). Россия же своим развитием уже отводилась от нее. Российская революция не только не облегчила развития страны, но катастрофически задержала и извратила его. (При том интересно, что само предчувствие грозной революции совершенно отсутствовало во Франции во всех слоях, да в массах и в России тоже, и даже революционеры перед самой революцией никак не ждали ее, но образованное общество настроено было именно к революции, жаждало ее и призывало).

Однако и область сходств велика. Перевес костенеющей централизации над местной самодеятельностью. Отсутствие у министров "той великой науки управления", которая учит не подробностям служебного аппарата, но "понимать движение общества в целом, судить о том, что происходит в умах масс, и предвидеть результаты этого процесса". (Таким министром в России был Столыпин, убитый в 1911 году). Однако административная практика в обеих странах велась мягче существующих законов. Дворянство – в разрозненности, апатии и политической неспособности. Отсутствие энергии у него и у трона. Активный торгово-промышленный класс, в России особенно на подъеме. Крестьянство не имело понятия о политических свободах и не жаждало их, его устремление – земля. Впрочем, во Франции уже 50% обрабатываемой земли принадлежало крестьянству, в России же – 76%, однако это не уменьшало порыва к остальной (объем которой представлялся русским крестьянам, особенно через пропаганду образованных, весьма преувеличенно). В обеих странах как раз в последние десятилетия перед революцией происходили очень серьезные реформы – но именно быстрота этого движения без компенсации стабильности и способствовала неустойчивости. В обеих странах именно перед революцией было достигнуто общественное благосостояние наибольшее – как сравнительно с предшествующими десятилетиями, так и с послереволюционными. Царствования Людовика XVI, как и Николая II, были экономически самыми благополучными эпохами. Но чем быстрее положение улучшалось, тем более, психологически, его находили

невыносимым, желая быстрейшего, тем более обострялась ненависть ко всему, что еще не преобразовано.

Не следует упустить и такие важные сходства, как подавляющее превосходство Парижа и Петрограда там и тут в смысле их административной инициативы и монополии: достаточно событию совершиться в столице – и оно автоматически отзывается по всей стране, и, напротив, почти безнадежно иметь успех движению, зародившемуся вне столицы. Притом в Париже – весьма большие, по тому времени, скопления рабочего населения (Сент-Антуанское, Тампльское предместья). Еще больший переизбыток и диспропорция населения в Петрограде: не только сильная концентрация военной промышленности с защищенным от воинской повинности рабочим составом, но и полтораста тысяч еще не обученного и недисциплинированного гарнизона, и несколько сот тысяч неустроенных беженцев от войны.

В обеих странах за десятилетия до революции просвещенные классы из великодушных симпатий к положению народа нестесненно и настойчиво говорили о его неудовлетворенных нуждах, о творимых над ним несправедливостях. (Причем в России это внушала массам либерально-революционная интеллигенция, а во Франции – и привилегированные классы, и король, и чиновники). Общею же чертой была всеобщая манера во всем винить правительство. Эта пропаганда (и в том неверном, что необъятны запасы еще не конфискованной земли) успешно разжигала народные массы. В обеих революциях ясно видно рождение сверху, никак не сравнишь, например, с пугачевским мятежом.

## 3.

Тут мы касаемся некоего решающего и проницающего свойства именно этих двух революций: что обе они проявились как революции *идеологические*. Обе они взорвались вследствие реальных обстоятельств, но обе они имели столетнюю подготовку в просвещении, философии, публицистике. В обоих случаях у трона не было никакой развитой политической доктрины и еще меньше – способности активно распространять в народе свои убеждения. Зато именно правящий класс более всего воспринимал новую философию, подрывающую традицию – и монархическую и рели-

гиозную. Революция произошла в духе раньше, чем в реальности, власть была обессилена философами, публицистами, литераторами. Идеология задолго, и беспрепятственно, опережала революцию и распространялась в образованных умах.

Эта идеология (в России по отношению к Франции наследственная) исходила из принципиальной добродетельности человеческой природы, помехами которой только и являются неудачные социальные устройства. Эти мыслители, не имеющие никакой практической основы и никакого государственного опыта, легко выносили категорические суждения о государстве, о природе права и общественной жизни – суждения отвлеченные, произвольные, но с большим темпераментом. Не имея ни малейшего представления об опасности общественных сотрясений, они с легкостью отметали традиции и обычаи как помешные подробности. И эти суждения, подхваченные образованным классом, дальше расширялись, спускались в нижние слои (особенно действенно во Франции) и грозно готовили революцию. В России – в виде оформленных революционных партий и террора.

Хотя обе перенятые Россией идеологии – и либеральный демократизм и социализм, на Западе уже с тех пор сильно поизносились, – в России (и потом по всем материкам во всем XX веке) они еще сработали со всею свежей силой.

В составе этих убеждений особенно настойчивой была струя антиклерикальная, затем и антихристианская, очень яростная во французских просвещенных кругах, а в России – в их большевицкой оконечности. В обеих странах самым неверующим классом было дворянство, от него и расплывалось распространение неверия, уже как мода, к которой стыдно становилось не присоединиться. Эта коренная антирелигиозность идеологии (коренная, потому что вместо религии она предлагала саму себя) сказалась на особо разрушительном и жестоком характере обеих революций: вместе с государственным строем сотрясались и религиозные и нравственные законы, ничто не оставалось опорой.

По взрывчатости идей, по широте взятых задач – обе революции с самого начала являются феноменом международным: "освободить человечество", преобразовать не только свою страну, но весь мир.

Идеология сильно владела обеими революциями, особенно в периоды якобинский и ранне-большевицкий. Точное копирование провинциальными якобинскими клубами исходного парижского

нельзя считать просто подчинением, тут захват идеей. В СССР энтузиастическая вера молодежи была опорой режима в 20-е и 30-е годы, после чего иссякла. (И это – слабейшее место сегодняшнего СССР). В российской революции эта наследованная якобинская идеология приобрела формулировки интернационального социализма, которые со стадии октябрьского переворота расширились в задачу установить коммунистическую власть во всем мире.

## 4.

Общественное ощущение (во Франции – и шире, как общенародное чувство), что страна сползает в пропасть, в России стало развиваться в последние месяцы до революции, с осени на зиму 1916, во Франции – уже после первых шагов революции, в летне-осенние месяцы 1789. Это соответствует и разному темпу революционного начала, перехода страны из кристаллического состояния в расплавленное: очень бурному у нас, и замедленному (на нашу мерку) во Франции. Соответственно тому и речь Милюкова в Государственной Думе (1 ноября 1916) нашла себе место за 4 месяца до революции (но уже как венец умеренно-конституционного развития, из-за первого приступа 1905 года конституция с революцией у нас переставлена), аналогичная же ей – речь Мирабо в Учредительном Собрании (5 октября 1789) – через 5 месяцев после начала ее. (Кстати, оба чувства сопровождаются устойчивой общественной ненавистью к королеве – значительно сильнее, чем к королю).

При выборах как Генеральных Штатов, так и Государственной Думы власть не вела правительственной агитации (в России – не имела и правительственного органа печати для того), тогда как противники ее вели самую активную, власть не умела и не пыталась повлиять на исход выборов. Так, в обоих случаях власть не мешала создаться законному публичному центру, настроенному против правительства. А при первых революционных событиях – вела себя самым неопределенным и неуверенным образом. (Порыв Генеральных Штатов – если распустят, то призвать население не платить налогов, был в России точно скопирован, а потому и с запасом времени, в 11 лет, Выборгским воззванием 1-й Государственной Думы).

Интересно сравнить и степень парламентского сознания. Даже после трех лет французской революции назначал и сменял министров все еще король, ни Учредительное, ни Законодательное Собрания уже в значительном разгаре революции все еще не дошли до требования "ответственного министерства". В России, уже на опыте предшествующего западного парламентаризма, это требование возникает прежде революции и звучит как основное требование либерального общества. Но в обоих случаях размахом революционной волны это требование тут же и погребено, и прежде заинтересованные круги уже не смеют и вспомнить о нем.

Более того, Государственная Дума, так много сделавшая для свержения трона, сама после этого свержения, вместо того чтобы расцвесть, впадает в мгновенный паралич и перестает существовать буквально в тех же днях, безвольно передав всю сумму исполнительной, законодательной и верховной власти – никак не конституированному, ни на какую законность не опертому Временному правительству. Да и Генеральные Штаты, начавшие революцию, затем принимая облик то Национального, то Учредительного Собрания, – хотя держатся крепче и растянутей во времени, но испытывают процесс угасания.

## 5.

Индивидуальные характеры королей и их поведение в критических обстоятельствах – вот что могло бы наиболее разниться, не совпадать ни даже в каких мелочах. Однако мы находим у Людовика XVI и Николая II немало совпадений. В обоих случаях – искренний христианин на троне. (И к обоим до самой революции сохранялось благоговейное отношение в народных низах). Добр, великодушен, – и это обоим мешало быть строгим в политике. Оба лишены настойчивой воли, и это даже главная черта их характера. Обоим не под силу выпавшая им задача. Оба легко поддавались влиянию, хотя у обоих проявлялись и бунты против этого. (Николай II помнил обиды от большого давления на свою волю). Для обоих типично – вежливо выслушивать, даже улыбаться, но редко на что-нибудь решаться: они терялись в разнонаправленных влияниях, а все, кто имел с ними дело, – не уверены были в окончательности никакого их решения. Обоим докучало их царское ремесло, и оба гораздо более склонны к частной семейной жизни.

И даже такие, уже совсем не обязательные совпадения: у обоих – бережливость в личных тратах, у обоих – пристрастие к охоте.

В главном их действии (бездействии) против хода революции – одна и та же причина: оба опасались пролить кровь своих соотечественников. У обоих монархов совпадает общая линия долгой нерешительности: у Николая она главной частью – в приступ 1905 и в предреволюционный период, у Людовика – уже в самые революционные годы, растянутые для него в три. И (в разных масштабах и в разные периоды революции) есть сходство, как Николай не подумал, что своим отречением 2 марта 1917 предает всю военную иерархию и Действующую армию, а Людовик безвольной капитуляцией (10 августа 1792) предал кучку верных ему до конца швейцарцев. И как Людовик имел счастливый вид, сдавшись перед Учредительным Собранием, так короткое время после отречения испытывал и Николай – облегчение от сдачи, и тем более мог отдаться высвобождению души от политических бремен в долгом и сравнительно мирном заключении. Николай II был пощажен судьбою от длительных революционных унижений, которые достались Людовику XVI: то шествовать на поклон в бунтарский Париж (17 июля 1789); то сообщать всем европейским дворам, что он якобы "свободен"; то причащаться у изменного ("присягнувшего") священника; то (4 февраля 1790) заявлять, что он – за дальнейшее развитие революции. От Николая никто не требовал ничего подобного (и неизвестно, могли бы или не могли вынудить такое). Затем Людовик делал попытку к побегу и для того оказалось же все-таки у него малое число приверженцев, – у Николая не было такой попытки, и приверженцы не проявились.

А бежал Людовик, имея намерение призвать на помощь против революции силы Европы. У Николая никогда подобного движения не было, ни в 1905, ни в 1917, и, уже отреченный, он издал последний приказ войскам (8 марта 1917, задержанный Временным правительством): под водительством Временного правительства победить врага. (Так же и Мария-Антуанетта желала своей армии поражения, Александра Федоровна – никогда. Но тут мы неожиданно приходим и к значительному сходству общего очерка обеих королев: гордая красота, оклеветанность; перед нападками династии, двора, высшего света – презрительная поза, и неспособность забывать обиды. Русская императрица сама остро чувствовала свое сходство с Марией-Антуанеттой, холила ее портрет, может быть предчувствовала и совпадение конечной судьбы).

## 6.

Хотя французская Церковь состояла уже под значительным материальным контролем предреволюционного государства (например, монастыри под опекой интендантов, церковная организация уже была сильно развалена) – само французское духовенство сохраняло еще дух независимости относительно светской власти, значительные вольности, право на периодические собрания (единственное из сословий), было просвещенным и сохраняло национальное чувство. И низшее духовенство обладало гарантиями против тирании иерархов. Наказы французского духовенства к Генеральным Штатам – чрезвычайно свободолюбивы и компетентно политичны. Но Церковь продолжает использовать свои оставшиеся разнообразные феодальные права над населением, и как собственник, отъемщик неуклонной десятины, и как реликт административной власти вызывает озлобление массы, напряженное антиклерикальное настроение, которого в русской массе не было.

В России мы видим картину иную: нет государственного контроля над церковными и монастырскими имуществами, но духовенство исключено изо всякой общественно-политической деятельности, просвещенность его слаба, никакого независимого духа, инициативы, а рядовые священники подавлены иерархами, и еще более – своей невылазной материальной нуждой. Русское священство полностью зависит от подаяний прихожан, это вызывает и раздражение, и насмешки, авторитет его низок.

Соответственно этому, французское духовенство вступает в революцию активной силой, особенно на первых порах Генеральных Штатов, и не склонно сдерживать наросшего крестьянского взрыва к земле. Русское – беззвучно, бездеятельно, беспомощно (только выделяются малочисленные левые группы, требующие церковных реформ). Но уже вскоре звучит с трибуны Учредительного Собрания: "надеть намордник на духовенство" (Мирабо), – и то же самое заявляет громогласно (и начинает осуществлять) прокурор Святейшего Синода Владимир Львов.

В обоих случаях реальные удары настигают Церковь с конца первого года революции. По медленному течению французской это еще только начало ее: март 1790 – национализация церковных имуществ, июнь – закон о гражданском устройстве духовенства, ноябрь – священство обязано присягать гражданскому устройству.

В России в конце первого года уже у власти большевики, и все эти (и более жестокие) удары постигают Церковь мгновенно – и конфискация имуществ, и установление над священством гражданско-политической диктатуры. Исключая смелые шаги патриарха Тихона (предание советской власти анафеме), еще нескольких иерархов, и малого числа священников, – русское духовенство и тут остается незащищенно-беспомощным, и первый предел большевицкой разнузданности кладет не его сопротивление, а стихийные восстания крестьян и мещан в защиту веры (лето 1918). Тотального подавления Церкви большевики достигают лишь четырьмя годами позже (1922), освободясь от гражданской войны.

Во Франции "гражданское устройство духовенства" формально заключало в себе и идею вернуть Церкви евангелический дух, и в частности сделать священство выборным. Это было – из главных требований и русских дореволюционных (с начала XX века) церковных реформаторов. В обоих случаях какая-то часть духовенства затронута сочувствием к происходящим преобразованиям – и во Франции это раскалывает духовенство в 1791 на вопросе о присяге гражданскому устройству ("конституционная церковь 1791"), в СССР проявляется с 1922 года как движение "живоцерковцев", с годами однако провалившееся, несмотря на всю коммунистическую поддержку. И там и здесь есть случаи и полного отречения священников и епископов от веры.

Резко антиклерикальное настроение (во Франции раздутое озлоблением к земным благам церкви) в обеих революциях уверенно переходит в антихристианские преследования, в СССР значительно шире, – не только духовенства, а самой массы верующих. И в течение всех советских лет марксистские идеологические антирелигиозные мотивы остаются настойчивы и неослабны.

В обеих революциях, хотя на разном этапе (во Франции – через 3 года, 1792, в СССР через 12 лет, 1930), – установление нового революционного календаря, составленного так, чтоб уничтожить память о воскресеньях и церковных праздниках. В обеих революциях запрет колокольного звона, снятие колоколов (даже при Директории!), снос колоколен, ограбление церковных сосудов и ценностей. В Конвенте, 1793-1794, вскрывались ящики конфискованных в провинции чаш и распятий, в СССР – повсеместный грабеж предметов церковного обихода в 1922. Во Франции то сжигают чудотворную статую Богоматери, то поят осла из священной чаши, в СССР – систематическое разорение и уничтожение икон

и мощей святых, кощунства антирелигиозных спектаклей и лекций, более же всего — физическое уничтожение тысяч священников, чего Франция в таких масштабах не знала. Но антирелигиозные крайности во Франции все же встречали сопротивление в теле самой революции (даже у Робеспьера), в СССР — нет, лишь сопротивление верующих.

Во Франции производились настойчивые попытки заменить христианскую веру каким-либо другим культом — "культ Разума", культ Верховного Существа при Робеспьере, теофилантропизм при Директории, для этого использовались или даже переоборудовались католические храмы (и Нотр Дам) — и чиновников обязывали водить туда семьи. В СССР не было таких попыток, коммунисты вели борьбу на полное уничтожение православия, уничтожение или запустение самих храмов, допуская относительно Церкви лишь тактические приемы (раскол Церкви "живоцерковством", или призыв Церкви на помощь в защите родины от Гитлера, или в пропагандистском пацифизме). Культ Верховного Существа все же признавал бессмертие души, большевики отначала злобно отвергли и высмеяли его, они в разрушении религии шли сразу до конца.

Однако через 6 лет подавления католицизма к годам Директории во Франции мы наблюдаем сильный стихийный обратный взрыв веры, преследования воскресили религию, и религиозный дух охватывает даже тех, кто до революции был к ней равнодушен и даже безбожен, как высшие классы. Однако силен и последователен и антихристианский заряд революции. Хотя в 1797, как следствие Термидора, и проводится несколько смягчительных к Церкви законов (восстановление колокольного звона, свободный выбор кладбища, освобождение священников от политической присяги), они тут же опрокидываются воем якобинской печати, что это возврат инквизиции, и переворотом Фруктидора, 1797 (и снова высылка священников, кто откажется принести клятву в ненависти к королю, казненному и всякому вообще). В эти годы Директории, как будто уже так потерявшие якобинский накал, власти препятствуют крестовым похоронам, запрещают продавать рыбу по пятницам, и декадным счетом пытаются стереть воскресенья. В ходе последующих лет католицизм все же восстанавливается и укрепляется.

Тотальное подавление религии в СССР не сравнимо ни по масштабам, ни по жестокости, ни по долготе (все семьдесят лет,

и даже, при Хрущеве, новая яростная антихристианская вспышка, уже кажется из пепла), – но несмотря на всю свою свирепость, оно духовно истощилось и обанкротилось. А к стойкости погибших мучеников первых двух десятилетий с годами наращивалась в населении и массовая обратная тяга к вере. Процесс – сходен и тут.

## 7.

Очевидно, всякая революция всегда сопровождается вихрем клевет (на старый строй) и небылиц (о ходе событий). А благодаря необратимости победы революции – эти клеветы и небылицы так и присыхают в истории как быль, даже и на сотни лет. Во Франции можно вспомнить клеветы, будто в Бастилии найдены скелеты замученных, орудия пыток и ужаснейшие тайны в архивах (никогда никем, однако, не опубликованные); или будто Фуллон сказал: "Если у них нет хлеба, пусть едят сено"; небылицу, будто в ночь на 13 июля 1789 на башне городской думы дали набат против правительства, да и вся возвеличенная легенда о взятии почти пустой и несопротивлявшейся Бастилии – такая же изрядная небылица. (Делонэ послушно снял нестреляющие пушки из амбразур, забил амбразуры досками, показал депутатам весь свой жалкий гарнизон, – все равно победно атакован с добычей в несколько уголовников). В России можно было бы составить очень длинный список – еще от небылиц 1905 года, потом многократно оклеветанного Столыпина, легенду о сепаратных переговорах Николая II с немцами. Назовем здесь несколько из кипения февральских дней: знаменитая (и вполне присохшая) ложь о полицейских пулеметах на крышах и на колокольнях (не было ни одного), о переодевании полиции в солдат, о намерении Николая II открыть фронт немцам для подавления революции, или о его миллиардных вкладах в заграничные банки.

Есть сходства и в первых началах: полная слабость обоих правительств; классические черты психологии толп в обеих столицах; отказы столичной гвардии сопротивляться начавшемуся восстанию (в Петрограде – и решающее примыкание запасных к мятежу); угрюмая подавленность правительственных войск (июльские дни 1789 и февральские 1917); отступление их командующих перед призраком гражданской войны; самые бестолковые распоряжения столичному гарнизону (от полковника Шатэле или генерала

Хабалова). И уступчивость Национального Собрания и симпатия Государственной Думы к начавшемуся восстанию: в надежде, что так достигнется революционная цель, а затем все скоро уляжется, военная дисциплина восстановится, национальный разум исцелит все. На самых ранних шагах и там и здесь торжествует бескровная победа революции. Очень подавленные Людовик XVI и Николай II надеются положить скорый предел революции через уступки ей. Привилегированные, столь обласканные и гордые слои вчерашнего дня не проявляют никакой способности к защите трона и даже самих себя, мгновенно превращаются в стада жертв, покорных любому преследованию и унижению.

В обеих столицах оказывает влияние настроение голода (в Париже – более реального, в Петрограде – совсем условного, и для обоих – никак не сравнимое с тем, что предстоит им пережить в революцию). По растянутости темпа французской революции марш парижских женщин о хлебе происходит почти тремя месяцами позже (5 октября 1789), в Петрограде же он открывает все события.

В обеих революциях от первых шагов – заметнейшая роль уголовников. Во Франции это банды бродячих разбойников (иногда преувеличенные молвою и страхом, а вскоре за тем объявленные героями), с весны по осень 1789 Франция содрогается от пожаров, убийств и грабежей, в России – уголовники, распущенные в первый же день (Петроград) или в последующие дни (провинция) по амнистии и сразу усилившие в действиях толпы грабеж, жестокости и убийства. Да в последующие годы одни и те же банды, вроде французских "сентябрьских (1792) убийц" (тут были уже и городские низы, как и в России, они все захватнее примыкали к грабежам), снова и снова выпускаются из тюрем и совершают новые уголовные действия. В обеих революциях всплывают в активный слой самые разрушительные элементы, оттесняя формообразующие.

И еще разительное сходство: обе страны совершенно не были подготовлены к своим столичным республиканским революциям, к отмене монархии. В России это было совсем неожиданно – по прочности вековой крестьянской веры в царя и скоротечности дней свержения. А провинциальная Франция даже и в сентябре 1792 – через 3 года! – очень холодно воспринимала отмену монархии.

Но в обеих революциях: провинция покорно копирует все действия столиц, на всех этапах, и всегда с опозданием.

## 8.

Разность сроков свержения монархии сильно меняет параллелизм этапов двух революций – растягивает французскую, сжимает российскую. Но и при этом различии темпов можно видеть крупное сходство в том, как идет саморазвал государства: в России 8 месяцев (еще даже и быстрей), во Франции более трех лет, в обоих случаях до решающего переворота террористов (якобинцев или большевиков). Что во Франции при этом присутствует безвластный король – не меняет картины. Очень сходна беспомощность Учредительного (затем и Законодательного) Собрания, вносящая развал во всю жизнь страны, – и такая же перемесь слепой разрушительности и бездеятельности российского Временного правительства. И Собрания, временами и Конвент, затем и Советы Пятисот и Старших, постояннее всего находятся в состоянии растерянности.

В обеих революциях все они теснимы незаконным и дерзким вмешательством столичных низов. Сходно даже до чрезмерности, как 9 августа 1792 парижский генеральный совет (городская дума) уступает ворвавшимся вожакам парижских секций право заседать в своем здании – и вслед за тем, в тот же вечер, сам перестает существовать. В Петрограде 27 февраля 1917 так же устраивается в здании Государственной Думы Совет рабочих депутатов, и Дума вслед за тем, да с того же дня, перестает реально существовать. И это сходство "генерального совета Коммуны" и Совета рабочих депутатов систематически продолжается дальше: самозванный орган самозванно вмешивается в действия правительственных учреждений и успешно посягает вести всю страну.

При большом смещении параллельных этапов нельзя не отметить убедительного родства жирондистов и кадетов: беспомощная негосударственность, преобладание слов над действием, любовь к фразе, равнение на исторические примеры (те – на античность, эти – на Францию). С поправкой на то, что у некоторых жирондистов бывали достаточно кровожадные высказывания, у кадетов – нет. Но одобрение кадетами предреволюционного террора не намного нравственней, чем одобрение жирондистами сентябрьских убийств.

По крайности революционной фразы, а затем и неумению провести ее методически в действие, Дантон и его группа напоминают эсеровских вождей. Любопытно сходство и такой

подробности: в "исполнительном совете" (правительстве) 1792 года Дантон – не только министр юстиции и, сходно с Керенским, дорожит тем, что арестованный монарх в его руках, – но, при своем второстепенном посту, становится фактически ведущим лицом правительства, и тоже всего два месяца, а следующий шаг – к открытому руководству правительством.

## 9.

Крайне существенно, что французская революция началась в период мира, а российская в период войны. (Тут лежит и главная причина скоротечности российской – темп убыстрился от многомиллионной вооруженной армии).

Вследствие этого исходного различия революция застала французскую армию на невысоком боевом уровне, российскую – на высоком, в строгой дисциплине и подчинении – кроме переизбыточно, бессмысленно призванных, еще не обученных и бездельно содержимых запасных частей. С них-то и начался мятеж.

Доселе существует ложное мнение, будто революции вдохновляют армии. Как раз наоборот: они разлагают их. Отначала малоспособная французская армия сквозь первые три года революции – разлагается. Мы видим неподчинения приказам о передислокации (например, возглавленное будущим маршалом, а тогда лейтенантом Даву, Шампанский полк, весна 1790), затем во многих полках – издевательства над офицерами, грабеж их, и бунты до полного разложения, крупное восстание гарнизона Нанси (август 1790).

Сходный процесс, только бурно-быстрый, охватывает и российскую армию. За начальным мятежом петербургского гарнизона его наглое требование о невыводе на фронт (ему покорно уступает Временное правительство, как и Шампанскому полку Учредительное Собрание). Тут же – мятежи в соседних тыловых гарнизонах, и вестники мятежей под защитной сенью революционной свободы отправляются беспрепятственно разлагать фронтовые части. В первые же недели это уже сказывается на фронтах, ближайших к Петрограду, и подражательно разливается по всем тыловым гарнизонам России. Процесс так быстр, что Верховное Главнокомандование вынуждено сразу далеко отложить подготовленное большое весеннее наступление. Уже на второй месяц революции армия

небоеспособна, а на четвертом месяце (июль 1917), отправленная все же в наступление, терпит невиданно-позорное поражение-бегство.

Сходна и такая черта: в этом разложении официально обвиняется не революция, а невидимые, неуказанные "офицеры-контрреволюционеры" (Робеспьер в Собрании в июне 1790, Стеклов и другие социалисты – с марта 1917).

Пресловутое "воодушевление революционной армии" в России вообще не наблюдается. Во Франции процесс сложней, он волнообразен. Первые месяцы внешней войны (апрель-сентябрь 1792) – сплошные поражения старой армии, вдобавок разложенной революцией. Но растущая внешняя угроза воспринимается не столько как контрреволюционная, а как национальная (прокламация 11 июля "Отечество в опасности"), и в армию приток энтузиастических добровольцев. (Признаем, что у французов того времени чувство отечества несравнимо сильней, чем у русских в 1917). Правда, победа при Вальми (сентябрь 1792) достигнута более за счет разногласий между союзниками, нежели благодаря достоинствам революционной армии. Еще несколько крупных успехов – но тем временем иссякает приток революционных добровольцев, а битва под Неервинденом (март 1793) проиграна именно из-за их нестойкости. И тут следует полоса французских неудач в Бельгии. На укрепление французской обороны существенно повлиял неуклюжий манифест герцога Брауншвейгского, сплотившего французскую армию общенациональной угрозой. С марта 1793 французская армия перестраивается на регулярной основе, при обязательном рекрутском наборе, – и после еще нескольких месяцев поражений наконец становится победоносной. С февраля 1918 не на добровольчестве, а на принудительном наборе держится и Красная армия (но усиленно напичкиваемая политруками и агитацией). В обеих странах рекрутский набор проводится грозными методами (август 1793, лето 1918) – и только так революция создает себе боевую силу взамен той, что она разрушила. В истории французской революции именно этот период (1793-94) зачтен как период революционного энтузиазма армии. Заметим, что и большевицкая историография так же окрестила кампании 1919-20. Напротив, враги революции (Белая армия в России) – в основном добровольцы.

В обеих революциях мы наблюдаем органическую одновременность террора в стране и энтузиазма (разумеется, у разных

групп). Так и решающие победы революционной французской армии (с осени 1793) случайно ли совпадают с разгулом террора во Франции? Тем же цементом спаяна и Красная армия для своих побед. При Директории начинается снова массовое дезертирство, с 1795 наборы в армию наталкиваются в стране на сопротивление. Наполеоновские победы в Италии в 1796, видимо, воздвигнуты не столько на революционном духе, сколько на чисто военном (включая и роль военной добычи).

## 10.

В России революция началась, когда мы были сыты войною по горло, – и именно это отвращение к войне придало такой уверенный ход революции. Из первых шагов российской революции (март 1917) – декларации об отказе от завоеваний. Подобный декрет был и у Учредительного Собрания (май 1790), но он не продержался. К 1792 году разнообразные французские круги *хотели* внешней войны, в том числе и для дальнейшего разжигания революции.

Соответственно у нас успех лозунга "долой войну" и, как ближайший результат революции, менее чем через год – позорная капитуляция Брестского мира, отдача вовне огромных областей России. В наступившей затем гражданской войне усилия не превосходили задачи вернуть под свою власть бо́льшую часть бывшей территории России. Французская же революция годами сопровождалась успешными военными усилиями за пределами страны.

Гражданская война в России – никак не аналог революционным войнам Франции, ибо она не состояла во внешней борьбе. Она есть аналог борьбе Вандеи и нормандских шуанов, это внутреннее сопротивление террору переворотчиков – и у нас более серьезное и длительное, чем возникло во Франции. (Но время начала обеих войн – тотчас за красным террором, и утверждение красной стороны на нем – совпадает в обеих странах). Внешнее расширение как следствие большой идеологической революции, очевидно неизбежное извержение революционного взрыва, у нас проявилось сперва лишь попыткой поддержки германской революции, венгерского и баварского переворотов, а польская война начата не с нашей стороны, лишь затем была попытка революционного раската ("Даешь Варшаву! Дай Берлин!"). Внешние завоевания

СССР начались только с конца Второй мировой войны, то есть с задержкою в четверть века, – зато и продолжаются вот уже 40 лет, и неизмеримо превосходят успехи Наполеона.

Но со стороны Европы картина в обоих случаях сходная: полное непонимание глубокой опасности себе от этой революции. Примитивный расчет: одним соперником меньше в Европе, пусть страна ослабнет от революционной анархии – можно будет поживиться, отхватить куски. Однако даже и этой страсти не хватает у разногласных европейских держав. Действия Европы против Франции поражают вялостью, особенно до лета 1793 (во многом объясняются расчетами на дележ Польши), медлительность австрийцев и пруссаков разрешила сформировать якобинскую диктатуру, а затем и армию. Но такая же нерешительность и позже, когда опасность прямо переходит к ним через Рейн, грозит десантом в Ирландии или гремит победами Бонапарта в Италии. Тем более революция 1917 застает Европу разделенной на враждующие лагери, объединенные действия и вовсе невозможны. Оккупация Германией российской территории в 1918 направлена лишь к продуктовому грабежу, а разумеется не к противодействию выгодной для нее революции. Действия союзников ничтожны для того, чтобы повлиять на ход российской гражданской войны, зато (у Англии в Баку, у Японии на Дальнем Востоке, у Польши на Украине и в Белоруссии) – прямое желание поживиться за счет раздираемой страны. Такая беспринципность не может дать успеха против идеологической революции.

Во французской революции еще наблюдаем внешнюю группировку роялистов. Но они не сумели выставить заметной реальной силы, такою не была "армия Кондэ", ни высадка в Кибероне, да еще при помощи англичан. Такими действиями, еще более вероншской декларацией будущего Людовика XVIII, в ненависти не различая умеренных от якобинцев, они только укрепляли последних. Вмешательство эмигрантов было крайне неумело. В России же подобной группировки монархистов не создалось ни на территории страны, ни вне ее, по полной хилости и неверности трону правых, по несостоятельности монархических сил в высшем классе, как это и обнаружила революция. А отступившая с гражданской войны Белая армия после того лишена была, по воле Запада, сыграть какую-либо роль.

Из-за того, что французская революция затем имела порой и попятный ход, во Франции было такое явление, как массовый

возврат эмигрантов. При неуклонности хода российской революции, как и гражданской войны, этого произойти не могло.

## 11.

В обеих революциях ясно выделяется первый этап (1789 до августа 1792, до свержения короля и начала террора; март-октябрь 1917, до большевицкого переворота). За ним второй этап: якобинский во Франции (до Термидора, т. е. кончая июлем 1794) и большевицкий в России – увы, до нынешнего времени. Для сравнения привлечем его однако лишь в ранней части – до 1921 года.

Если возразить, что во Франции граница между этапами – по духу, по тону и организационно, ярче проявляется летом 1793 (разгром жирондистов и вхождение Робеспьера в Комитет Общественного Спасения), – то и в России есть такая под-граница ужесточения – январь-июнь 1918. Разгон нашего Учредительного Собрания (январь 1918) с арестами кадетов сходен с нашествием коммунаров в Конвент 31 мая 1793 с требованием выдачи 22-х жирондистских депутатов. За полгода лишен смысла и Совет рабочих депутатов, устранены все социалисты, последние из них – левые эсеры, как бы разновидность уже якобинцев, разгромлены в июле 1918, и громко анонсирован красный террор. Скрупулезного соответствия быть не может, но лето 1793 и лето 1918 – следующий скачок, нагнетание революционной температуры.

В целом же правильно назвать и сравнивать периоды якобинский и ранне-большевицкий. Они прежде всего и в самом существенном сходятся в том, что до них ход революции скорее расслабленный, шаткий, в океане цветистых фраз, – от них приобретает беспощадный энергичный характер. (При такой же энергичной самоотдаче руководства).

И в том, что для обоих развиваемый террор – фундамент для ведомой войны.

Впрочем, при этом сравнении не надо забывать, что шло активное копирование. Оно началось и в февральский период 1917, но там носило окраску романтического прихорашивания ("взятие" крепости, марсельеза, комиссары во все места). А большевики практически, "хозяйственно" копировали якобинскую диктатуру

во многих ее приемах. Для начала можно вспомнить знаменитую фразу Иснара (конец 1791): "не надо доказательств", т. е. достаточно односторонней жалобы, и даже тайного доноса, чтобы привлечь к ответственности. Многие проявления якобинской диктатуры мы прочитываем как доточные цитаты из большевиков. Инструкция Робеспьера Сен-Жюсту (начало 1794): "Сущность республики – уничтожение всего, что ей противодействует. Виновны те, кто не хочет добродетели. Виновны те, кто не хочет террора". Или принцип Кутона (Конвент, 22 прериаля, лето 1794): "Всякая формальность – общественная опасность. Время, необходимое для наказания врагов отечества (у нас еще тогда – "революции"), не должно быть больше времени, необходимого для их опознания". (И этот принцип более доведен до конца у большевиков, нежели у якобинцев). И обвиняемые сперва лишаются права иметь защитников, затем даже и права самим возражать на обвинения: "Возражения обвиняемых мешают правильному течению заседания", от частичных запретов защищаться переходят и к полному. Все это мы видим и в раннем развитии большевицкого ГУЛага. Сама форма Трибунала взята большевиками у якобинцев, но значительно развита (количество местных трибуналов, специализированные военные, железнодорожные, речные трибуналы и т. д.). У якобинцев перенято еще прежде того – обвинение целых сословных групп. Из первых мер августа 1792: аристократы и священники все вкупе, без разбору, объявляются заговорщиками, семьи эмигрантов – *заложниками*, какое знакомое слово! Например в случае беспорядков в коммуне священник того прихода, если он не присягал новому порядку, автоматически отправляется в тюрьму. Все так же и в России: врагами объявляются чохом за одну лишь принадлежность к "враждебным классам" – дворянству, священству или "буржуазии", или просто как "вызывающие подозрение", – и за все то могут быть арестованы на неопределенное время, содержимы заложниками, а то и расстреляны. Само это выражение – "наблюдать за подозрительными", так знакомое нам при большевиках, содержится например в инструкции комиссарам на места (9 нивоза II года, 29 декабря 1793). А от кого об этих подозрительных узнавать? от местных "народных обществ" (предшественники коммунистических комбедов; и те и другие, отслужив кровавую службу, затем распущены).

И в трибунальских обвинениях та же непомерность, фантастичность, смешение несмешаемого. Во Франции, например, обвинения

Эро-де-Сешеля: соучастник герцога Орлеанского, Бриссо, Эбера, Дюмурье и Мирабо – и это одновременно! у нас – соучастники эсеровского, кадетского заговоров, белых вождей, англо-французской буржуазии, германской, все в одну кучу. Цецилия Рено, еще девочка, но обвиняемая в повторе замысла Шарлотты Корде, отправлена под гильотину с 53 "соучастниками", которых она никогда и в глаза не видела. Сколько придуманных "заговоров" там и здесь! Размах террора и бездушье его (чтобы не сказать "дух") – определяющее сходство обеих диктатур. Даже в технических деталях: Карье на Луаре уже использовал самозатанывающие барки – правда с трупами, у большевиков – с сотнями живых, на Волге, на Каспии, на Белом море. Правда, у якобинцев еще только гильотина, а у большевиков – сразу и массовые концентрационные лагеря *сверх* смертных приговоров, размах которых у большевиков несравненно больше – в месяц не 65, а многие тысячи. И тут и там – возникновение массы добровольных доносчиков и немалого числа палачей – буквальных и опосредствованных. И тут и там – доносы как доказательство гражданственности. (Даже члены Конвента не ночевали дома из осторожности, но ВЦИК, после чистки от левых эсеров, сам не испытывал ужаса перед террором: большевицкий террор еще многие годы, еще 20 лет, был направлен вне своей банды, не внутрь). Разумеется, не обошлось и без того сходства, что трибунальские комиссии 1793-94, как и ЧК 1918-21, охотно берут взятки, за деньги и драгоценности освобождают обреченных – естественный ход для корыстных низких убийц. Практически – грабят и те и другие.

И такое сходство существенно: именно при якобинцах и большевиках (гениально замыслено или стихийно найдено) строится кровавая круговая порука всех замаранных в революции: соучастники доносов, расправ, совместных убийств и грабежей, во Франции еще и – владельцы ассигнаций на конфискованное церковное имущество. Еще отчетливей это проведено там при казни Людовика XVI: казнь пропущена через отъявленную публичность, громогласное поименное голосование членов Конвента, так отрезаются дороги и всей революции и каждому проголосовавшему политику. Тут большевики по внешней обрядности отступили от образца: убийство Николая II и его семьи проведено как тайный бандитский расстрел, без поиска общественного резонанса, просто отрезать возможность реставрации трона. Да коммунистическая партия и не нуждалась в этом частном усилении круговой поруки,

множеством убийств она была уже закреплена. (И если казнь Людовика прозвучала как сигнал нападению Европы на Францию, впрочем вялому, то казнь Николая прошла как глухой эпизод гражданской войны, не имевший последствий).

Сходны приемы и мнимых "выборов" на якобинский или большевицкий лад: без самого *выбора,* без права избирателей свободно сноситься между собой, вступать в соглашение, а то даже с обязательной предварительной присягой о ненависти к "врагам" и удостоверением, что не имеет родственников-эмигрантов.

Бывают и личные сходства. Полубесплотная неполнокровность Робеспьера напоминает такую же нежить Ленина. (Но очень живо оба прячутся от опасности – Робеспьер в июле 1791, после расстрела на Марсовом поле, Ленин – в июле 1917, после своего неудавшегося мятежа). Впрочем, Робеспьер действовал как бы под гипнозом уверенности в своей правоте, у Ленина всего лишь – верная сметка политических обстоятельств и одержимость захватным действием.

А вот существенное различие. Якобинцы не выполняли задачи последовательного разрушения своей нации и национального чувства, у них слово "патриот" не только не было запрещено, но стало гордым синонимом якобинца и революционера. Ленин же говорил: "мы – антипатриоты", и большевики последовательно проводили уничтожение русского самосознания (в миллионах жертв – и русского тела), – и так было до тех пор, пока нависла угроза Гитлера, и нечем больше было спасти государство, как русским патриотизмом. Это различие во многом объясняется и тем, что Франция (при 30 миллионах) была страной скорее однонациональной, с более отчетливым пониманием единого Отечества, а российская революция (при населении в 170 миллионов) осложнялась пестрой многонациональностью страны.

## 12.

Параллели и сходства решительно прекращаются от Термидора. У французской революции был этот попятный пункт, у российской не было никогда никакого. Слабой и неудачной попыткой задержать ход революции были корниловские дни (август 1917). Что НЭП (не содержавший никакого политического отступления) есть Термидор – это взрыдное преувеличение "старых большевиков",

фанатиков и убийц гражданской войны. И истеричен изворот Троцкого – "сталинский Термидор". Мы в России остались в руках коммунистической власти, и она однолинейно развивалась на нашем массовом уничтожении и вымаривании вот уже 70 лет. Во Франции, напротив, от Термидора было сложное зигзагообразное развитие, были периоды выразить и антиреволюционные чувства.

А весь-то слом произошел всего лишь от того, что Робеспьер не запасся достаточной военной силой в четком подчинении, его Комитет Общественной Безопасности, полиция, далеко не дотягивали до организации ЧК, и террор Робеспьера оказался на коротких ножках. В решающий момент Робеспьер всего лишь беспомощно шагал по скамьям Конвента, взывая о последней поддержке – от центра, от правых... Зверино-предусмотрительные Ленин и Сталин никогда бы не сорвались подобным образом. Конечно, Ленин и не потерял эмигрантского времени, оглядываясь на предыдущие революции, учитывая их опыт. Такого планомерного и прочного захвата власти (сентябрь 1917 – сентябрь 1918) французская революция не знала на всем своем протяжении, ни в одной из перипетий.

Эта "обязательность" Термидора в схеме подражания французской революции сыграла дурную шутку с российскими социалистами (и со всей Россией...). Им "понятно" было, что крайне-левые (большевики) не могут закрепиться у власти, а такой попыткой только "откроют путь контрреволюции", – и все февралисты всё ополчались против "контрреволюции справа", не мешая большевикам за их спиной захватывать власть. Большевики отлично в этом успели, взяли в железную хватку и бесповоротно, безо всякого "Термидора".

Как следствие Термидора во Франции наступило скорое возмездие ближайшим отличившимся палачам (далеко не всем), единодушное народное движение требовало такого возмездия. В СССР никогда за 70 лет никакая форма явного возмездия явным палачам не наступала, – лишь по размашистому провороту революционного колеса часть палачей статистически попала под расправу, когда прореживались ряды большевицкой верхушки.

Однако Термидор и показывает нам, что такой мощный революционный размах не может быть ликвидирован одним удачным переворотом. На Термидоре революция задержалась, но далеко не остановилась, якобинцы оказались еще долго живучи. Последовал протяжный период шатаний и разнонаправленных пере-

воротов или подавлений: бунты "пустых желудков" – 13 вандемьера (1795) – заговор бабувистов (1796) – фруктидорский переворот (1797) – директо́рский переворот 22 флореаля (1798) – переворот 30 прериаля (1799, и даже тут еще требовали восстановить Комитет Общественного Спасения, гильотину, заложников и все террористические законы) – наконец бонапартистский 18 брюмера (8 ноября 1799). (Характерно, что во всей цепи этих переворотов неперерывно существовал в той или иной форме законодательный корпус, но ничему не помешал. Доходили до такого извращения, закон 12 плювиоза 1798, что правильность полномочий новоизбранных депутатов будет утверждаться... сменяемыми депутатами!)

Приход Наполеона был достаточным отступом от надоевшей всем революции и вместе с тем не возвратом к старому порядку, уже невозможному. Поскольку в России не было Термидора – не было и Наполеона (ложная идея искать черты сходства со Сталиным, их можно сравнить только в политической ловкости и бесстыдстве). Не получила у нас сильного развития и самостоятельная роль генералов в армии (как с 1794-95), но Белое движение инстинктивно верно уклонилось от того, чтобы ставить непременным условием реставрацию старого порядка.

Во Франции не остановилось и на том: и после Наполеона еще две немалых революции и крупный переворот, еще раз пришлось ей пройти через этот цикл: королевская монархия – республика – императорский переворот, – и еще несколько типов республик. Это показывает, что крупная революция есть процесс *вековой*: и в тех случаях, когда она развивается безостановно. Беспощадное, неуклонное продолжение революции вырождает и уничтожает народ, как мы видим в СССР. Попытки же пресечь революцию – тяжело болезненны и с повторными кризисами. Но если во Франции в конце концов установилась свобода, то именно благодаря попятным шагам революции. (Как – вот недавно, – в Испании, Португалии). У нас не было попятных шагов от пропасти – и нет свободы.

Хорошо видна болезненность революционного процесса при всех вариантах: сотрясенные нравы не возвращаются так просто к нормальной жизни, но проявляются в безумных, вызывающих и мрачных крайностях. Так после Термидора мы видим годами: вихри веселья, разгул до садизма, "балы жертв", танцы на Гревской площади, танцы на кладбищах, безумные траты, игрища, наглость

роскоши. (Слабое подобие того мы видим в СССР у нэпманов, что лишний раз указывает на коренные свойства и ограниченность человеческой натуры). И рядом с этим – обнищание масс, голод, отчаяние. В СССР это протянулось сплошным вековым геноцидом собственного населения.

## 13.

Среди различий еще следовало бы указать, что в ходе французской революции самый принцип частной собственности весьма соблюдался, а Робеспьер объявлял его даже священным. И когда собственность отнималась у одних (у Церкви, у эмигрантов), то обогащались другие. Тут большевики гораздо последовательней якобинцев: частная собственность была проклята и попрана, ограблены многие, в том числе крестьянство: у них отобрали и весь урожай, и весь инвентарь, и всю землю. Формально эта собственность перешла к государству, но по расточительности и неумелости ведения не обогатила нации. (С годами большевики однако привыкли к приятной собственности для самих себя, оформленной как государственная). Опустошительно это сказалось и на судьбе лесов: во Франции вследствие революции их распродали в частную собственность и так быстро, хищно уничтожили. В СССР эту великую задачу уничтожения национального богатства еще последовательней выполнило само безумное государство. (Хотя именно государственная собственность в нормальном государстве спасительна для лесов).

Не было в российской революции и полосы прописной добродетели, как при Робеспьере, и среди ходких политических обвинений не звучало обвинение в развращении нравов или недостаточной их чистоте.

Отпечатались и различия национального характера. В России не было того чувства аристократической игры и насмешки, с какими французские дворяне прожигали первую революционную зиму. Французская революция далеко превосходит нашу и в красноречии и броскости публичных фраз, не звучали у нас так эффектно кровавые словесные обвинения. Не было у нас и таких театральных сцен, как красный колпак, насаженный на голову Людовика (20 июня 1792), и король пьет вино вместе с чернью; или развязных парижских проституток и торговок в Учредительном

собрании (4 октября 1789); или голов, или сердец, в торжестве носимых на пиках по улицам, в Конвент; медленной резки жертв саблями (продлить страдания), как во Франции в сентябре 1792; или поцелуев между депутатами, перед тем обменявшимися пощечинами; и заметного числа самоубийств у тех, кому грозила смерть по трибуналу; или сцен, как (Термидор) молодые люди целуют края одежд террористов (Тальен, Фрерон, Баррас), освободивших от террористов горших; и такого значительного участия театра в политических переживаниях столицы; и таких политических ярких женских фигур, как мадам Роллан, баронесса де Сталь, Терезия Кабарюс, еще несколько. (Если не считать российских революционерок давнего предреволюционного периода). Пожалуй, невозможен был у нас поварской помощник Дено, который 10 лет гласно добивался себе медали за то, что отрубил голову уже растерзанного коменданта Бастилии. (Но негласно у нас получали равноценные награды и раньше).

С другой стороны, небезинтересно было бы проследить все случаи прямых копирований: от навязчивой (с 1904 и раньше) идеи Учредительного Собрания при царствующем монархе, от марсельезы первых же дней революции, от назойливых подражательных сравнений на языках и в газетах – до комиссаров при армейских начальниках, до реквизиции одежды и обуви населения в пользу армии или метода однообразных (и грозных) резолюций армейских частей (испробованных, когда Бонапарт готовился выступить во фруктидорском перевороте, 1797). Может быть и большевицкая конституция июля 1918 тоже повторяла прием Конвента 1793: в шаткое время издать ложную, недейственную конституцию, чтобы дезорганизовать противников. (О потоплении казнимых уже сказано выше).

## 14.

Немалочисленные сходства, упомянутые здесь, тем более поучительны, что две сопоставляемые революции принадлежат к разным, не вовсе аналогичным стадиям человеческой истории.

Однако саморазумейная однопрородность революций в том, что при всей конкретной непредсказуемости их ходов общее положение страны и народа длительно идет к худшему и худшему. Революция всегда есть пылающая болезнь и катастрофа. Это размах (круше-

ние) от больших высоких надежд и ограниченности первичных задач – до полного разорения страны, всеобщего голода, обесценения денег, упадка производства, народной усталости, тошнотного равнодушия, и хуже – к озверению нравов, к атмосфере всеобщей ненависти, разнузданию зависти, жадности к захвату чужих имуществ (у большевиков открыто сформулировано: "грабь награбленное!"), прорыву самых первобытных инстинктов, к разложению национального характера и порче языка. К распаду семьи (легкости одностороннего развода), неуважению к старшим, неуважению и к смерти и к похоронам. Это размах от лозунгов самой неограниченной свободы – уж не скажем к гильотине и подвалам ЧК, но к парламентским депутатам, высылаемым в железных клетках (Фруктидор), а затем к государству куда более централизованному, чем предреволюционное, – и даже в короткий срок. И еще непременно: всякая революция насыщена сгущенным числом отвратительных фигур, она как бы взмучивает их с морального дна, притягивает из разрозненности и небытия, а некоторых таких даже и обожествляет – после смерти (как Марат, Ленин), а то и при жизни (Робеспьер, Сталин). Открывает революция черные пропасти и в таких людях, которые без нее прожили бы вполне благопристойно.

Приоткрывает нам большая революция и такие глубины бытия, которые сомнительно назвать просто физическими. И которые доныне услеживаются лишь немногими.

Михаил ШИРОКИЙ

# ПЕРЕСТРОЙКА, НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА В СССР И РУССКОЕ ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ *

## I

## ПЕРЕСТРОЙКА И ВОЗМОЖНОСТИ ИЗМЕНЕНИЯ СИСТЕМЫ

Перестройка в СССР никого не оставляет равнодушным. Чаще всего возникает вопрос: как далеко это может пойти. На данный момент ясно, что перестройка – это отнюдь не революция, а просто попытка (даже и не очень пока радикальная) трезво мыслящей части партийной верхушки вдохнуть новые силы в разлагающуюся социалистическую систему. Уничтожив десятки миллионов людей, бессмысленно растратив и загубив огромное количество природных ресурсов, социализм за 70 лет своего существования как общественная система не сумел обеспечить ни духовного, ни материального прогресса нашей страны. Советский Союз так и не смог приблизиться по уровню жизни к развитым капиталистическим странам Запада, далеко отстал от них в технико-экономическом развитии, и эта отсталость продолжает возрастать.

До недавнего времени существование в нашей стране социализма в значительной степени облегчалось благодаря богатым природным ресурсам. В конце концов, экспортируя нефть, газ и лес и импортируя продовольствие, можно кое-как кормить народ, а закупая зарубежное оборудование на валюту, полученную от продажи сырья, – решать некоторые технические проблемы. Но ресурсы истощаются, уровень жизни населения реально не улучшается, страна сталкивается с кризисной ситуацией практически во всех областях: экономической, социальной, экологической, моральной. Социалистическое "хозяйствование" оказалось смертельным врагом не только человека, но и всей окружающей его природы, которую социализм уничтожает, не считаясь ни с какими затратами и последствиями во имя "выполнения плановых

*) Рукопись получена из СССР.

обязательств" и победного отчета перед вышестоящим начальством. Этот принцип по-прежнему остается основой советской экономики и его пока серьезно не поколебали горбачевские реформы.

Если рассматривать эти реформы в чисто экономическом аспекте, то уже сейчас можно, по-видимому, сделать вывод, что в их нынешнем виде они вряд ли приведут к преодолению экономической и технической отсталости Советского Союза от Запада. Ни закон о государственном предприятии, ни закон о кооперации не идут настолько далеко, чтобы создать полноценный рыночный механизм в советской экономике. А как показывает исторический опыт, именно рыночный механизм является главным фактором успешного экономического развития и научно-технического прогресса.

Над советской же экономикой продолжает тяготеть проклятие мертвой, не согласующейся с жизнью, марксистско-ленинской идеологии и руководящей роли партийного аппарата, который использует эту идеологию для оправдания своего контроля над всеми формами экономической деятельности в СССР, хорошо понимая, что такой контроль — одна из основ его абсолютной политической власти. Призывы Горбачева к партийному аппарату прекратить подмену хозяйственных и советских органов ничего в сущности не меняют. Возможно даже, что "мелочную опеку", слишком детализированный контроль партаппарата над экономикой удастся несколько ослабить, но и в горбачевском "социалистическом плюрализме" сохраняется решающая роль партии, вернее, касты профессиональных партийных чиновников, в принятии любых политических и экономических решений.

Поэтому любые экономические реформы, направленные на создание подлинно рыночного механизма, на действительную независимость экономики от партаппарата (например, разрешение частной предпринимательской деятельности) советское руководство будет априорно отвергать.

Что касается гласности и демократизации, то и здесь мы видим ясно очерченные границы, налагаемые однопартийной системой с ее "единственно правильной" марксистско-ленинской идеологией. Никакое изменение законов, никакие постановления и решения, никакая реформа избирательной системы не обеспечат в Советском Союзе подлинной демократии, если в стране будет сохранена однопартийная система, и если не произойдет отделение государства от марксистско-ленинской идеологии. В условиях однопартийной

социалистической системы степень "демократизации" всегда будет зависеть от доброй воли партийного руководства, находящегося в данный момент у власти. История свидетельствует, что лишь наличие различных партий, признанной законом политической оппозиции, может служить гарантом против авторитарных тенденций, к которым склонна исполнительная власть.

На данный момент мы видим, что Горбачев и его соратники не хотят и не могут отказаться от однопартийной системы и партийного контроля над государством и экономикой. Не могут они отказаться и от основных положений марксизма-ленинизма, поскольку эта идеология – единственное обоснование их нахождения у власти. Народ, как известно, их не выбирал. Комедия выборов в советы в условиях однопартийной системы – общеизвестна, и эту комедию, думается, не намного изменит даже выдвижение двух-трех кандидатов на одно место. Несмотря на все призывы к повышению роли и самостоятельности советов, руководящую роль КПСС партийное руководство намерено сохранять и впредь, что делает невозможным реальное отделение государственной власти от партийного аппарата. Антидемократизм советской системы не устранят и реформы, предложенные Горбачевым в ходе XIX партконференции. В случае их реализации личная власть Горбачева возрастет, а функции советов и партийных органов сольются. Если первые секретари обкомов, горкомов, райкомов и т.п. должны быть председателями соответствующих советов, то это предполагает, по-видимому, выдвижение лишь одной кандидатуры и исключение даже отдаленной теоретической возможности избрания беспартийных на посты председателей советов.

Что касается "контроля" за партийными секретарями, который якобы будет осуществлять народ в ходе выборов их на посты председателей советов, то, во-первых, выборы будут непрямыми и таким образом степень "контроля" будет невысокой, во-вторых, даже если кого-либо из этих секретарей забаллотируют, то это, в принципе, ничего не меняет – изберут другого партийного функционера, который разве что более энергично будет проводить политику партийного руководства.

Пока трудно делать прогнозы относительно того, как станут развиваться события в Советском Союзе в результате предлагаемых реформ политической системы, однако на сегодняшний день политику руководителей СССР можно охарактеризовать пословицей: и хочется, и колется. С одной стороны, им хочется придать

обанкротившейся социалистической системе динамизм, сделать ее более эффективной, а с другой стороны – сохранить однопартийность, и стало быть свою абсолютную власть. Это, однако, – несовместимые задачи.

Социально-экономический прогресс, демократия и процветание могут быть наилучшим способом обеспечены только в условиях многопартийной политической системы и смешанной экономики, где равноправно существуют частный, кооперативный и государственный секторы. Сохранение однопартийности и марксизма-ленинизма в качестве правящей идеологии равноценно сохранению тоталитарной диктатуры, возможно в более "гуманной" горбачевской упаковке, но тем не менее тоталитарной диктатуры. А сохранение тоталитаризма равносильно сохранению социально-экономической отсталости.

Советский тоталитарный режим – логическое следствие практического применения марксизма. Учение Маркса о борьбе классов, о диктатуре пролетариата, необходимой для якобы неизбежного перехода от капитализма к социализму, предлагающему обобществление средств производства, упразднение рыночных отношений и товарного производства – все эти идеи в сочетании с воинствующим атеизмом и претензией на единственно правильное объяснение всех общественных процессов послужили отправной теоретической базой для Ленина и всех последующих советских руководителей.

На практике идея пролетарской диктатуры превратилась в диктатуру партаппарата, а идея общественной собственности на средства производства – в огосударствление экономики, в бюрократизацию всех основных форм экономической деятельности. Ничем не обоснованная уверенность Ленина и его соратников в абсолютной правильности марксистской теории, в том, что лишь марксистам ведома истина, привела к подавлению всех видов инакомыслия и к неустанным попыткам идеологического воспитания "нового человека".

Можно сказать, что лишь режимы, основывающиеся на марксизме-ленинизме, на идеях социализма являются подлинно тоталитарными, поскольку именно марксизм-ленинизм стремится подмять под себя все стороны духовной и материальной жизни, подогнать под свои догмы политику и экономику, литературу, науку и искусство, наконец, саму душу человека.

Марксистско-ленинские режимы не могут допустить существования в своих странах на равноправной с компартиями основе каких-либо организованных крупных сил, основывающихся на немарксистской доктрине (тем более оппозиционных партий), ибо такое допущение было бы равносильно самоликвидации этих режимов. Несовместима с марксизмом-ленинизмом и подлинно рыночная экономика.

Авторитарные несоциалистические режимы, при которых запрещены политические партии, но существует частный сектор, экономика развивается на рыночной основе, Церковь относительно свободна, выезд за границу не ограничивается – такие режимы не могут быть тоталитарными уже хотя бы потому, что их власть не всесильна: она не распространяется на экономику (или по крайней мере на ее значительную часть), на сферу культуры, личную жизнь. Авторитарные режимы не претендуют на идеологическую монополию. К таким режимам, например, относился режим Франко, греческих полковников. Царизм вплоть до созыва Государственной Думы также относился к авторитарному типу режимов. После 1905 г. мы видим, как авторитарный режим России начал постепенное движение в сторону демократии.

## II

## РОССИЯ И СССР

Некоторые исследователи, говоря об истоках советского тоталитаризма, представляют это явление как якобы естественный продукт не марксизма, а русской истории. Советский режим, утверждают они, это чисто русское явление, корни которого надо искать чуть ли не в эпохе Ивана Грозного или Петра Великого, на худой конец, в царствовании Александра III.

Коренная ошибка этих исследователей состоит в смешении понятий авторитарного и тоталитарного режимов. На примере Испании, Греции, Португалии, Южной Кореи мы видим, что переход от авторитарных режимов к демократии протекает гораздо легче, чем от тоталитарных. (Пока еще нет ни одного примера эволюции социалистического тоталитарного режима в демократический). Залогом перехода авторитарных режимов к демократии являются уже упоминавшиеся выше факторы: независимый от государства частный сектор в экономике и отсутствие идеологической монопо-

лии у правительства. К этому следует добавить, что сохранение исторической преемственности нации, религии, национальных традиций играет большую и, как правило, позитивную роль в ограничении политического произвола авторитарных и даже некоторых тоталитарных режимов (например, в Польше, Венгрии).

В дореволюционной России, даже в эпоху крепостного права, даже в условиях активного вмешательства государства в экономику, всегда существовал частный сектор, который особенно быстро начал расти после реформ 1861г. Царский режим, наконец, никогда не был режимом идеологическим, и христианство, как норма морального поведения людей в России, народные русские традиции не допускали такой степени жестокости и цинизма, которые характерны для коммунистической атеистической диктатуры.

Наличие в Государственной Думе фракций различных политических партий (включая большевиков), относительная свобода прессы, выезда за границу – все это свидетельствует о достижении в России к началу первой мировой войны такой степени политической свободы и плюрализма, до которой горбачевскому "социалистическому плюрализму" очень далеко. Разумеется, степень политических свобод в дореволюционной России была еще заметно ниже, чем в США и Западной Европе, но быстрый рост экономики России на рыночной основе, тесные контакты с Западной Европой на уровне не только государственном, но и неофициальном (контакты между людьми, если пользоваться современной терминологией) – создавали гарантии для дальнейшей эволюции по пути парламентской демократии. Если бы не было первой мировой войны, можно предположить, что Россия скорее всего превратилась бы в конституционную монархию наподобие английской.

Февральская революция и тем более октябрьский переворот – не были неизбежными явлениями, это – прежде всего следствие войны, к которой Россия оказалась неподготовленной ни в военном, ни в экономическом отношениях. Военные поражения и вызванные войной экономические трудности привели к усилению социальных и межнациональных противоречий, на которых искусно играла большевистская пропаганда. Сыграло роль и то, что в России не было еще глубокого демократического опыта, культурный уровень народа был сравнительно невысок, парламентаризм делал первые шаги.

К этому следует добавить организационную слабость, близорукость политики антибольшевистских сил, отсутствие между ними

единства. Все эти факторы способствовали созданию после февральской революции того политического хаоса, в условиях которого и оказалась возможной победа марксизма-ленинизма. Следует при этом подчеркнуть, что поддерживающие большевиков силы из числа рабочих, солдат, крестьян, национальных меньшинств боролись не за идеалы марксизма (в которых мало кто разбирался), а за вполне конкретные вещи, которые большевики (в отличие от прочих партий) обещали предоставить *немедленно*, без всякой "парламентской возни": контроль над фабриками и заводами, землю, мир, право наций на самоопределение. Истинная цена этих демагогических обещаний стала известна лишь гораздо позднее, но в период, предшествующий октябрьскому перевороту, и в ходе гражданской войны демагогия большевиков имела успех среди значительной части населения страны.

Необходимо указать и на один особый фактор: многонациональный состав Российской империи. Колонии и зависимые нерусские территории в Российской империи (в отличие от европейских колониальных держав) находились не за морем, а тесно прилегали к исконно русской земле, в результате чего любые национальные брожения на Кавказе, в Средней Азии, Польше или Прибалтике оказывали сильное негативное воздействие на обстановку в самом русском обществе. Именно многонациональный состав России делал ее крайне нестабильным государством и в конечном счете ослаблял эволюционное развитие в сторону демократии. Большевистская демагогия, в частности, по национальному вопросу, обещания гарантировать право наций на самоопределение находили благодатную почву в нерусских регионах. Национальные силы в нерусских областях империи зачастую видели в большевиках меньшее зло, чем в Добровольческой армии, с ее лозунгом "единой и неделимой России". Красная армия в огромной степени комплектовалась из представителей нерусских народов.

Другим фактором победы большевизма явилось ослабление национального самосознания русского народа, ослабление того чувства национального единения, которое, если бы оно было в наличии, никогда бы не позволило большевикам придти к власти и развязать гражданскую войну. Ослабление национального самосознания – неизбежное следствие существования в многонациональном государстве, особенно для господствующего народа. В России национальное движение среди русских отодвинулось в тень его фальшивым "аналогом" – великодержавным шовинизмом правя-

щих кругов, подменявших заботу о национальном благе русского народа заботой о целостности и расширении империи.

Если бы Россия была однонациональным государством, большевики с их интернационалистскими лозунгами не смогли бы победить, подобно тому, как немецким "спартаковцам"-коммунистам не удалось захватить власть в Германии в 1918 г., где национальная идея оказалась сильнее идеи "пролетарского интернационализма".

Разобщенность русского народа, ослабление в нем национального чувства не преодолено и до сих пор. Советский же режим делает все для того, чтобы это чувство ослабить еще больше.

Попытка некоторых зарубежных исследователей представить октябрьский переворот как закономерность исторического развития России, а советский режим в качестве преемника русского государства – это по сути попытка (преднамеренная или невольная) обелить марксизм. Не марксизм, дескать, виноват в том, что в России победила тоталитарная диктатура, а искажение марксизма русскими. Отсюда и вывод, близкий к расизму: русские по каким-то врожденным признакам не способны к демократии. В принципе, такие выводы аналогичны тому, если бы кто-нибудь вдруг начал утверждать следующее: "Узники Освенцима сами виноваты в своей трагической судьбе. Они выполняли команды эсэсовцев-надзирателей не потому, что те были вооружены и убивали их за малейшую попытку неподчинения, а потому, что сами узники, их родители, родители родителей и т. д., вплоть до XIII или XVI века, никогда не имели демократического опыта и привыкли к рабскому подчинению властям".

Парадоксально, но и советские пропагандисты, и сам Горбачев, активно используют аналогичные аргументы. "В нашей стране, – проходит рефреном в их выступлениях, – исторически сложилась однопартийная система, таковы наши традиции и обычаи, таков исторический выбор народа". Цинизм и лживость подобных высказываний самоочевидны. Большевики, разогнавшие Учредительное собрание, в котором они получили меньшинство, с волей народа не посчитались, и "исторический выбор" в пользу социализма им удалось повсеместно навязать лишь после кровавой гражданской войны, массовых репрессий, насильственной коллективизации.

Советская система – не продолжение русского государства, а созданное на его костях качественно новое, беспрецедентное

с исторической точки зрения явление. Беспрецедентность его состоит в самой сущности социализма как системы, основанной на государственной собственности на средства производства и тотальной (по своим претензиям) марксистской идеологии. Выше уже отмечалось, что лишь режимы, основывающиеся на этой идеологии, на идеях социализма, являются подлинно тоталитарными. К этому следует добавить, что тоталитаризм стал практически возможен только в XX веке с его техническими достижениями, в частности в области связи, транспорта и других средств, помогающих властям осуществлять эффективный контроль за населением.

Тотальность такого контроля, широкий диапазон мер насилия по отношению к инакомыслящим (от концлагеря до лишения работы и средств существования) – все это позволяет тоталитарным социалистическим режимам держаться у власти, несмотря на недовольство народов.

Если в Польше, ГДР, Венгрии и Чехословакии сохранение этих режимов объясняют присутствием советских войск (объяснение, по нашему мнению, слишком одностороннее и недостаточное*), то чем объяснить тоталитаризм на Кубе, в Албании, Китае, Румынии, Болгарии, Северной Корее и других соцстранах, где таких войск нет? Даже в Югославии, где социалистический тоталитаризм существует в значительно размягченном состоянии и о советском влиянии не может быть и речи, тем не менее однопартийная система сохраняется. Все эти факторы лишний раз подтверждают, что социалистический тоталитаризм – это отнюдь не русское национальное явление, как это хотели бы представить некоторые историки, но явление мировое, имеющее корни в марксизме, в социализме.

## III

## РУСИФИКАЦИЯ ИЛИ СОВЕТИЗАЦИЯ?

Из неверного представления о том, что СССР – это якобы исторический преемник Российской империи, вытекает и другое неверное представление, что СССР – это русское государство, где русские держат в неволе нерусских. Такое представление

*) Думается, что в случае вывода советских войск режимы в ГДР, ПНР, ВНР и ЧССР сразу бы не рухнули, но еще продержались бы определенное время.

основывается только на некотором внешнем подобии между национальной политикой Российской империи и политикой советского режима, в частности, в области языковой.

В Российской империи русский народ имел свое национальное государство, в то время как другие народы империи были его лишены. В Советском Союзе все народы, включая русский, лишены своего национального государства. Целью советского режима с самого начала было уничтожение в первую очередь русского национального духа, религии, традиций, уничтожение самого русского государства, замена его денационализированным обществом, в котором все народы бывшей Российской империи, включая и русских, лишились бы своих национальных особенностей, слившись в одноликую массу – "советский народ".

Не будь первой мировой войны, а значит и октябрьского переворота, Россия продолжила бы свое развитие по пути парламентской демократии, что в конечном итоге привело бы к распаду Российской империи, выходу из нее отдельных народов, вероятно в первую очередь тех, которые имели в прошлом национальную государственность. Распад Российской империи, подобно распаду Британской и других колониальных империй, явился бы логическим следствием того естественного эволюционного развития России, которому большевики положили насильственный конец в ноябре 1917 г.

В ноябре 1917г. национальные интересы всех народов нашей страны были принесены в жертву утопической марксистской идеологии, которая на практике вылилась в худшую форму тоталитарного деспотизма. Несостоятельность марксизма-ленинизма, отсутствие какой-либо притягательной силы у этой уже мертвой идеологии побуждает руководителей коммунистических режимов в целях самосохранения вводить в повседневный обиход некоторые элементы таких ценностей, которые органически чужды марксистской идеологии. Так, например, коммунистические режимы вводят элементы рыночной экономики, паразитируют на национальных, патриотических и даже религиозных чувствах. Это делал Сталин в годы войны, взывая к национальным чувствам русского народа, это делали и его преемники. Последний пример – политика советского режима в отношении празднования 1000-летия Крещения Руси.

Подобные уловки, с одной стороны, вводят в заблуждение часть русских, которым льстит это своекорыстное использование

режимом некоторых элементов русского патриотизма, с другой стороны, они служат как бы подтверждением того ошибочного взгляда, что между Россией и СССР существует историческая преемственность. К этому следует добавить, что политика советского режима по распространению русского языка (в ущерб языкам национальным) дает основания говорить о русификации народов СССР.

Однако, если всмотреться глубже, то можно придти к заключению, что в действительности режим стремится не к русификации, а к советизации или (что одно и то же) денационализации всех народов СССР, включая и русский. Использование при этом русского языка (в его упрощенном, вульгаризованном советско-бюрократическом варианте) – вполне закономерно, поскольку русский народ был и пока еще остается наиболее многочисленным. Использование русского языка – это едва ли не единственная привилегия русского народа, который во всех остальных аспектах является такой же жертвой марксизма, как и все остальные народы Советского Союза.

Более того, экономическая эксплуатация русского народа является самой беспощадной в СССР. На протяжении десятилетий, начиная с 1917г., коммунистическая диктатура проводила по отношению к русскому народу политику безжалостного уничтожения его исторических корней, традиций, культуры, религии и всего, что с этим связано. Стоит упомянуть, хотя бы, снесение церквей и других культурно-исторических памятников, оплевывание национальных героев русской истории, ее сознательное извращение. Красный террор в годы гражданской войны и военного коммунизма, репрессии 20-30-х годов, коллективизация – все это является чудовищным геноцидом, стоившим русскому народу десятков миллионов человеческих жизней. Можно ли после всего этого называть СССР преемником Российской империи? Ответ может быть только один: категорическое "нет".

В настоящее время, в эпоху перестройки, советские идеологи много говорят о необходимости развития национальных культур, об активном двуязычии и даже трехязычии. Думается однако, что такие заявления носят скорее демагогический характер и что создание денационализированного общества по-прежнему остается конечной целью коммунистического режима. У этого режима просто нет другого выхода. Он не может допустить того, чтобы народы СССР жили своей национальной полнокровной жизнью на

своей национальной территории, ибо в этом существует потенциальная опасность раскола империи. Для режима важно любой ценой сохранить сверхдержаву, логика которой требует унификации языка и культуры. Невозможно в армии отдавать команды на 15 языках союзных республик (не говоря уже об автономных), как и невозможно создавать отдельные республиканские воинские части (опасность раскола усилится). Создание "единого народнохозяйственного комплекса СССР" также требует использования одного языка. Что бы сейчас ни говорили о необходимости двуязычия, совершенно ясно, что вытеснение других языков русским из сферы государственной, правовой, экономической будет продолжаться, оставляя национальным языкам узкую сферу бытового общения (но даже и эта сфера сужается, по крайней мере, среди отдельных народов). Этому активно способствует организуемая режимом межреспубликанская миграция.

Вытеснение национальных языков русским – это неизбежная плата за сохранение единого Советского Союза, сохранение "единой и неделимой" сверхдержавы. В конце концов, для того, чтобы конкурировать с США в качестве сверхдержавы (где один официальный язык – английский), необходимо также иметь один официальный язык, в данном случае русский.

Неудивительно, что в некоторых последних публикациях делаются попытки провести аналогию между положением английского языка в США и русским языком в СССР. Аргументация при этом такова: США, как и СССР – многонациональная страна, а никаких конфликтов в языковом плане там нет, все национальности признают первостепенность английского языка. И у нас в СССР, дескать, такая же ситуация, для межнационального общения необходим один язык.

Проведение аналогии между США и СССР несостоятельно и в корне ошибочно. США – это страна эмигрантов, которые из родных стран переселялись и продолжают переселяться в США, вполне сознавая тот факт, что уже во втором-третьем поколении они будут ассимилированы. Иными словами, эмигранты отправлялись и отправляются в США, чтобы стать американцами, это их сознательный, добровольный выбор и поэтому, несмотря на пестрый по своему происхождению этнический и расовый состав населения, Соединенные Штаты по сути не много-, а однонациональное общество. Существует вполне конкретный американский народ, связанный общим английским языком, американской культурой

и образом жизни, который постоянно пополняется за счет иммиграции. В СССР же, как бы ни тужились идеологи-"интернационалисты" (типа Г. Боровика в его речи на XIX партконференции) доказать обратное, никакого советского народа – нет. Можно говорить о советских народах, хотя термин "советский" в приложении к народам вообще нелеп. Это так же бессмысленно звучит, как, например, словосочетание "государственный", "парламентский" или "муниципальный" народ.

Американцы различных этнических групп, даже объединяясь в какие-то ирландские, польские, итальянские, немецкие и т. д. общины, тем не менее признают, что единственный государственный язык страны – английский, что все они – американцы. Если кто-то из них в душе продолжает считать себя немцем, французом, итальянцем и т. д., то у таких людей есть по крайней мере утешение, что где-то за океаном продолжает существовать независимая Германия, Франция, Италия и т. д., что продолжает существовать немецкий, французский, итальянский и т. д. народы со своей культурой и языком.

У народов СССР такого утешения нет. Создание "советской нации" было бы равносильно исчезновению нынешних народов СССР с лица земли, переходу их языков в категорию мертвых, гибели национальной культуры. В отличие от США, где происходит ассимиляция отдельных представителей различных наций, в СССР существует угроза денационализации целых наций, многие из которых в прошлом имели свои национальные независимые государства, обладают многовековой национальной культурой.

Как мы уже отмечали выше, это не было бы русификацией, даже если бы "советская нация" говорила на русском языке. В процессе смешения, растворения в "плавильном котле" русские, подобно всем другим народам СССР, утратили бы свои национальные особенности, характер и даже физический облик.

В отличие от США, Российская империя, а затем Советский Союз складывались как соединение (преимущественно насильное) отдельных национальных государств и территорий. Даже с чисто формальной точки зрения СССР – это "добровольное" объединение суверенных равноправных государств (союзных республик), имеющих право выхода из такого объединения. Это означает, что русский язык и национальные языки других союзных республик должны быть равноправны (как, например, в Швейцарии равноправны немецкий, французский, итальянский и рето-романский языки).

Но такое равноправие противоречило бы задачам сверхдержавы. Отсюда и политика навязывания русского языка, которая будет продолжаться до тех пор, пока существует супермногонациональная советская империя.

## IV

## "ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗМ", МЕЖРЕСПУБЛИКАНСКАЯ МИГРАЦИЯ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Возрастающему национальному самосознанию народов СССР советский режим стремится противопоставить концепцию интернационализма, которая призвана оправдать и замаскировать политику денационализации. "Интернационализации экономики да и всей общественной жизни нам не избежать", – заявил на XIX партконференции Горбачев. На практике такая интернационализация сводится к организации миграционных потоков с целью искусственного создания многонациональной среды во всех республиках Советского Союза. Создание многонациональности в тех регионах, где ее никогда не было, должно, вероятно, по мысли советских правителей, помешать естественному стремлению каждого народа к национальному самоопределению и таким образом сцементировать "единый, могучий Советский Союз". В Казахстане и Латвии, например, доля коренного населения уже составляет менее половины от общей численности населения, не многим лучше положение в Эстонии, в ряде других мест. Все это, естественно, ослабляет национальные позиции коренных народов.

В последние два десятилетия принялись и за Россию, осуществляя организованное переселение коренного населения Средней Азии (в частности узбеков и др.) в те области России, которые являются ее сердцем и всегда были однонациональными русскими (в Нечерноземье, если пользоваться советской терминологией), и на Дальний Восток. Под это подводят экономические обоснования, объясняя, что, с одной стороны, такое переселение решит проблему нехватки рабочих рук в сельских районах центральной России и Дальнего Востока, а с другой – проблему излишка трудовых ресурсов в сельских местностях Средней Азии, вызванного очень высокой рождаемостью среди коренных среднеазиатских народов.

Однако совершенно ясно, что проблему избытка трудовых ресурсов в Средней Азии путем такой миграции не решить. Любой

отток населения здесь с лихвой будет компенсироваться высокой рождаемостью (которая пока не проявляет тенденции к снижению). Миграция же в Центральные районы России, если она примет широкий масштаб, с учетом высокой рождаемости среди среднеазиатских мигрантов, через определенное время может привести к тому, что население Европейской России в большинстве своем уже будет нерусским.

Одновременно поощряется миграция русских и вообще славян в города Средней Азии, где они составляют большинство рабочей силы, занятой в промышленности. Есть ли во всем этом экономический смысл? Никакого. В городах РСФСР имеется большое количество потенциально избыточных трудовых ресурсов. Их избыточность станет очевидной, если повсеместно перейти на подлинно экономические методы хозяйствования. Если изменить к лучшему условия жизни в сельских районах, дать стимул для сельскохозяйственного труда, многие из ныне городских (в прошлом сельских) жителей русских городов (особенно томящиеся годами в общежитиях) вернутся (и даже сейчас уже кое-где возвращаются) в родные места. Одновременно может в массовом порядке начать возвращаться в Европейскую Россию и русское население Средней Азии.

Аграрное же перенаселение в сельских районах Средней Азии можно было бы ликвидировать путем более широкого охвата коренного населения профессионально-техническим образованием, вовлечения его в промышленное производство, в сферу обслуживания непосредственно в среднеазиатском регионе. Реэмиграция русских из среднеазиатских городов в Россию создала бы для этого дополнительные возможности. Такое решение вопроса позволило бы сочетать экономические и национальные интересы народов.

Однако для советского режима само слово "национальный" как кость в горле. Думается, что и организация межреспубликанской миграции преследует в первую очередь не столько экономическую, сколько "интернационалистскую" цель, т. е. используется как главное средство для подавления национальных устремлений, для проведения политики денационализации. Уже сейчас можно предугадать, какую политику, например, этот режим будет проводить в отношении Нагорного Карабаха и законных национальных требований армянского народа. Отвергнув эти требования, советский режим скорее всего начнет сейчас осуществлять меры, направленные на постепенное "разбавление" армянского большинства

Нагорного Карабаха путем поощрения туда миграции азербайджанцев и представителей других народов. Если такая политика будет достаточно успешной, лет через 20-30 доля армян в Нагорном Карабахе снизится с нынешних 75% до процентов 50, а то и меньше. Ясно, что в таком случае армяне уже не смогут выдвигать те требования, которые они выдвигают сегодня.

Оправдывая организацию крупномасштабных миграционных потоков между республиками, советский режим заявляет, что это дескать ведет к укреплению дружбы между народами, взаимному обогащению культур. Однако взаимное обогащение культур отнюдь не требует того, чтобы один народ селился на территорию другого. Как раз наоборот, дружба и культурный обмен становятся более интенсивными между суверенными, не вмешивающимися во внутреннюю жизнь друг друга народами. Русская культура всегда подвергалась и продолжает подвергаться значительному воздействию западной культуры, хотя французы, немцы, американцы и т. д. живут за тысячи километров от нас. Для усиления культурного обмена необходимо свободное, безвизовое передвижение людей, открытость границ, свободный обмен информацией, но нет никакой необходимости массового переселения представителей одного народа на национальную территорию другого. Скорее наоборот. Именно такое переселение, массовая миграция в большинстве случаев приводит к нарастанию враждебности между коренным народом и мигрантами других национальностей, к ухудшению межнациональных отношений и в конечном счете к взаимному неприятию, отталкиванию культур (вместо их предполагаемого взаимного обогащения). Образуются как бы отдельные национальные общины на одной территории проживания, не желающие вступать между собой в контакты (кроме официальных), в лучшем случае равнодушные друг к другу, а очень часто находящиеся в состоянии плохо скрываемой вражды. Опыт многих многонациональных стран свидетельствует именно об этом.

## V

## СЛАВЯНЕ И МУСУЛЬМАНЕ: ПРОБЛЕМА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ В ОДНОМ ГОСУДАРСТВЕ

Коренные народы советских республик все острее ощущают, что их язык, культура, национальные основы бытия подвергаются

угрозе в результате постоянно возрастающей численности мигрантов иных национальностей на территориях, где коренное население составляло в прошлом подавляющее большинство. Особенно чревата конфликтами ситуация, если между культурой коренного народа и культурой мигрантов существуют глубокие различия. Так, например, если переселение в Россию представителей среднеазиатских народов примет массовый характер, неизбежно возникнет межнациональный конфликт, обусловленный фундаментальными различиями между двумя культурами. С одной стороны – русской культурой, основанной на христианстве, с другой стороны – культурой и образом жизни, основанными на исламе.

Исторический и современный опыт (Кипр, Ливан) показывает, что христиане и мусульмане плохо уживаются в одном государстве. Сосуществование возможно, как правило, в том случае, если кто-то из них составляет подавляющее большинство и доминирует. Впрочем, даже в этом случае современная история христианских меньшинств в мусульманских странах дает немало печальных примеров преследований и фанатизма.

В Советском Союзе через 20 с небольшим лет численность мусульманских народов в результате высокой рождаемости среди них возрастет вдвое и достигнет более 100 млн. человек. Еще через 20-30 лет советские мусульмане могут составить абсолютное большинство и превзойти численность славян. Но дело не только в численности, но и в возрастной структуре населения. Крайне низкая рождаемость среди славянских народов приводит к росту лиц пожилого возраста. Короче, славянское население стареет, и в уже недалеком будущем численность мусульман в молодых возрастах будет превосходить численность славянской молодежи (даже если общая численность славян все еще будет выше). Уже в 2000г. доля представителей мусульманских народов в советской армии достигнет почти 50 %.

Ислам, как известно, является не просто религией, но практически идеологией, охватывающей все стороны жизни мусульман. В нашей стране ислам – это мощное средство единения народов Средней Азии, Северного Кавказа и Азербайджана, которые к тому же в большинстве своем относятся к одной тюркоязычной группе. В прошлом, до фрагментации Туркестана советским режимом на отдельные советские республики, идея политического единства исламских народов СССР была очень популярной. Можно думать, что эта идея найдет среди них массовую поддержку и

сегодня, что позволяет рассматривать мусульман СССР в качестве потенциальной единой силы.

Как сложатся отношения между славянами и мусульманами в будущем, в условиях, когда мусульмане будут составлять половину, или даже свыше половины численности населения СССР? Не приведет ли активизация ислама (наблюдаемая уже и сейчас) в условиях большей свободы и демократии к образованию движений мусульманских фундаменталистов-фанатиков, к выдвижению своих "аятолл Хомейни", которые станут постоянным фактором дестабилизации Советского Союза? Могут ли вообще мирно сосуществовать в одном государстве, скажем, 200 млн. славян-христиан и 200 млн. мусульман?

Думается, что конфронтации между славянами и мусульманами в СССР не миновать. Такая конфронтация будет обусловлена неизбежным соперничеством, борьбой за доминирование в рамках одного государства этих двух наиболее многочисленных групп народов, между которыми существуют большие различия в культуре, религии, образе жизни и даже мышления. Все остальные межнациональные конфликты в СССР, по сравнению с славяно-мусульманской конфронтацией, отойдут на второй план. Большинство остальных народов СССР слишком малочисленны, чтобы проявления национализма среди некоторых из них могли представлять серьезную угрозу для советского режима.

Какая тенденция будет преобладать среди коренных народов Средней Азии : стремление к национальной независимости (как, например, в Прибалтике) или к доминированию в рамках единого Советского Союза? В настоящее время, по крайней мере, открытого стремления к выходу из СССР среди народов Средней Азии не наблюдается. Не кроется ли за этим уверенность в том, что время работает на мусульман? Какой смысл им бороться за национальную независимость, если они получают определенные экономические выгоды от нахождения в составе Советского Союза, если наконец через каких-то полвека они могут составить большинство населения страны, в результате массовой миграции расселятся по всей ее территории и в силу своей более молодой структуры будут доминировать в тех областях, где сейчас преобладают славяне? Роли, так сказать, поменяются.

Славяно-мусульманская конфронтация уже по сути началась (события 1986 г. в Казахстане – первая ласточка), и она

не зависит от того, какой строй в СССР будет через 20-30 лет. Если сохранится коммунистический тоталитаризм, то он естественно попытается насильственным путем загнать славянско-мусульманский (или в более широком смысле христианско-мусульманский) конфликт вглубь, используя при этом свою старую "интернационалистскую" фразеологию (как, например, сейчас при "решении" проблемы Нагорного Карабаха). Если же в СССР победит "демократизация" (не говоря уже о демократии), конфликт неминуемо вырвется наружу и может привести к расколу Советского Союза. Думаю, что это был бы наилучший исход для русского народа. Взвесив все "за" и "против", неминуемо приходишь к выводу, что предоставление национальной независимости всем союзным республикам (и особенно мусульманским республикам) в наилучшей степени отвечало бы национальным интересам русского народа, в наибольшей мере соответствовало бы его законному праву на национальное самоопределение, распоряжение своими национальными ресурсами, результатами своего труда, и если хотите, было бы равноценно получению русским народом национальной независимости. Это может звучать парадоксально, но тем не менее это – факт: в Советском Союзе русский народ не имеет национальной независимости (как и все остальные народы СССР).

Сохранение Советского Союза в его нынешнем составе чревато для русской нации грядущим славяно-мусульманским конфликтом, усилением межнациональных противоречий в прочих союзных республиках. Кроме того, нынешняя супермногонациональность Советского Союза порождает своего рода порочный круг. Для преодоления социально-экономической отсталости Советскому Союзу необходима демократия, политическая и экономическая децентрализация, рыночная экономика. Однако это неизбежно приведет к усилению национальных движений в республиках, усилению сепаратистских тенденций. Возникнет угроза целостности империи. Естественно, сепаратистские, национальные движения организационно оформиться могут только в условиях подлинной демократии. Осознавая это, советский режим будет стремиться всеми силами помешать тому, чтобы горбачевская "демократизация" перешла в истинную плюралистическую демократию, чтобы нынешние признаки роста национального самосознания народов СССР вылились в какие-то организованные национальные движения. Иными словами, страшась возможности распада советской

империи, коммунистический режим будет препятствовать подлинно демократическому развитию страны, а отсутствие демократии означает консервацию экономической неэффективности и отсталости. Порочный круг таким образом замкнется.

Из вышесказанного видно, что нынешнее советское государство в силу своей супермногонациональности и желания коммунистического режима сохранить единство этого государства любой ценой – просто обречено на диктатуру. Свободу и демократию русский народ, а также и другие народы СССР способны получить либо в рамках своих национальных государств, либо в рамках такой федерации, которая могла бы функционировать в условиях демократии.

Для этого необходимо, по нашему мнению, чтобы народы, входящие в такую федерацию, были культурно близки, принадлежали к одной религиозной традиции, чтобы федерация строилась на принципах добровольности, взаимного уважения суверенитета и территориальной самостоятельности входящих в нее народов, равноправия их национальных языков. Примером жизнеспособного федеративного государства может послужить Швейцария.

В Советском Союзе реальные шансы для создания жизнеспособной федерации на добровольной, демократической основе имеются только у России, Украины и Белоруссии. Русских, украинцев и белорусов объединяет общность происхождения, близость языков, культуры, религии. В таком федеративном государстве (назовем его условно Славянская федерация) русские, украинцы и белорусы (с учетом вернувшихся из других бывших советских союзных республик*) составляли бы более 90% населения.

Культурные и языковые права национальных меньшинств Славянской федерации, автономия нынешних "автономных" республик РСФСР были бы гарантированы конституцией.

Федерация России с остальными союзными республиками была бы явно нежизнеспособной, нестабильной и противоречила бы в конечном итоге национальным интересам русского народа. Как уже было показано выше, федерация с мусульманскими народами (т. е. Казахстаном, Киргизией, Узбекистаном, Туркме-

*) В случае распада СССР и создания Славянской федерации славяне, проживающие в неславянских республиках СССР, наверняка в большинстве своем вернулись бы на родину.

нией, Таджикистаном и Азербайджаном) несет в себе угрозу "исламизации" России, подчинения русских национальных интересов интересам мусульманских народов, которые рано или поздно составят большинство населения такой федерации (как впрочем и в Советском Союзе, в случае его сохранения). Федерация с прибалтийскими республиками была бы скорее всего отвергнута народами Прибалтики, которые наверняка предпочтут независимость. Повидимому, выберут независимость Грузия и Армения, и, возможно, Молдавия. Решение украинцев и белорусов относительно федерации с Россией – также может оказаться неоднозначным. Здесь все должно делаться на принципе добровольности. Это подразумевает, что при демократическом создании федеративного государства в равной степени должно учитываться и мнение русского народа: желает ли он входить в федерацию с той или иной союзной республикой или нет. Представление, что русские всегда, якобы, будут выступать за сохранение многонационального государства в его нынешних границах – в корне ошибочно.

Мы считаем, что национальным интересам русского народа отвечало бы создание либо независимого русского государства в границах РСФСР, либо Славянской федерации в составе России, Украины и Белоруссии, при условии добровольного согласия на то русского, украинского и белорусского народов.

Может возникнуть вопрос: а если народы автономных республик РСФСР захотят независимости? Что тогда? На это следует ответить, что географическое положение большинства автономных республик России – со всех сторон окружены чисто русской территорией и не имеют внешних границ, – характер расселения, – местное население живет вперемешку с русским – делают вопрос о предоставлении этим республикам независимости невозможным. Да и сами коренные народы этих республик, думается, независимости не захотят: все они вошли в состав России в XVI-XVII вв., глубоко усвоили русскую культуру и язык (особенно народы угро-финской группы). Исключение составляют народы автономных республик Северного Кавказа и Дагестана, присоединенные к России лишь в прошлом веке после многолетней колониальной войны и хранящие горькие воспоминания о сталинских депортациях. Национальная культура этих народов имеет корни в исламе, что, возможно, подстегнет со временем их стремление к независимости, к созданию какого-то федеративного объединения народов Северного Кавказа и Дагестана, независимого от России.

Этому благоприятствует и географическое положение: регион Северного Кавказа и Дагестана расположен между Россией с одной стороны и Грузией, Азербайджаном – с другой.

Нередко в демократически настроенных кругах высказывается мысль, что национальный вопрос в СССР, в случае победы там подлинной демократии, следует решать путем проведения референдумов. Согласно таким взглядам, население каждой союзной республики должно путем голосования решить, оставаться или не оставаться в составе единой многонациональной державы. На первый взгляд вроде бы простое решение проблемы, но в действительности сразу же возникают многочисленные вопросы.

Кто должен участвовать в референдуме? По логике вещей и по справедливости, вопрос о будущем статусе союзной республики (оставаться ей в федерации или стать независимым государством) должны решать исключительно коренные народы. Так, например, в Латвии латыши составляют уже менее 50% всего населения, еще ниже доля казахов в Казахстане. Совершенно ясно, что результаты референдумов по вопросу независимости этих республик, в случае голосования всего населения, волю коренных народов не отразили бы.

Далее, существует распространенное мнение, что русские как "имперский народ" больше других народов заинтересованы в сохранении нынешнего супермногонационального Советского Союза. Для того, чтобы судить о настроениях среди русского народа, об удельном весе в нем "великодержавных шовинистов" – необходимы прежде всего свобода слова, собраний, свобода печати. А пока в нашей стране отсутствуют минимальные демократические свободы, позволяющие народу открыто проявить свою волю, никто не имеет права делать далекоидущие обобщения на основе отдельных фактов, а то и просто исторических анекдотов.

Именно поэтому референдум должен быть проведен и в РСФСР, и отнюдь не исключено, что русские пожелают выхода России из Советского Союза, предпочтут создание своего национального русского государства.

Как бы то ни было, трудности проведения такого рода референдумов в СССР самоочевидны. Кроме того, сам по себе референдум – это не более чем моментальная фотография, отражение настроений, уровня политического и национального самосознания в какой-то данный определенный момент времени. Так, например, представим, что после победы демократии в Советском Союзе

подобные референдумы состоялись, и что некоторые народы выбрали независимость, а некоторые (допустим – народы Средней Азии* ) большинством голосов высказались за сохранение федерации с Россией. Допустим, что и русские в ходе референдума высказались в большинстве своем за сохранение федерации с Средней Азией (хотя в силу настроений среди русского народа это не кажется очень вероятным). Как бы то ни было, референдумы отразили бы долголетнее воздействие советской пропаганды и "интернационалистского воспитания". Уже через 20-30 лет ситуация могла бы в корне измениться. Демократия способствовала бы усилению влияния ислама в Средней Азии, росту национального самосознания мусульманских народов и сепаратистских тенденций. Высокая рождаемость среди коренных народов среднеазиатских республик постепенно привела бы к тому, что в союзном государстве их численность превзошла бы численность русских. Этот фактор, а также глубокие культурные различия способствовали бы усилению межнациональных и конфессиональных противоречий между русскими и мусульманами, дестабилизации русско-среднеазиатского федеративного государства, которое проявило бы всю свою непрочность и искусственность. Проведение новых референдумов в России и Средней Азии уже наверняка показало бы взаимное желание расстаться по-хорошему. Спрашивается: зачем в таком случае огород городить? Что толку в референдумах, когда и сейчас совершенно ясно, что соединение в одном государстве славян и мусульман рано или поздно приведет к конфликту, к кризисной ситуации.

## VI

## РУССКОЕ НАЦИОНАЛЬНО–ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ : К КАКОЙ ЦЕЛИ СТРЕМИТЬСЯ ?

В советской прессе (и зачастую в зарубежной) слово национализм употребляется в резко негативном значении. Между тем, если подразумевать под национализмом любовь к своему народу, желание сохранить свой язык, традиции, национальную самобыт-

*) В качестве примера взята Средняя Азия, поскольку стремление к национальной независимости здесь в настоящее время менее заметно, чем в некоторых других союзных республиках.

ность, желание, наконец, практически осуществлять свое законное право на национальное самоопределение (при условии уважения национальных прав и чувств других народов) – то национализм в таком понимании является синонимом патриотизма. Именно такое национальное, патриотическое направление начинает набирать силу среди народов Советского Союза, включая и русский народ.

Национально-патриотические настроения среди русских не имеют ничего общего с великодержавным шовинизмом, который отрицает право других народов на самоопределение. Безусловно, среди русских имеются шовинисты, которые (слепо отождествляя Россию и Советский Союз) всегда будут готовы поддержать коммунистический режим в его попытках любой ценой сохранить "единый и неделимый СССР". Однако, думается, что и среди нерусского населения в настоящее время есть немало сторонников сохранения советского режима и империи.

Отождествление русского патриотизма с шовинизмом – недопустимо. Между тем такое отождествление очень часто проводится в многочисленных публикациях в некоторых "либеральных" советских органах прессы, а также за рубежом. Русских патриотов стремятся представить как некую консервативную силу, которая выступает за самодержавные методы управления (чуть ли не сталинизм), отвергает демократию и западную цивилизацию. Иногда русский патриотизм приравнивают к антисемитизму. Мы не будем здесь касаться причин такого преднамеренного смешения совершенно различных понятий. Нередко оно диктуется элементарной русофобией. Отметая подобного рода измышления по адресу русского патриотизма, мы выдвигаем следующие предложения, которые могли бы положить конец всякой двусмысленности и лечь в основу программы русских национально-патриотических сил.

1. На нынешнем этапе русским патриотам следует бороться совместно с представителями всех национальных и демократических сил Советского Союза за победу подлинной плюралистической демократии в СССР. Демократия, тесные контакты с Западом являются необходимым условием для возрождения русской нации, для преодоления того кризисного состояния, к которому ее привел советский режим.

2. В то же время ясно, что в такой супермногонациональной стране, как Советский Союз демократия всегда будет нестабильна, непрочна, чревата обострением межнациональных противоречий, что

в свою очередь может привести к восстановлению диктатуры с целью предотвращения раскола страны на отдельные национальные государства. Дабы не подвергать страну таким испытаниям, русские национально-патриотические силы должны осознать, что для свободного демократического развития России необходимо создание либо русского национального государства в границах нынешней РСФСР, либо Славянской федерации в составе России, Украины и Белоруссии.

3. Государство (в рамках РСФСР) имело бы население почти 150 млн., подавляющее большинство которого было бы русским (с учетом вернувшихся из других частей СССР), что давало бы право назвать его русским национальным государством. Национальным меньшинствам в нем была бы предоставлена административная и культурная автономия. Обладая огромной территорией, многочисленным населением и богатыми ресурсами, Россия по-прежнему входила бы в число великих держав. Отказавшись от вмешательства в дела других народов и стран, русский народ мог бы сконцентрировать свои силы на внутреннем развитии России (подобно тому, как это делают, например, японцы), поддерживая в то же время самые широкие контакты со всеми странами мира и проводя политику нейтралитета.

4. Другая альтернатива для русских национально-патриотических сил – федерация с Украиной и Белоруссией при условии добровольного согласия русского, украинского и белорусского народов. Три составные части такой Славянской федерации – Россия, Украина и Белоруссия – имели бы свои земельные правительства, парламенты, равное представительство в федеральном правительстве и парламенте. При создании конституции и государственных институтов Славянской федерации можно было бы использовать опыт Швейцарии. Государственными языками Славянской федерации были бы русский, украинский и белорусский.

5. Русским национально-патриотическим силам следует признать, что предоставление национальной независимости союзным республикам – по сути равноценно обретению независимости самим русским народом, что жизнеспособная федерация может быть создана только в составе России, Украины и Белоруссии. Все это поставит проблему обмена населением между союзными республиками, которая должна решаться на добровольной основе.

6. Внешняя политика России или Славянской федерации должна строиться на основе дружественного нейтралитета по отношению ко всем странам, тесного политического и экономического сотрудничества прежде всего с Западом, отказе от сверхдержавного бремени, концентрации сил на внутреннем развитии с целью преодоления экономической и технической отсталости от передовых стран. Естественно, это предполагает развитие на основе смешанной экономики.

7. Уже на данном этапе необходимо попытаться создать Общеславянскую политическую организацию, которая координировала бы борьбу национальных сил в России, Украине и Белоруссии.

В настоящее время мы находимся лишь в начале пути. В стране отсутствуют элементарные условия для организации политических оппозиционных сил, которые могли бы явиться достойным противником коммунистической диктатуре. Выльется ли горбачевская перестройка во что-то более серьезное, чем ремонт тоталитарной системы? Или же по-прежнему будут продолжаться игры в социализм, на этот раз "подлинный", "ленинский" (пока не исчерпаются природные ресурсы)? Никто наверняка ничего не знает. Скорее всего, что стремление советского режима любой ценой сохранить единство этой, в принципе уже анахронической, супермногонациональной империи явится главным препятствием на пути развития демократии в СССР, на пути превращения его в современное развитое государство. Тем не менее уже сейчас следует устремлять взор вперед, в ту эпоху, которую можно назвать послесоветской. Она непременно наступит, хотя может быть и нескоро. Русский народ должен придти к этой эпохе с четким осознанием своих национальных интересов и задач.

*(СССР, 1988)*

А. БЕССМЕРТНЫЙ – АНЗИМИРОВ

# РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОД СВОЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Тысячелетие Крещения Руси – праздник великий и в каком-то смысле не имеющий прецедентов, ибо совершается в память одного из величайших событий мировой истории: свет Христов воссиял над огромным континентом, именуемым Россией, и Благая Весть Сына Божия сделалась достоянием не одного лишь русского племени, но и всех многоразличных народов от Днепра и Белого моря до Тихого океана.

Великий Рильке писал, что остальные страны граничат друг с другом, а Россия граничит с Богом, и это высказывание – далеко не только поэтическое преувеличение. Оно глубокое и духоносное – но и страшное, тревожащее. Ибо подобная граница предполагает и высшую ступень ответственности: есть народы, которые платят за свое нежелание нести таковую ответственность и осуществлять божественную миссию слишком дорогой ценой. Русский народ относится к их числу.

Привилегия именоваться Святой Русью и землей, граничащей с Богом, может оборачиваться очень глубокими и страшными всенародными падениями и трагедиями, ибо, по сути дела, означает постоянную бодрость и трезвение, постоянное пребывание в *пограничной* ситуации – либо быть "родом избранным, народом святым" (1 Пет. 2, 9), либо становиться "ужасом, притчею и посмешищем у всех народов", оставаясь "пораженными сумасшествием, слепотою и оцепенением сердца" (Втор. 28, 28, 37).

Это и есть то самое, о чем писал в прошлом веке А.И. Кошелев: "Без православия наша народность – дрянь, с православием она имеет мировое значение". Кошелев лишь повторяет здесь идею А.С. Пушкина, только в более парадоксально-обостренной тональности. Ни первый, ни второй из них, разумеется, не имели в виду умалить достоинство и духовный потенциал иных исповеданий христианства, но говорят об органической и родной для русских церковной форме и духовной традиции, которые формировали нас и формировались нами в течение многих веков.

В момент Тысячелетия своего Крещения Россия переживает период обновления, социального и духовного оздоровления. Все это при мирном развитии национального и государственного бытия, и христиане не могут относиться к осуществляющимся в России переменам иначе, чем с верой, надеждой и любовью, в то же время не теряя чувства реальности и трезвости.

Чем ближе к нам празднование Тысячелетия, тем менее для нас возможностей утверждать, что наши сетования наконец-то обратились в ликование.

Величайшей исторической трагедией Русской Православной Церкви (РПЦ) является ее порабощение государством, пусть даже и провозглашавшим свою приверженность христианству. Светская власть на Святой Руси первая не выдержала огненного искушения и достаточно рано захотела владычествовать над Церковью, а через Церковь и над душами своих подданных. Вспомним: как только Россия окончательно усваивает византийское учение о неограниченной самодержавной власти, наступает конец и святости князей – тех самых, которые некогда на первое место ставили принцип служения, но никак не господства.

Из национальной РПЦ становится *национализированной*. Вместо свободной Церкви Христовой, воспитавшей в человечестве само понятие терпимости, правосознания и свободы совести, на нашей земле начинает воздвигаться вавилонская башня цезарепапизма.

Порабощение Русской Церкви государством окончательно было осуществлено в два этапа. Первый из них связан с эпохой деспотизма Ивана Грозного, не остановившегося ради своих целей перед прямым убийством главы русского православия св. митрополита Филиппа. Вторым этапом было полное подчинение Церкви абсолютизму Петра Великого, когда императорская власть уничтожила сам институт патриаршества и свела Церковь на положение одного из государственных департаментов.

Эта трагедия, с одной стороны, имела свои специфические конкретно-исторические причины. С другой стороны, перед двумя деспотическими монархами стоял пример Западной Европы, где в XVI-XVIII вв. бушевали религиозные войны и велась активная борьба за свободу совести и независимость религиозных общин от государства. Из страха перед самой идеей независимой и свободной православной Церкви и Иван IV, и Петр I подражали в своих действиях западно-европейским князьям и королям.

Конкретным примером для Ивана Грозного, при котором начались особенно тесные отношения Москвы с Англией, был британский король Генрих VIII – до такой степени, что, поработив и победив церковную иерархию, царь Иван по-детски имитировал поступки короля Генриха и не постеснялся, как и он, иметь даже не шесть, а семь жен в церковном браке. Царь Петр брал пример с абсолютистских германских государств и, насаждая просвещение, немного забыл о том, что принцип "какова власть – такова и вера" к тому времени устарел уже лет эдак на двести.

Сказанное не означает, что "все зло пришло к нам с запада", как не пришло "зло с востока" к англичанам вместе с Вильгельмом Завоевателем. Зло с запада вообще не может придти в *западную* страну, каковыми являются и Англия и Россия – если понимать под западом средиземноморский римско-эллинско-иудейский культурный регион. Некая "накатанная" традиция винить во многих бедах русского общества и русской Церкви византийский цезарепапизм, русское варварство или "гнилое влияние запада" равно смехотворны и несерьезны. На деле все много сложнее: и в византизме было много высокого и полезного, и западничество еще Киевская Русь умела гармонически сочетать со своей восточносредиземноморской культурой. Что касается "варварства", то с расистскими теориями нет смысла и полемизировать. Любые примитивные и грубые схемы – не более, чем лицеприятная и односторонняя идеологизация гораздо более сложных проблем.

Беда пришла не с запада и не с востока; она пришла изнутри, из глубин нашего ветхого человека. В национализации РПЦ таилась грозная опасность: государство, именуясь христианским, – а ведь никакое государство изначально христианским быть не может, ибо "Царство Мое не от мира сего" – стало использовать православие как официальную идеологию, но не предоставляло Церкви реальной свободы. Результат общеизвестен: массовый уход религиозно-активных людей в раскол в XVIII в. и столь же массовый уход из Церкви в XIX в. представителей всех сословий, не желавших воспринимать христианское учение в качестве формально-обязательной идеологии и составивших то, что именовалось интеллигенцией.

Этот трагический раскол между Церковью и миром в России сохраняется и в наши дни – несмотря на поразительный взрыв русского религиозного духа в конце прошлого–начале нашего века, на утонченную религиозную философию, которой мог бы

гордиться любой самый древний и великий народ, на бесценную, совсем еще недавно никому неведомую даже у нас иконопись, на уникальные памятники церковной архитектуры, планомерно уничтожавшиеся в 30-50-е годы и продолжающие саморазрушаться в наши дни.

О жертвах сталинских репрессий, среди которых один из наибольших процентов составили верующие всех исповеданий и в первую очередь православные, написаны десятки книг. Если мы, русские люди, желаем быть достойными и свободными гражданами, а не Иванами-не-помнящими-родства и не посмешищем в глазах иных народов – об этих невинных жертвах будет написано еще больше книг, не десятки, а сотни. И не только за рубежом, но и в самой России.

Современный раскол между Церковью и обществом осуществляется у нас ныне на нескольких уровнях, далеко не равноценных по значению. Быть может, это даже не раскол вовсе, но, скорее, его последствия. Но, как известно, лечить следует не симптомы, а саму болезнь.

Прежде всего, это известное непонимание, возникшее между новой советской администрацией, судя по всему, действительно настроенной демократически и желающей добра и себе и своей стране (так это или нет – покажет время), и церковной иерархией, большая часть которой была сформирована в фантасмагорические времена застоя, те самые, о которых в нашем народе сложилась емкая поговорка: "При Сталине пахло кровью – при Брежневе пахнет трупом".

Говоря о периоде нашей истории, начавшемся в 1964 г. и закончившемся совсем недавно, РПЦ могла бы применить к себе слова великой поэтессы: "Я была тогда с моим народом, там, где мой народ, к несчастью, был". Именно это и сказал святейший патриарх Пимен на страницах газеты "Известия", имея в виду как сталинское, так и брежневское (неосталинское) безвременье: "Представители Церкви разделили судьбу своих сограждан" ("Известия", 8.04.88). Это означает, что "гангстеризация всей страны", которую пытались осуществить в угоду своим личным интересам Брежнев и кое-кто из его окружения, коснулась также и РПЦ. Куроедов, Фуров, Плеханов, Жаренов и прочие брежневцы-неосталинисты, отвечавшие за положение Церкви и верующих в СССР, стремились путем грубого администрирования, нажима и прямого

подкупа разложить духовенство и епископат, сделать их пассивными, косными, бессильными марионетками для развлечения зарубежных туристов и участников "миротворческих конгрессов". Им это не удалось, ибо Церковь Христову не одолеют и врата адовы, но отдельные представители былой брежневско-щелоковской мафии остались и в Церкви, например, митрополит Одесский и Херсонский Сергий, архиепископ Воронежский и Липецкий Мефодий, бывший Владимирский епископ Серапион или "настоятель" Псково-Печерского монастыря разбойник Гавриил. Здесь названы лишь наиболее одиозные имена, о которых знает вся наша церковная общественность.

Подобные "князья Церкви" вполне довольны существующим положением и вовсе не заинтересованы в каких бы то ни было переменах, будучи, видимо, искренне уверенными в том, что епископы должны стричь купоны и играть роль этаких неподвижных священных "бонз" – но никак не быть проповедниками Слова Божия, строителями епархиальной жизни и нравственными учителями общества. Да им и нечему наше общество научить, поэтому они никогда не станут напоминать правительству о необходимости свободного преподавания религии детям и всем желающим принять крещение, о естественности библейских кружков для любого демократического общества, о нужде верующих в библиотеках и общедоступной церковной прессе.

Естественно, что такие церковные деятели, являющиеся живым анахронизмом, тормозят перестройку и демократизацию в нашей стране и в нашей Церкви, как это делают любые прочие неосталинисты.

Наш патриарх – человек старый и больной; о нем можно лишь молиться, обливаясь слезами, – ибо он вынес на своих плечах всю тяжесть растленной брежневщины, в целом сохранив незапятнанными все основные церковные институты. Однако вокруг святейшего достаточно активных, деятельных и искренних архиереев, а скудная диета свободы, на которую была посажена РПЦ при застойном периоде, не способна сегодня удовлетворять те серьезные и насущные нужды, которые каждодневно возникают в нашем обществе.

Задавленная, привыкшая к предельной осторожности, РПЦ, тем не менее, вполне способна эффективно и активно содействовать оздоровлению нашего общества, но ... вот тут-то и сказываются плоды давнего раскола между Церковью и миром. А именно: новая демократическая администрация, явно ждущая от Церкви

поддержки не на словах, а на деле, видимо, не всегда понимает, что видимая Церковь есть в первую очередь не социально-политический, а культовый институт, и в качестве такового в общем-то не обязана молниеносно ориентироваться в обстановке текущего момента, тем более, что даже чрезмерная активность и безусловное сотрудничество части епископов и клира, некогда не избежавших обновленческого соблазна, обернулись для них точно такими же лагерями и ссылками в сталинские годы. Со своей стороны, некоторые из наших епископов и священников настолько привыкли к дискриминации – ибо даже хрущевская демократизация лишь больно ударила по Церкви, ударила несправедливо и даже предательски, если вспомнить совместную борьбу с нацизмом, – что крайне медленно осознают необходимость перестройки внутри нашей Церкви и реальность возрастающей свободы и гласности.

Этот уровень (Церковь – государство), как это ни парадоксально, является наиболее благоприятным в смысле дальнейшей благотворной эволюции. Ибо рецепт исцеления подобного взаимонедопонимания на упомянутом уровне достаточно прост. Без раздражения и обид и государство и Церковь должны постоянно и благожелательно делать *встречные* шаги, стараясь понять нужды друг друга – и нести тяготы друг друга.

Знаменательным и радостным фактом стала встреча святейшего патриарха Пимена и синода РПЦ с М.С.Горбачевым. Российским православным следует всемерно поддержать этот начавшийся диалог между государством и Церковью, констатируя, что новая, демократически настроенная советская администрация явно меняет свой подход к проблеме свободы совести и нуждам религиозных организаций на гораздо более трезвый, реалистический и конструктивный, соответствующий национальным интересам России и всех составляющих ее народов.

Для того, чтобы Церковь могла помочь государству в деле общественного оздоровления, государство поначалу должно помочь Церкви. Таково наследие нашей истории, и если сталинское государство душило и грабило Церковь, то государство демократическое, в котором, хочется надеяться, мы начинаем жить и которое будем совместно строить и обновлять, призывается щедро и разумно компенсировать православным их потери и способствовать восстановлению действительного достоинства РПЦ без какого бы то ни было ущемления прав всех прочих вероисповеданий,

а главное — без очередного принудительного закрепления за Русской Православной Церковью сомнительных привилегий официального и господствующего вероисповедания. Несмотря на многочисленные внутренние проблемы, наша Церковь не должна бояться свободы.

В недрах русского православия всегда было сильно направление, выступающее за веротерпимость и свободу религиозных убеждений; в новое время к этому течению относились даже такие выдающиеся представители умеренно-консервативного церковного лагеря, как Иоанн Кронштадтский и Антоний Храповицкий. Пусть же дух любви и свободы в РПЦ будет преумножаться и преображать нашу землю, измученную ненавистью своих к своим же.

Период демократизации и гласности обнаружил, что, несмотря на расхожее мнение об "официозном духе" православия, именно деятели РПЦ возглавили сегодня движение за религиозную терпимость, свободу религиозных меньшинств и права человека в сфере свободы совести и веры. Именно мы, православные, стараемся поддержать католиков Литвы и Украины, христиан Армении и Грузии, общины протестантских активистов и латвийских лютеран. Характерно, что правозащитники из чисто "светской" среды, при всей важности и серьезности их деятельности, не понимают до конца беспрецедентную значимость свободы совести и убеждений для всей демократии в целом и воспринимают ее лишь как одну из множества прочих проблем. (В противовес подобным недальновидным установкам нелишне напомнить, что такие общественные деятели, как Лариса Богораз, Сергей Григорьянц и Лев Тимофеев являются верующими, хотя по большей части не выступают по внутрицерковным вопросам).

Этот второй уровень раскола между Церковью и обществом в современной России, т. е. оппозиция "выразители независимого мнения — официальные структуры Церкви и государства", может быть также преодолен достаточно безболезненно, ибо перестройка доказала, что люди, обвиняемые в период застоя в религиозном экстремизме и чуть ли не в "антисоветизме" (термин сам по себе нелепый и лишенный всякого смысла), подвергавшиеся репрессиям и лишению свободы, говорили, по сути дела, то, что теперь можно услышать с трибун или прочесть в газетах. Никто из преследуемых ранее за убеждения не организовал сегодня никаких "альтернативных" союзов или движений и не противопоставляет себя ни государству, ни Церкви, желая лишь способствовать процессам

демократизации, гласности и перестройки. Освобождение нашего общества от архаичной системы запретов, от фобий и истертых квазимифологических штампов предполагает и демократизацию внутрицерковную, а следовательно и конструктивную критику изнутри, даже если в тех или иных пунктах она может быть не всегда верно направленной.

Здесь уместно вспомнить о первой и довольно удачной попытке преодоления двух вышеупомянутых уровней известного взаимонепонимания, о наиболее раннем приближении к реальному диалогу с верующими, предпринятом журналом "Социологические исследования" (1987, №4), где под рубрикой "Диалог" (!) помещены три статьи о положении Церкви и верующих в СССР.

Первая из них является дайджестом книги американского советолога и доктора богословия Уильяма Флетчера "Советские верующие", выпущенной издательством University Press of Kansas в 1981 г. на английском языке. Вторая статья, отчасти являющаяся откликом на предыдущую, написана иеромонахом РПЦ (Московская Патриархия) и кандидатом богословия о. Иннокентием Павловым и называется "О современном состоянии Русской Православной Церкви". Публикации завершаются статьей советского религиоведа В.Н.Шердакова "Где кончается религиозность и начинается атеизм?", построенной в виде краткого комментария к предыдущим текстам.

Материалы У. Флетчера страдают существенным недостатком, что нельзя поставить автору в вину, учитывая дату выхода его книги в свет. А именно, они основаны на работах советских социологов религии десяти-пятнадцатилетней давности, а следовательно, не совсем адекватно отражают современное положение.

Тем не менее, вслед за о. И. Павловым и В. Шердаковым согласимся с основными выводами американского специалиста, которые тем более важны, что сделаны исключительно на основе советских источников: 1) "Советская социология религии представляет собой несовершенный инструмент со множеством методологических пороков. Хотя случайные ошибки могли повлиять на подсчет данных, более вероятно, что исследователи склонны преуменьшать как число верующих, так и степень их религиозной активности" (с. 34). 2) "Несмотря на постоянное давление и дискриминацию, советский верующий не производит впечатления человека деморализованного или растерянного. Социологические

данные свидетельствуют скорее о твердости и убежденности верующих" (с. 31). 3) "Хотя советские социологи считают, что религия – явление прошлого, что со времен Октябрьской революции она слабеет и отмирает, существует немало свидетельств обратного. В четырех поколениях она имела стойких последователей, несмотря на все препятствия. И когда условия становились благоприятными (годы войны или период "оттепели" 50-х), она быстро развивалась. Современные социологические исследования доказывают: религия ни в коей мере не исчезла, верующие в СССР есть и в ближайшем будущем они составят значительную часть населения" (с. 34).

По неясным причинам, в тексте дайджеста крайне мало места уделено религиозному воспитанию. По У. Флетчеру, активно участвующие в жизнедеятельности той или иной деноминации – прежде всего выходцы из религиозных семей, причем религиозное воспитание чаще всего передается от дедов к внукам, минуя среднее поколение. Даже для 70-х годов подобное наблюдение относительно православия не соответствовало действительности, поскольку три последние десятилетия истории нашего "неофициального" общественного сознания отмечены массовым движением к религии и церковности представителей молодого и среднего поколения из религиозно-индифферентных семей; основой этого движения является феномен *индивидуального обращения*, причины которого до сих пор остаются вне рамок социологии.

В. Шердаков представляет то корректное и достойное марксистское религиоведение, которое не имеет ничего общего с лживой атеистической псевдонаукой таких агрессивных, циничных и истеричных "живых трупов" сталинистского склепа, как А. Белов, И. Крывелев, Н. Гордиенко или Е. Лосото, всякая полемика с которыми исключена в силу полной научной несостоятельности перечисленных атеистов сталинской школы.

В. Шердаков в конечном счете констатирует, что "административные санкции, преследования и ограничения в отношении религии обычно не дают ожидаемых результатов" (с. 45), а также, что "нет ни малейшего смысла превращать в идеологических и политических противников ведущие религиозные организации, вставшие на путь поддержки социальных преобразований" (с. 49). В целом он согласен с данными статьи о. И. Павлова, которые, видимо, следует считать достоверными, поскольку состояние советской

социологической науки периода застоя пока что не оставляет никаких возможностей оперировать более конкретными цифрами и фактами. Эта публикация особенно знаменательна: впервые за многие десятилетия православному ученому и представителю духовенства предоставлена возможность выступить как в специфически научной, так и вообще в светской печати с умеренной критикой по поводу отношения государства к Церкви в нашей стране. Факт этот тем более важен, что статья была напечатана до официального признания К. Харчевым и рядом других облеченных властью лиц наличия репрессий против верующих в сталинские времена и некоторые иные периоды советской истории.

О. Иннокентий ограничивается лишь внешним, формальным описанием современного состояния РПЦ, что естественно для издания, в котором напечатана его статья, однако вследствие подобного подхода наиболее существенные *внутренние* проблемы нашей Церкви остаются вне поля зрения. Именно поэтому, дополняя сообщение о. Иннокентия (и исходя в этом из личных наблюдений и фактов, общеизвестных в среде нашей православной общественности), я не могу обойти известные "болевые точки" нашей церковной жизни, с каковыми многие вынуждены сталкиваться каждодневно.

Схема описания положения РПЦ, использованная и американским религиоведом, и православным исследователем-иеромонахом, представляется вполне удобной и целесообразной.

*Половозрастной состав верующих.*

Наблюдая за значительной массой пожилых прихожан, иные спрашивают: "В храме так много старых женщин, отчего же пожилые мужчины настолько редки, что возвышаются в толпе эдакими "одинокими островками"?" Известно, что женщины преобладают в любой христианской деноминации, известно и то, что продолжительность их жизни более длительная. И все же настало время наконец сказать *всю* правду: верующие мужчины соответствующих поколений были в своем большинстве физически уничтожены в период сталинизма, ибо представляли наибольшую опасность для богоборческой тирании, как активные носители и распространители веры, как исповедники и борцы. Если количество прихожанок преклонного возраста, хорошо помнящих катакомбный период и в лице наиболее активных своих представительниц не избежавших

в свое время сталинских концлагерей, до сих пор исчисляется десятками, то мужчин, прошедших сходный путь, в буквальном смысле слова можно перечислить по пальцам.

Чрезвычайно важно наблюдение целого ряда священников, особенно сельских: значительная часть их немолодых прихожанок, активно участвующих в богослужении, – это бывшие комсомолки 20-30-х годов, сами некогда закрывавшие и осквернявшие храмы и ныне раскаявшиеся в своих действиях.

Удельный вес представителей молодежи и среднего поколения (20-50 лет) в приходах возрос настолько, что привычные "церковные старушки" подчас теряются среди более молодых, особенно во время праздничных богослужений. Не только в Москве, Ленинграде и Киеве, но и во многих областных центрах (например, города Поволжья и Восточной Сибири, русские православные приходы Латвии и Эстонии) молодежь составляет ныне, согласно данным духовенства, примерно одну треть прихожан. Среди новопришедших за последние двадцать лет женщины и девушки несколько преобладают, однако процент мужчин достаточно велик и, пожалуй, соответствует некоему "нормальному" положению, т. е. сравнимому по своим параметрам с ситуацией свободных христианских общин в странах, где верующие не подвергались дискриминации и репрессиям. В церквах много детей, представляющих второе, а иногда и третье поколение пришедших в 60-70-е годы. Гораздо меньше представителей поколения 16-20 лет: воспитанные на лжи и фальши брежневских школ, эти юноши и девушки замыкаются в движении "рокеров" и "металлистов", в наркомании, воистину являя собой потерянное для государства поколение (для Церкви ни одна душа не может считаться потерянной).

В то же время необходимо заметить, что клир и епископат, за некоторыми исключениями, еще не совсем понимают, что делать с таким количеством активных мирян. А некоторые и не хотят понимать; среди епископов встречаются даже такие, которые признаются, что предпочли бы не замечать новопришедших, доставляющих им лишние хлопоты и нарушающих привычно-застойное "благолепие" архиерейской жизни. Все мало-мальски активные священники и епископы, стремящиеся тем или иным образом реагировать на это принципиальное изменение состава прихожан, еще совсем недавно перебрасывались из епархии в епархию и с прихода на приход, что даже получило в церковных кругах ироническое наименование "рокировки" иереев и архиереев. Так

например, в начале 80-х годов, после смерти настоятеля о. Всеволода Шпиллера, был разгромлен известный московский приход св. Николы в Кузнецах. В таких случаях священнослужители отправляются в наиболее отдаленные церкви (городские окраины или глухие села), а епископы – в столь же далекие и безлюдные епархии. Пример бывшего Курского владыки Хризостома, "сосланного" в Сибирь, говорит сам за себя.

Настало время "заметить" новопришедших, часть которых живет церковной жизнью вот уже по 15-20 лет, не только социологам и уполномоченным по делам религии, но и нашим архипастырям.

*Принадлежность к социальным слоям.*

Можно смело утверждать, что уже к концу 70-х годов в православной пастве восстановилось естественное положение, при котором церковная религиозность охватывает практически все слои современного советского общества. Произошло это естественным и стихийным путем, т.е. вопреки официальным дискриминационным запретам действующего сталинского законодательства на все формы проповеднической и миссионерской деятельности Церкви. Отсутствие специальной православной миссии среди рабочих привело к тому, что эта социальная группа активнее пополняет ряды баптистов, адвентистов или пятидесятников. К сожалению, Русской Православной Церкви в настоящее время нечего сказать рабочим на доступном и понятном для них языке, независимо от того, будет ли ей в дальнейшем позволено это сделать или нет.

Христианство всегда будет поражать своими удивительными, возвышенными и таинственными парадоксами: несмотря на явное отсутствие контакта Церкви с рабочим классом, значительное количество рабочих наполняет сегодня православные приходы, особенно в провинции. Практически целиком из рабочих состоит движение апостольства мирян Восточной Сибири, связанное с именами о. Александра Пивоварова и Игнатия Лапкина.

Наименее заметно в храмах присутствие "среднего класса" работников торговли, сферы обслуживания и т. д., т.е. тех групп, где в период застоя несоблюдение восьмой заповеди не только процветало, но и культивировалось государством, нарушавшим по типу рашидовской мафии эту же заповедь ежечасно и у всех на глазах, что развращало наиболее уязвимые социальные группы, так как подавало пример всеобщему стяжательству.

Для получения высшего образования верующие, как правило, скрывали свои убеждения. Дети из одной и той же верующей семьи могли из осторожности вступать в комсомол и, наоборот, оставаться вне рамок этой формально атеистической организации. Любые попытки открытого исповедания веры незамедлительно пресекались отчислением из института и в соответствующих случаях изгнанием из комсомола. Известны случаи, когда молодые люди, обратившись во время своего студенчества, сами покидали ряды комсомола или партии, что механически влекло за собой их отчисление из высшего учебного заведения. Возможно, что случалось и иное, но даже бывший председатель Совета по делам религий В.Куроедов в своей книге "Религия и Церковь в советском государстве" (М., 1984, с. 191) приводит единственный пример соблюдения конституции в этой сфере, да и тот анонимно, без дат и фамилий, что весьма понижает его достоверность.

Еще совсем недавно, в годы, предшествующие перестройке, выпускники высших учебных заведений, о религиозных взглядах которых становилось известно идеологическим кураторам, получали наихудшее распределение; научным сотрудникам тех или иных учреждений сообщалось, что ни о какой защите диссертации не может быть и речи. Хочется надеяться, что этот период уходит в прошлое.

Вынужденные идти на известную сделку с собственной совестью, дети из православных семей далеко не всегда выдерживали такого сомнительного двоемыслия и эволюционировали к некоторой религиозной теплохладности, ограничиваясь тем, что можно назвать "непрактикующим православием" (признание себя верующими и членами Церкви без посещения богослужения или при посещении такового с частотой один-два раза в год).

Начиная с конца 60-х и до наших дней к РПЦ постоянно присоединяются представители "интеллигентных" профессий, пережившие обращение в сознательном возрасте. Значительный процент среди них составляют физики, математики, врачи и биологи, что свидетельствует об окончательном крахе в СССР анахроничной позитивистской науки и примитивного атеистического науковерия, так как большинство новообращенных из этих профессий настаивают на том, что к вере их привело именно знание точных наук. Почти столько же среди верующих работников гуманитарных сфер (филология, история, искусствоведение и т.д.), а также художников, музыкантов, поэтов, не говоря уже о многочисленных

"сочувствующих". Тем не менее, говорить о "массовом" воцерковлении советской интеллигенции едва ли правильно; главным препятствием здесь является крайне низкий уровень знаний и образованности в области религиозных реалий и представлений, – вплоть до того, что с экранов телевизоров можно постоянно слышать, как творческие работники произносят слово "Апокалипсис" с ударением на предпоследнем слоге!

Некоторые из имеющих высшее образование покидали в былые годы свое место работы и становились рабочими или осваивали любые иные профессии, более свободные от идеологического давления. Этот уход, как правило, был вызван очевидной дискриминацией верующих с высшим образованием, однако в отдельных случаях был обусловлен и своего рода бегством от мира. Впрочем, выявить четкую мотивацию в подобных действиях при законодательно закрепленной дискриминации верующих крайне трудно.

Многие уходили для того, чтобы иметь возможность более активной деятельности для Церкви (в том числе и пополняя ряды чтецов и алтарников); иные шли в рабочую среду для проповеди Евангелия.

Деклассирование в прямом смысле слова представляет для Церкви реальную опасность и имеет принципиально иной характер. Это те случаи, когда вчерашние интеллигенты, оказавшись внутри церковных стен, отказываются от всех форм самостоятельного критического мышления, агрессивно отрицают культуру и погружаются в странный вид безудержной *стилизации* под православие, мгновенно открывая в своих душах шлюзы нетерпимости, самодовольству и ханжеству. Явление это, известное Церкви как "неофитский синдром" (иногда, увы, затягивающийся на годы), есть также одна из наших острейших внутрицерковных проблем, которую все мы призваны решать сообща, ибо борьба со всеми видами ханжества, обскурантизма и мракобесия была и остается одной из основных задач христианства.

*Религиозность в городе и на селе.*

Сельская религиозность, как и городская, никогда не была однородной. В деревне формировались самые разные типы православных христиан: мистики, рационалисты, странники, простецы, обрядоверы, подвижники. Геноцид наиболее политически активной и экономически независимой части крестьянства и казачества, сравнимый лишь с массовым истреблением армян турками и евреев

нацистами, превратил деревенскую Россию не только в духовную, но и в физическую пустыню. Пожалуй, можно сказать, что ни одна власть на земле, кроме сталинской, за всю историю человечества не проводила столь самоубийственной политики, на многие десятилетия вперед лишив себя по собственной воле реальных народных корней и обусловив долгосрочные трудности в сфере сельского хозяйства.

Процесс этот во многом необратим, хотя направленные реформы в духе деколлективизации и государственного субсидирования свободных земледельцев могли бы спасти то немногое, что еще сохранилось. За исключением немногочисленных "колхозов-миллионеров", русская деревня к северу от черноземной зоны продолжает вымирать. Почти во всех станицах и в большинстве сел храмы либо снесены, либо закрыты, а носители крепкого крестьянского православия (или старообрядчества) давно присоединились к Церкви Торжествующей – той, которая на небесах. Мы верим и надеемся, что *там* они молятся за нас и за землю, на которой их замучили.

Разрушение деревни во многих местах повлекло за собой и ликвидацию сельских христианских общин. В Сибири и на Дальнем Востоке на многие сотни и даже тысячи километров нет ни одного храма; во многих отдаленных областях церкви действуют только в городах (например, в Приморском крае всего 4 православных прихода: во Владивостоке, Уссурийске, Находке и Сучане; как следствие, здесь свыше двадцати общин пятидесятников и примерно столько же – баптистов). В белорусских, великорусских и восточноукраинских районах до ближайшего храма чаще всего приходится добираться с большими сложностями. В нечерноземных районах молодежь вообще бежит в города, а оставшиеся мужчины среднего возраста начинают пить горькую с шести утра (свидетельство одного молодого агронома). Если в течение десятилетий на сенокос, картошку, хлопок систематически посылались студенты, рабочие и городские служащие – приходится ли удивляться, что города теперь стали и основными центрами религиозности?

Городская ситуация также неодинакова. Во-первых, существуют города, в которых вообще нет храмов, что лишь способствует особой активности сект. Во-вторых, в большинстве областных центров и даже таких миллионных городов, как Нижний Новгород (Горький), Самара (Куйбышев), Екатеринбург (Свердловск), Пермь или Омск функционирует 1-2 церкви, посещение

которых контролируется местной администрацией. Мне известны случаи, когда тамбовцы ходят к причастию в Рязани, пензяки – в Саратове, а харьковчане – в Москве. В больших городах, естественно, больше и прихожан; это же самое относится к городам со старыми университетскими традициями (Одесса, Томск, Саратов, Харьков). Здесь больше общения, больше литературы, больше культуры, а следовательно и гораздо более насыщенная духовная жизнь.

В наиболее привилегированном положении – Москва и Ленинград. То же самое было когда-то и в Киеве, однако закрытие Лавры и духовной школы и безумное ослепление украинского руководства брежневской поры ослабили независимое православное движение Украины настолько, что инициатива здесь, вероятно, в будущем может перейти к греко-католикам, которым рано или поздно по справедливости должна быть предоставлена принадлежащая им по праву и по конституции свобода. Станет ли отныне духовным центром Украины католический Львов или же возродится к новой жизни православный Киев? Нам не дано это знать. Даже если Киево-Печерская Лавра будет возвращена Церкви, на ее восстановление и нормальное функционирование понадобятся долгие годы и многие миллионы.

*Верующий и окружающая среда.*

Вполне естественно, что те или иные социальные, этнические или конфессиональные группы предпочитают общение с себе подобными. Православная общественность в современной России достаточно многочисленна, чтобы христиане могли себе это позволить хотя бы в больших городах. Преувеличивать не следует, но могу свидетельствовать, что во всяком случае в Москве православный, отличающийся повышенной общительностью, может в течение двух, а то и трех месяцев ежевечерне ходить в гости или на молитвенные собрания в различные православные дома, причем каждый раз это будут разные места.

Православная традиция требует помимо общения с братьями и сестрами по вере также еще и созидания домашней церкви, изучения Св. Писания и Св. Предания, и обязательной духовной сосредоточенности в молчании и молитвенной собранности. Не удивительно, что на общение с "просто знакомыми" часто не хватает времени. Не забудем и все еще тяжелый российский быт, создающий множество трудноразрешимых проблем, просто непо-

нятных французу, итальянцу или американцу. Для христиан проблема быта стоит у нас тем более остро, что большинство православных семей многодетны. К тому же, русская православная общественность в своем большинстве ориентирована на общество и культуру, более того – на то, что Оливье Клеман назвал "евангелизацией культуры". Такая ориентация необходимо предполагает приобретение книг, а редкая религиозная литература здесь стоит баснословных денег (не говоря уже о цене обычной Библии – 100-200 рублей!).

Низкий прожиточный минимум, забота о детях, редкая возможность прилично одеваться и комфортабельно отдохнуть, постоянная нехватка денег – все это характерно для большинства православных мирян и несомненно делает их людьми "второго сорта". Для христиан, помнящих слова Иисуса Христа – "Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться; ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его" (Мф. 6, 25, 33) – на деле вовсе не эти проблемы создают реальные трудности и известное отчуждение от общества.

Одна из действительно болезненных наших проблем состоит в том, что все мы вынуждены постоянно чувствовать себя преступниками, вовсе таковыми не являясь. Дело в том, что до сих пор не отмененное сталинское законодательство 1929 г. запрещает верующим собираться для общей молитвы вне стен храма, совместно изучать Библию и святоотеческую литературу, организовывать систематические и правильные занятия по религиозному воспитанию детей. Все эти пункты противоречат элементарным правилам церковной жизни и основным заповедям Иисуса Христа. Естественно, что с 1917 по 1988 год православные (как и все прочие российские христиане) все это делали, делают и будут делать. Следовательно – все мы в глазах государства и общества автоматически становимся нарушителями закона, которых к тому же еще и боялся поддержать епископат.

Проблема вторая, столь же острая: все христиане в нашей стране до сих пор, к сожалению, загнаны в некое "социокультурное гетто". Сейчас ситуация начинает меняться: были проведены открытые и доброжелательные встречи со священнослужителями и мирянами РПЦ в Москве; 24 апреля в Ленинграде состоялась конференция представителей христианской общественности, даже показанная по местному телевидению. Все это явления положительные и остается надеяться на их дальнейшее развитие.

Пока же мы по-прежнему лишены такого простейшего явления, как епархиальные библиотеки, вследствие чего приходится доставать обычную для любой демократической страны религиозную литературу всеми доступными путями. Московская Патриархия *никакой религиозной литературы не издает:* Библия и Евангелие, молитвословы и календари, богослужебные тексты и "Настольная книга священнослужителя" религиозной литературой не являются, будучи необходимым минимумом. При этом даже перечисленные издания нельзя приобрести или достать ни в одной библиотеке.

"Журнал Московской Патриархии", по сути дела, представляет собой газету, издаваемую под видом журнала. "Богословские труды" – вообще не журнал, а альманах, издающийся ничтожным тиражом и нерегулярно. Лишь в период перестройки и демократизации начали выходить независимые православные журналы "Бюллетень христианской общественности" и "Выбор" – но почему бы не вывести православную публицистику из "самиздатского подполья", почему бы не предоставить этим изданиям возможность печататься типографским способом и официально?

Русская Православная Церковь едина. И одна из важнейших задач современного православия – установление постоянных церковных контактов с православной эмиграцией во имя всеобщего мира и братской любви. Особую важность, даже уникальность обретает сегодня "Вестник Русского Христианского Движения" – лучший и ведущий православный журнал русского зарубежья. Свободное сотрудничество в этом журнале христиан из СССР будет лучшей гарантией и конкретным доказательством реальной демократизации нашего общества – тем более, что никаких православных журналов, где могут свободно высказываться православные авторы, на территории нашей страны пока что не существует. "Вестник РХД" всегда занимал нейтральную позицию, а печатание в нем острых материалов впрямую связано с неудовлетворительным и даже катастрофическим положением Церкви и верующих в СССР в 30-40-е и 60-70-е годы. Для независимого и нейтрального издания это естественно, и все русские православные должны низко поклониться издателям этого журнала. Ценность его неоспорима; даже если появится возможность свободных православных журналов в России, "Вестник РХД", видимо, навсегда останется по-прежнему одним из ведущих печатных органов, отражающих независимое православное мнение.

Нам, православным, еще грех жаловаться. У старообрядцев до сих пор нет даже собственной духовной школы, адвентисты лишь сейчас начали строить собственный духовный центр и не имеют даже в столице собственного молитвенного здания, а украинские греко-католики вообще вынуждены существовать нелегально. И мы от всего сердца желаем этим конфессиям благополучного разрешения их собственных тяжких вопросов.

Итак, определенная доля отчужденности верующих в СССР от остального общества все же наличествует. Особенно явственно проявилось это в недавних (конец мая) телесюжетах о монахинях Пюхтицкого монастыря и об адвентистах Седьмого дня. Комментатор, искренне желая говорить "как лучше", постоянно и даже навязчиво подчеркивал: "Смотрите, они же ничем от нас не отличаются... Они ведь и одеты так же, как мы... Они, верующие, – такие же, как и мы с вами!"

Более всего это напоминает, прямо скажем, увещевания аболиционистов и последующих борцов за расовое равноправие между белыми и чернокожими...

Остается надеяться на то, что системе сталинского апартейда, религиозной сегрегации и дискриминации верующих в СССР, сохраненной неосталинистами, сегодня, благодаря политике гласности и демократизации, приходит долгожданный конец. Ибо свобода вероисповедания есть столп и утверждение всемирного здания прав человека, есть начало и гарантия всех прочих прав и свобод.

До сих пор говорилось о том, как отчуждает от себя верующих общество. Существует ли обратный процесс? К сожалению, существует.

В современной православной общественности в СССР можно выделить два четких направления, охватывающих как мирян, так и священнослужителей. Направление пока что преобладающее ориентировано на воцерковление культуры, на принятие культуры и мира, на приобщение ко всей полноте жизни и открытость к чужим мнениям – при твердом памятовании о том, что мы всего лишь странники в этом мире, и окончательная полнота Жизни Преизбыточествующей ожидает нас в вечности пакибытия. Равно как и при абсолютной верности духу своей традиции и умении различать Св. Предание и чисто человеческие установления, а иногда и "негодные и бабьи басни" (1 Тим. 4, 7).

Второе направление уступает первому по влиянию и количеству последователей, но продолжает расти и шириться, особенно благодаря "неофитскому синдрому". Его характерные черты: вышеупомянутая стилизованная церковность, высокая степень нетерпимости, страстная любовь к учительству и обличениям, некритическое отношение к насущным проблемам церковного бытия, резкое отталкивание от культуры в целом, провозглашение собственной исключительности и связанная с этим тяга к принципиальному изоляционизму РПЦ, наконец, удивительный культ окостенелости и даже какой-то мумификации.

Хочу оговорить специально: я имею в виду совсем не разделение РПЦ на православие либеральное и православие консервативное. Консерватизм – понятие в высшей степени чистое и благородное; он в каком-то смысле неотделим от православной традиции, как, кстати сказать, неотделим от нее и известный либерализм. Хотя бы оттого, что корень этого слова – "либертас", т. е. свобода.

Разделение, на мой взгляд, проходит именно соответственно принципу изоляционизма и окостенения. Обоим направлениям, например, присуще уважение к старчеству, но лишь второе решается утверждать, что в настоящее время благодать сохранилась *только* у старцев. Обоим направлениям могут иногда быть присущи и тенденции, именуемые "модернистскими", но если первое направление может говорить, например, о так называемом "экуменизме сердца", т. е. не об организационно-административном, но сердечно-молитвенном единении и солидарности со всеми, кто исповедует Иисуса Христа Сыном Божиим, то представители второго видят наиболее страшных врагов как раз в инославных христианах, зато ищут в православии некий особый эзотеризм, а иные намекают на необходимость союза с буддизмом и "великими махатмами", чтобы окончательно отгородиться таким образом от разлагающего влияния "Запада, у которого к святости хода нет".

Кто-нибудь мог бы назвать первое направление церковью св. Филиппа-митрополита и преп. Сергия, а второе – церковью К. П. Победоносцева, если бы переведенные как раз Константином Петровичем сочинения Никодима Святогорца и Фомы Кемпийского не осуждались представителями второго течения с такой непримиримостью.

В свободной и единой Церкви могут и даже должны мирно сосуществовать различные течения и идеологии – лишь бы все они были объединены Любовью Христовой. Всякая поляризация сил,

напротив, наносит Церкви только вред, а изоляционистские тенденции неизбежно приводят к *албанизации* Русской Православной Церкви, к ее сведению на уровень замкнутой, этноконфессиональной и глубоко провинциальной деноминации, добровольно отказывающейся от принципов соборности и вселенскости.

*Пути усвоения веры.*

Во все времена существования христианства подлинная вера обреталась свободной человеческой личностью как следствие индивидуальной встречи с Иисусом Христом и любви к Нему. При всем бесконечном многообразии религиозного опыта это утверждение остается верным и для характеристики путей усвоения веры теми, кто присоединялся и присоединяется к нашей Церкви. Даже дети и подростки, воспитанные с детства в религиозных семьях, должны обязательно пройти через личное обращение. Восхождение человека к Богу есть великая тайна; мы знаем, что "и бесы веруют и трепещут" (Иак. 2, 19), однако же остаются противниками Бога. Ни религиозное воспитание в семье, ни восхищение древними иконами или красотой богослужения, ни поиски национальных корней сами по себе не приводят человека ко Христу, потому что не мы Его избираем, а Он нас избрал и поставил (Ин. 15, 16).

В этом смысле можно в одном пункте не согласиться с академиком Д.С.Лихачевым, чья замечательная беседа "Предварительные итоги тысячелетнего опыта" была напечатана в журнале "Огонек" (1988, №10, с.9-12). "Когда человек идет в церковь ради моды или только ради перемены мировоззрения, – это тоже ложь", – пишет Дмитрий Сергеевич.

Думается, что правота здесь за св.Кириллом Иерусалимским, отцом и учителем Церкви IV века, который писал: "Я готов принять и тебя, который пришел сюда, не слишком размыслив, ибо ты предназначен ко спасению, я имею на это прочное упование. Может статься, тебе самому неведомо, куда ты пришел и в какие путы уловлен. Ты оказался в сетях Церкви. Не бейся и не пытайся их избегнуть. Сам Иисус уловил тебя, и не ради смерти твоей, но дабы даровать тебе жизнь во одоление смерти".

РПЦ в настоящее время лишена возможности преподавать катехизис всем желающим принять крещение, что является грубейшим нарушением церковных правил и никаким образом не может свидетельствовать о свободе Церкви и верующих в СССР – во

всяком случае до отмены сталинского законодательства и введения нового, демократического. Вследствие чего далеко не каждый из новопришедших может получить церковные наставления, предваряющие принятие таинства, и осознать, что христианство не есть очередная идеология, но Путь к Новой Жизни, основанной на двух наибольших заповедях в законе –

"Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим; и возлюби ближнего твоего, как самого себя" (Мф. 22, 37-39).

Адекватно любить самого себя – очень сложно. Этому не учит ни психоанализ, ни аутотренинг, ни формула "человек – это звучит гордо", сводящая человеческую личность к некоему сомнительному предмету среднего рода. Этому учит только Церковь. Современный человек, сформированный идеологизированным сознанием неосталинского периода застоя, хранящий в своем бессознательном фантомы 30-х годов, этих "духов злобы поднебесной", не умеющий любить самого себя, не привык любить и другого.

В этом неумении любить, по-видимому, и коренятся та нетерпимость, стилизация и страсть к обличениям, наконец, та самая ложь, о которой говорит Д.С. Лихачев. Поэтому, если случается так, что кто-либо приходит в Церковь, *минуя* Иисуса, – это становится одной из очередных болевых точек нашей церковной жизни.

*Религиозная практика.*

Тот факт, что крещение младенцев стало теперь у нас повсеместным явлением, еще не свидетельствует о пробуждении религиозного чувства в их родителях. И все же, если бы они не имели хотя бы капли веры и заинтересованности, они едва ли принесли бы своего ребенка в храм. Там, где есть такая вот капля веры – есть и надежда, а Бог Сам распорядится судьбою принятых в Церковь младенцев и в Свое время поставит их, чтобы они шли и приносили плод.

Отсутствие религиозной образованности – одна из характерных черт существенной части наших пожилых прихожанок. Придя на службу в церковь одного из наших южных городов, являвшей собой обыкновенный сарай с приделанным маленьким крестом, я пытался выяснить у первой же бабушки благочестивого вида, где будет происходить исповедь. Старушка долго слушала с некоторым недоумением, после чего, пожевав губами, ответила: "Вот мы так стоим, миленький, и смотрим себе. А больше я ничего-то не знаю".

А откуда же ей знать? Даже проповеди у нас произносят далеко не все священники и не во всех храмах; если же какой-нибудь батюшка пожелает проводить регулярные беседы с прихожанами после службы, он немедленно будет подвергнут пресловутой "рокировке" милостью местного уполномоченного. Ни о каких часах приема верующих наши священники не смеют и мечтать; нередко приходилось наблюдать, как назначенный уполномоченным староста грубо отчитывал иерея: "Что это ты тут болтаешь со всякими? Иди, иди! Кончил службу – уходи".

До тех пор, пока в православных церквах не появятся помещения, в которых священнослужители будут регулярно принимать прихожан – о здоровой и свободной РПЦ не приходится и говорить. В идеале не только священник, но и местный архиерей должен знать свою паству, ее нужды, состав, возможности и желания послужить Церкви. Давно пора восстановать практику, когда епископ в определенные дни собственноручно совершает таинства крещения, миропомазания и венчания. Эта практика только повысит престиж архиерея и приблизит его к церковному народу, уничтожив пропасть между епископом и священником или епископом и паствой, существующую сегодня.

Наша Церковь сейчас настолько разобщена, а отдельные ее "составляющие" настолько отчуждены друг от друга вследствие целенаправленной политики, проводимой чиновниками от атеизма в период застоя, что, прибегая к гиперболе, можно сказать, что внутри Русской Православной Церкви по сути дела существуют *три* церкви, почти никак друг с другом не связанные:

– **Епископальная церковь,** состоящая из одних архиереев и отдающая распоряжения нижестоящим клирикам; эта церковь заседает на международных конференциях, борется за мир (видимо, среди священников и мирян сторонников борьбы за мир просто не имеется), принимает решения по общецерковным вопросам и рассылает иереям свои праздничные послания или извещает их о своих решениях;

– **Пресвитерианская церковь,** включающая в себя только пресвитеров (священников) и диаконов. Епископы не созывают никаких съездов епархиального духовенства; многие провинциальные священнослужители жаловались, что ничего не знали даже о недавнем Предсоборном совещании. Священники также не созывают никаких общих собраний прихожан. Священник должен совершать богослужение и требы, благолепным голосом зачитывать

прихожанам праздничные послания епископа и покорно перебираться с прихода на приход – даже если он живет, например, в 60-ти километрах к югу от Москвы, а назначен служить на 60-м километре к северу от нее.

– **Конгрегационалистская церковь,** которую составляют конгрегации прихожан: либо формальные приходские объединения, либо довольно сплоченные и многочисленные по составу группы активных мирян. Епископ о них почти ничего не знает, священник лишен возможности принимать прихожан соответственно нуждам каждого, проводить катехизацию, давать необходимую литературу из несуществующих в природе приходских библиотек. Поэтому миряне либо катехизируют, изучают Библию и св. отцов, собираются для совместной внехрамовой молитвы и помогают друг другу сами, либо этого не делают, пытаясь жить по Христу в изоляции и одиночестве или плывя по течению бездумного обрядоверия.

Схема эта условна и нарочито гиперболизирована: в РПЦ есть и немногочисленные епископы, еще в 70-е годы благословившие движение апостольства мирян, и яркие священнослужители, окормляющие огромные приходы. Само движение мирян никогда не противопоставляет себя клиру и епископату, полагая главной целью служение Богу и ближним, проповедь Слова Божия и обеспечение единства Церкви. Результаты были бы тем действеннее, чем более удачны были бы старания мирян обеспечить единство между собою.

Вышеприведенная условная схема отчасти отражает неестественную ситуацию, сложившуюся в РПЦ и препятствующую ее нормальному развитию и бытию.

К сфере религиозной практики относится и еще одна крайне болезненная проблема – катастрофический недостаток действующих храмов. О.И. Павлов пишет, что к 1939 г. (конец "ежовщины") в Ленинграде было всего 5 церквей – сейчас их всего... 12, т.е. столь же мало. Что мешает государству вернуть верующим Исаакиевский и Казанский соборы? В Москве, население которой (10 млн) равно целой Португалии или Венгрии, нет и 50-ти действующих церквей. Целые области Севера и Дальнего Востока вообще лишены храмов.

Для верующих Церковь есть Мать, окормляющая нас духовно и врачующая наши души и тела. Представим целые области без

поликлиник и больниц, или по 45 булочных и поликлиник на всю Москву!

Нетрудно представить себе и то столпотворение, которое происходит в наших храмах по праздничным дням. Церкви напоминают тогда вокзалы, а без кареты скорой помощи редко обходится любая праздничная служба. Разве это не называется воспрепятствованием верующим "удовлетворять свои религиозные потребности"?

*Статистика религиозности.*

Видимо, цифра в 20% приверженцев РПЦ от общего числа населения страны реальна, однако для установления точного числа прежде всего следует предоставить РПЦ требуемую свободу и на деле доказать всему населению нашей страны, что признание в религиозности не повлечет за собой наказания или поражения в правах. Лишь тогда будет возможно проведение настоящих социологических опросов.

Кровоточащей раной, о которой мало говорят и которую предпочитают не замечать, является положение "малых народов", входящих в состав РПЦ. Мы подходим к празднованию Тысячелетия Крещения Руси с недостойным чувством равнодушия к судьбе многочисленных православных народностей, лишенных богослужения и Св. Писания на родном языке. Карелия, Коми, Якутия имеют всего по две действующих церкви на своих необъятных территориях. Если в православных храмах Молдавии еще можно услышать отдельные возгласы и молитвословия по-молдавски, то карелы и коми, осетины и чуваши, мордва и марийцы, удмурты и пермяки, якуты и хакассы пребывают в состоянии не только религиозной, но и национальной дискриминации. Разгромлено бурятское православие; оставлены на произвол судьбы сотни тысяч крещеных татар (кряшены).

Об издании Евангелия на казахском, узбекском, таджикском или башкирском и речи не заходит – на этих языках и Коран-то не издан. А ведь и среди этих народов есть христиане. Их немного, но они существуют. Все вышеперечисленные народы лишены возможности читать и слушать Слово Божие на родном языке – подобную дискриминацию не позволяли себе даже убежденные сторонники русификаторства в бывшей империи.

*

Здесь рассмотрены далеко не все внешние и внутренние проблемы РПЦ. Их множество – и решать эти вопросы предстоит всему телу Церкви в духе братской любви и соборного единства.

Иные из этих проблем вместе с Церковью придется решать и государству. Тысячелетие Крещения Руси – наиболее подходящий повод для возвращения государством Русской Православной Церкви свободного и достойного существования в конституционных рамках, для предоставления свободы прочим религиозным направлениям.

Ежегодно РПЦ отдает около 30 млн рублей в Фонд Мира. Разве не будет миротворческой деятельностью передача этих средств на реставрацию многочисленных церквей и монастырских комплексов, древних памятников архитектуры и национальных святынь России? Если государство вернет РПЦ сразу несколько десятков монастырей, на восстановление которых не хватает средств, – разве не принесет это в будущем пользу обществу, если Церковь устроит в этих помещениях библиотеки, церковно-археологические музеи, центры катехизации, а главное – больницы и приюты для престарелых?

Канун Тысячелетия Христианства на Руси, словно озарив нашу землю таинственными отблесками фаворского света, выявил четыре первостепенных истины, равно касающихся и Церкви и общества. Истины эти невозможно отныне не замечать или замалчивать.

1) Вопреки всем прогнозам сталинской атеистической псевдонауки, религиозность не только в России, но и во всем мире не уменьшается, а возрастает. В 30-40-е годы христианство было основной альтернативой нацизму, а известное оскудение веры в послевоенном мире оказалось вызванным именно шоком военных лет. И даже несмотря на это, религия в России 50-60-х годов оказывала такое влияние на общество, что подверглась очередному гонению. В 70-е годы во всем мире начался возврат ко Христу, так как ренессансный гуманизм испытывает глубокий кризис, а всеобщие надежды на бесконечно растущее экономическое процветание оказались ошибочными. Таким образом, религиозное пробуждение России есть часть общего всемирно-исторического процесса, а вовсе не "инспирировано клерикальными спецслужбами", существующими лишь в воображении профессиональных лжецов.

2) Сохраняя религиозные организации в состоянии апартейда, оказывая постоянное давление на национальную духовность и церковность народов России и РПЦ в первую очередь, брежневская администрация вынудила наше государство расчищать теперь *авгиевы конюшни* всеобщей коррупции и инертности. Следствием антиправославной (а значит и антинациональной) сталинской политики явилось нравственное и культурное одичание общества, отсутствие духовности, утрата чувства национально-исторической памяти, подавление чувств личного достоинства и социальной зрелости, необходимых для здоровой экономической и гражданской жизни. Ныне государство – и мы вместе с ним – стоит перед проблемами "суррогатов": растущим шовинизмом, нетерпимостью и недоверием, обращением к оккультным и псевдовосточным учениям, разрушением семьи, детоубийством (6 млн абортов в год), наркоманией, возвратом к суеверному неоязычеству, пропагандируемому в виде "новой обрядности" сторонниками сталинского атеизма.

3) Наиболее трагическим и сложно преодолимым расколом между Церковью и миром в России остается его "третий уровень" – отчуждение между Церковью и "образованным обществом". Несмотря на достойные и благородные выступления ряда писателей и публицистов (Е. Евтушенко, А. Нуйкин, А. Нежный, В. Солоухин), наиболее трезвое, справедливое и глубокое слово о РПЦ и ее Тысячелетии было сказано пока что одним лишь академиком Д.С. Лихачевым. Никто более из ведущих творческих работников России до сих пор так и не нашел в себе мужества выступить в защиту Церкви и верующих, никто не произнес слов приветствия Тысячелетию. Иные литераторы даже предпочитают говорить о "возвращении к традиционным ценностям", не пытаясь даже эти ценности обозначить.

4) У современной Русской Православной Церкви гораздо больше проблем, чем у советского государства. Решив проблемы внешние (отмена дискриминации верующих и законов 1929 г., возвращение необходимого числа храмов, монастырей и духовных школ), Церковь только и сможет приступить к соборному формулированию своих внутренних проблем и самостоятельных церковных задач :

– РПЦ во всей своей полноте – епископат, священноцерковнослужители и миряне – должна будет стремиться к подлинному соборному единению и преодолению всех форм отчуждения между

тремя основными своими уровнями при одновременном соблюдении свободы частных мнений.

– РПЦ должна будет вернуть себе исконное в России право печалования об узниках и гонимых, не ограничиваясь только узниками совести.

– Церковь будет вынуждена уделять значительное внимание общественным проблемам и содействовать нравственному оздоровлению страны, делу социального обеспечения и народного просвещения.

– Церковь должна будет решить раз и навсегда вопрос об Украинской Католической Церкви и способствовать ее легализации и независимости согласно элементарным нормам человеческой справедливости и Воле Божией, попустившей этой деноминации расти и развиваться, жить, дышать и исповедовать Сына Божия.

– Церковь будет вынуждена приступить к тщательной разработке канонического и церковного права, в том числе выработав и канонические основы для критики епископа.

– Церковь должна будет принять и тот факт, что традиционно-обрядоверческая форма христианства в России, как и во всем мире, ныне утрачивает прежнее значение. Храня основополагающие традиции православия, РПЦ, видимо, признает, что в настоящее время на первый план выступает *личная вера,* и что реальной церковной основой становятся сообщества церковных мирян, объединенных личным заветом с Иисусом Христом и Его Церковью, сознательно участвующих в обрядах Церкви и хранящих верность ее иерархии.

– Церковь должна возродить свою апостольскую и миссионерскую деятельность, работая над типом сознательной и зрелой христианской личности и разъясняя всем желающим основные начала учения Иисуса Христа и Его Благой Вести о жертвенной и спасающей любви Бога к человеку.

– Церковь должна будет очищать православие от формализма, ханжества, обскурантизма, индифферентизма и эгоцентрической веры, не признающей церковной дисциплины и уклоняющейся то в эмоциональность, подменяющую мистицизм, то в отрицание всякой тайны, подменяющее рационализм.

*

В Нью-Йорке и Константинополе, Париже и Риме, Лондоне и Женеве, Брюсселе и Милане уже сейчас проводятся мероприятия, посвященные Тысячелетию Крещения Руси. Неужели нашему государству не будет стыдно, что национальный праздник россиян пройдет мимо наших городов и сел, что он не коснется всех приходов нашей Церкви?

Неужели мы станем "притчею и посмешищем у всех народов"?

Мы имеем четкие ориентиры – великих христоносцев прошлого. Таких, как святые Антоний и Феодосий Печерские, Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский, митрополит Филипп и патриарх Гермоген, Нил Сорский, Тихон Задонский и Серафим Саровский. Они постоянно призывают нас следовать за Иисусом Христом, побуждают к внутреннему деланию, стяжанию Святого Духа и служению ближним.

Но прежде всего великие предстоятели русского православия зовут нас к ПОКАЯНИЮ. И если Русская Православная Церковь в празднование своего Тысячелетия подаст в этом пример всему русскому обществу, то – верим – наступит наконец великое очищение, столь долгожданное обновление нашей земли. Ибо разве не к российскому народу обращается Господь в огненных строках Апокалипсиса?

"Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак, будь ревностен и покайся. Вот, стою у двери и стучу. Если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною" (Откр. 3, 19-20).

Вместе со всей Русской Православной Церковью, вместе со всеми христианами земли мы отвечаем на это – и как бы хотелось, чтобы нас поддержал весь русский народ: "Боже, милостив буди нам грешным! Ей, гряди, Господи Иисусе!"

*(апрель 1988)*

Виктор АКСЮЧИЦ

## ПРАЗДНИК И БУДНИ ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Каково положение православных христиан в дни празднования 1000-летия Крещения Руси? Судя по официальным заявлениям, положение сейчас значительно улучшилось, ибо осуждено отношение к Церкви и верующим "со знаком минус". "Благодаря гласности во многом изменился климат отношений верующих и неверующих" (К.М. Харчев, "Огонек" №21). Неоднократные заявления об изменении отношения государства к религии делались и генеральным секретарем ЦК КПСС М.С. Горбачевым. В эти дни вся страна видит по телевидению проходящие празднования 1000-летия, где постоянно слышны заявления руководителей государства и Церкви об изменившихся в лучшую сторону отношениях между атеистами и верующими.

Но мы вынуждены засвидетельствовать, что на сегодняшний день в этой области все далеко не так благополучно, как это заявляется официально. Хочу предоставить читателю три факта из событий последнего времени.

Желая принять непосредственное участие в праздновании великого юбилея, христианская общественность Москвы организовала цикл лекций на историко-философские темы, посвященные 1000-летию Крещения Руси. В программу входили сообщения по истории Церкви и религии, по вопросам религиозной культуры и философии. Никаких проблем социально-политического характера затрагивать не предполагалось. Надо сказать, что подобное мероприятие проводилось в конце апреля в Ленинграде в доме культуры "им. Вл. Ильича", и я был одним из приглашенных из Москвы для прочтения лекции. Об этом мероприятии сообщило ленинградское телевидение в программе "600 минут". Никаких "потрясений основ" не произошло оттого, что мои друзья в Москве увидели чтение моего доклада по телевидению.

Любительское объединение "Гемма" утвердило лекции в плане своей работы и заключило договор о найме помещения с ДК "Красный Октябрь" Краснопресненского района, были закуплены билеты на 500 рублей.

Однако кто-то увидел в этом начинании попытку сотрясать эти самые основы, и в ДК последовали звонки из КГБ Краснопресненского района с требованием запретить лекции. Директор клуба резонно указал на то, что для этого у него нет законных оснований. После этого в ДК приходят пожарники, устраивают в распределительном щитке короткое замыкание и объявляют о пожаре и закрывают ДК на "ремонт по техническим причинам". К 12 часам утра 4-го июня в ДК подъехало много милицейских машин с офицерами милиции, председатель Краснопресненского райисполкома. Они проверили надежность запоров в здании и наличие объявления о закрытии ДК на ремонт.

Около 300 собравшихся вынуждены были перебраться в помещение театра-студии "Сретенка", с которым предполагалось заключить договор. Лекции начались, но через 2 часа явились представители Сокольнического райкома партии и райисполкома в сопровождении многочисленного отряда офицеров милиции. Они потребовали немедленно освободить помещение, угрожая, как сказал дежурный по райисполкому А.Ю. Мильграм, применением силы. Формальным предлогом было то, что договор о найме помещения еще не был заключен. Помещение театра-студии "Сретенка" было опечатано. Никто туда не допускается и до сего дня, а театру грозит закрытие.

Лекции намечалось проводить три дня. В них должно было принять участие около тысячи человек из разных городов страны. И все они оказались выброшенными на улицу. Безответственные, на наш взгляд, действия местной бюрократии из официального, гласного мероприятия пытаются сделать подпольную сходку, пытаются превратить открытое обсуждение философских и религиозных проблем в полулегальные собрания на частных квартирах. Неужели в эпоху гласности и демократизации должно считаться крамольным такое невинное мероприятие, как проведение лекций, посвященных 1000-летию Крещения Руси? Мы, верующие христиане, считаем себя полноправными гражданами своей страны, стремимся действовать гласно и не нарушать закон. Нас же изгоняют "в катакомбы" и представляют в виде антисоветского сборища, – так во всяком случае нас именовали работники Сокольнического райкома и райисполкома при разговоре с представителями театра-студии "Сретенка". (Примерно то же самое заявил начальник 1-го отдела учреждения, где работает Анатолий Ющенко – председатель клуба по интересам Ждановского района "Гемма". Место его

работы: Главный вычислительный центр Министерства удобрений СССР).

Лекции были продолжены на частной квартире. Конечно же у всех участников осталось чувство недоумения и горечи от очень неумной позиции местных властей. Ибо темы лекций, которые были прочтены на квартире в присутствии более 100 человек, говорят сами за себя. Я привожу список выступающих и темы:

1. Свящ. Георгий Эдельштейн – Святоотеческое учение о языке.
2. Свящ. Валерий Лапковский – Христа ради юродивый.
3. Владимир Зелинский – Время Церкви.

*(после этих докладов мы были выгнаны из помещения театра-студии "Сретенка" и продолжили в следующие два дня на частной квартире)*

4. Виктор Попков – Некоторые проблемы современного состояния Церкви.
5. Ирина Языкова – Общинное движение в Р.П.Ц. во 2-й половине XIX в.
6. Виктор Аксючиц – Иосифлянский раскол конца XV - нач. XVI вв.
7. Евгений Пазухин – От крещения к облачению.
8. Андрей Бессмертный – Наследие святых Бориса и Глеба.
9. Дьякон Александр Борисов – Некоторые замечания о современной Р.П.Ц.
10. Свящ. Глеб Якунин – Культ личности Сталина и Московская Патриархия.
11. Свящ. Евгений Гейнрихс – Обновленческий раскол 20-х годов.
12. Свящ. Олег Вифлянцев – О значении христианской морали.
13. Глеб Анищенко – Новые проблемы нового тысячелетия.
14. Андрей Бессмертный – Богословие Б.С. Бакулина.

***

К сожалению, это не единственный факт дискриминации верующих христиан в наши дни в столице страны.

В конце апреля этого года я передал в Совет по делам религий, а 5-го мая сего года в Гагаринский райисполком заявление 54 православных христиан о регистрации религиозного объединения и открытии храма Михаила Архангела в Тропарево Гагаринского района Москвы.

Мы мотивировали свое заявление тем, что в огромном районе Юго-Запада и Юга столицы нет *ни одного* действующего храма. Многим пожилым христианам, а также многодетным семьям христиан трудно добираться на церковные службы в часы пик до

ближайших храмов в Новодевичьем монастыре и маленькой церквушки на Ленинских горах. В воскресные и праздничные дни эти храмы переполнены народом.

Мы надеялись, что, учитывая тот факт, что к 1000-летию Крещения Руси в Москве не открыт *ни один* храм (за исключением Даниловского монастыря, который является административным центром), исполком решит вопрос оперативно в духе действующего законодательства и проходящей перестройки общества.

Но по истечении месячного срока, отведенного законом для решения вопроса, 8 июня меня вызвали в Гагаринский райисполком и вручили письменный отказ на открытие храма:

" ... **В настоящее время открыть храм Михаила Архангела в Тропарево для удовлетворения религиозных потребностей верующих не представляется возможным в связи с тем, что помещение церкви занято под мастерские Московского художественного комбината. МХК в настоящее время не располагает возможностями для вывода мастерских в связи с отсутствием свободных помещений. Для сведения сообщаем, что ближайший храм Святой Троицы расположен на Ленинских горах (в 20 минутах езды на общественном транспорте от Тропарево). Храм в Новодевичьем монастыре также находится в пределах тридцати минут езды от микрорайона Тропарево. Общины этих храмов распространяют свою деятельность на верующих Гагаринского и Черемушкинского районов г. Москвы".**

Подписавший отказ заместитель председателя Гагаринского райисполкома Б.Т. Круглов добавил то, что явно противоречит написанному. Он заявил, что на самом деле мастерские художников будут убраны из храма, а в нем будет создан музей городов-побратимов. Очевидно, работники исполкома не посчитали нужным сводить концы с концами в своем ответе нам.

Далее тов. Круглов высказал вовсе удивительные суждения: "вокруг храма много институтов, Академия Общественных наук; студенты, *конечно,* будут ходить в церковь, а мы не намерены открывать храм для студентов".

На это мне пришлось указать на непоследовательность позиций людей, считающих себя убежденными атеистами. Если, как утверждается в атеистических брошюрах, религиозная вера является "иллюзорным мировоззрением", "верой в несуществующий объект", "верой в фикцию", то почему райисполком убежден, что студенты из храма науки будут ходить в храм ложного мировоззрения?

Имеет ли смысл убежденным атеистам доказывать истинность научно обоснованного атеистического мировоззрения средствами государственного принуждения? Мне ответили, что это – т. е. отказ в открытии храма и регистрации религиозного объединения по вышеназванным причинам и настойчивые рекомендации удовлетвориться существующим положением вещей, – не является принуждением. Очевидно надо так понимать, что это забота государства о наших, верующих, нуждах и правах?!

Затем мне пришлось указать на несоответствие действительности написанного в официальном ответе. На самом деле за 20-30 минут до ближайших храмов от Тропарево можно доехать только на райкомовской машине. Если же учесть, что необходимо пользоваться тремя видами транспорта, время ожидания транспорта, и тот факт, что нужно время и для того, чтобы добраться до места "отсчета" – храма в Тропарево, – то от места жительства до ближайших храмов из районов Теплого Стана, Тропарево, Очаково и др. требуется 1-1 1/2 часа.

На это мне тов. Круглов ответил, что он жил в деревне, его бабка пешком водила в храм в далекое село, и что вообще "раньше, кто хотел Богу молиться, не считался с трудностями, а ходили пешком в другие города, а вам трудно поехать на автобусе". На мое замечание, что сейчас все же другое время, и вряд ли стоит отсутствие продуктов, например, сегодня объяснять тем, что люди в Гражданскую войну вынуждены были голодать, – тов. Круглов заявил, что в Москве "люди и мы сами вынуждены ездить на работу по два-три часа, а вы не можете доехать в храм". Мою реплику о том, что верующие христиане имеют полное законное право создавать религиозные объединения и получать в аренду храм по месту своего жительства, работники райисполкома оставили без внимания.

На мой вопрос: когда будет дан ответ о регистрации религиозной общины, ибо сроки ответа, отведенные законом, уже прошли, тов. Круглов ответил, что, очевидно, в течение ближайшего месяца, т. к. (как было сказано) – "я точно не знаю, как проходит процедура решения этого вопроса, может быть должна решать сессия исполкома". Мне пришлось выразить удивление, что работники исполкома, давая официальный ответ, не удосужились заглянуть в законодательство "О религиозных объединениях", которым они должны были руководствоваться в решении этого вопроса, и в котором описана процедура решения.

Необходимо отметить, что, несмотря на внешне вежливый тон со мной, а в моем лице с христианами, подписавшими заявление, обращались не как со свободными и полноправными гражданами страны, а как с людьми, убеждения и мнения которых можно игнорировать, которым можно навязывать свои представления и рекомендации относительно их внутренней жизни. И конечно же, с нами не посчитали нужным решать наши проблемы по букве закона и в духе перестройки. Выступая на днях на Поместном Соборе РПЦ, К.М. Харчев осудил имеющее место в прошлом "проявление унизительного недоверия к верующим". Но вышеприведенные факты нельзя иначе квалифицировать, как это самое "унизительное недоверие" к христианам г. Москвы.

Это сегодня происходит в столице. На периферии же положение значительно жестче. Там не принято особенно миндальничать и увещевать, но до сих пор полагаются на грубость и силу. Вот один из многих фактов.

* * *

Ко мне обратились за помощью христиане, жители села Петранка Горишня Рожнятовского района Ивано-Франковской области. Они много лет ходатайствовали об открытии православного храма Св. Юрия в своем селе. Я познакомил их с существующим законодательством, и в соответствии с ним они подали заявление о регистрации религиозного объединения и открытии храма. В ноябре прошлого года заявления были посланы в местный райисполком и в Совет по делам религий. Сразу же после этого местные власти начали запугивание членов инициативной группы христиан. В райисполкоме им заявили: "мы тех бандитов, которые вас подготовили, – изловили, и вас посадим". В облисполкоме было отказано. В апреле месяце этого года группа христиан из этого села приехала в Москву и вновь подала заявление в Совет по делам религий. Им пообещали, что вопрос будет решен в законном порядке. И вот на днях я получаю письмо из этого села. Его перевод с украинского я привожу дословно:

**Слава Иисусу Христу!**

**С уважением к Вам — Катрич Анастасия Ивановна, Синичкив Магда, Якубишина Анна.**

**Я думаю, что Вы нам посоветуете, что нам дальше делать, так как 20-го мая в пятницу, где-то около часа дня был налет на нашу церковь. Председатель сельсовета, Ленив Галина, В.,**

Яцишин Дмитрий Юрьевич, директор школы Серотек Любовь, секретарь партбюро заехали на государственной машине (шофер Якубишин Николай) во двор церкви и забрали из нашего храма две иконы, которые висели у входа в церковь снаружи, потому что, когда церковь закрыта, то люди, особенно если на приходе кто умер, заходили на подворье и молились на те иконы, у кого что наболело на сердце. Когда вышеназванные представители сов. власти снимали эти иконы, я была на огороде с женщинами, и мы видели, как они сняли иконы, сели в машину и уехали. Люди, которые это видели, упали духом, Дни говорят: какое право те имели так поступать, до каких пор они будут властвовать над нашей церковью? Виктор Владимирович, мы Вас просим, если можете что, вышлите нам какой документ или соберите комиссию, чтобы открыть наш храм, а иначе он не будет открыт, потому что власти говорят, что это музей и исторический памятник. До нашей церкви перестройка не дойдет. Может быть, напишете от нашего имени в Верховный Суд, и пусть вызовут двадцатку, как свидетелей, потому что здесь на месте мы ничего не сможем добиться. Сельский и районный советы нас даже не слушают. Из Москвы я дождалась ответа на нашу жалобу. Ответили, что наша жалоба направлена в Верховный Совет УССР.

Виктор Владимирович, если б Вы знали, как люди ждут открытия нашего храма, ждут, как Бога, каждый день и час. Помогите нам, как помогают утопающим в море.

На этом будьте здоровы, желаем Вам хорошей жизни и успехов в работе.

Катрич Настя
25.05.1988

Эти горькие слова говорят сами за себя. И это не первое письмо такого рода, где, в частности, рассказывается о том, как участковый милиционер устраивал Катрич Насте незаконный обыск в доме, чтобы обнаружить адреса людей, которые консультируют этих малограмотных крестьян...

Но думается, что этих фактов довольно, чтобы показать, что проблема отношения к религии нашего государства далеко не так благополучна, как это заявляется официально. И необходимо гласное, конструктивное обсуждение реального состояния дел по этому вопросу и поиск плодотворного решения проблемы.

*Москва, 9 июня 1988*

## МЫСЛИ О ТЫСЯЧЕЛЕТИИ
### Дополнительные ответы на анкету "Вестника" *

*В связи с знаменательным юбилеем, редакция "Вестника" обратилась к деятелям Церкви, литературы, общественности, искусства с просьбой ответить на следующие вопросы:*

1. Какие мысли возникают у Вас в связи с тысячелетним юбилеем Крещения Руси?
2. "Русская история не удалась" (В. Вейдле). Можно ли говорить об удаче христианства в России?
3. В какой мере и в чем русская Церковь ответственна за случившееся в России?
4. Как, по Вашему мнению, следовало бы отметить юбилей в России, в эмиграции?
5. Какой период русской Церкви Вам наиболее близок? Какой святой или тип святого? Какого еще не явленного святого следовало бы Церкви предложить всенародному почитанию? Какой писатель, какое литературное произведение особо пронизаны православным светом?
6. Что бы Вы пожелали России, вступающей во второе тысячелетие своего существования?

**Прот. Георгий СИДОРЕНКО** *(Австрия)*

1. Чувство благодарности Богу. Радость, что мой народ православный. Еще больше молитв о России. Еще больше помощи ей, чем и как только можем. Еще более глубокое осознание тяжести сегодняшнего положения на Родине, тяжелого положения – в

*) См. начало в "Вестнике" №152, посвященном 1000-летию Крещения Руси.

смысле исповедания веры – большинства ее граждан, особенно учащих и учащихся, а также военных и государственных служащих. Уверен, что при ином положении верующими открыто объявили бы себя также многие члены партии, даже служащие КГБ.

Чувство радости моей принадлежности к русскому народу.

2. Об *удаче* христианства вообще говорить трудновато. Пожалуй, это не совсем подходящее выражение. Успехов христианства на поверхности не видно. Но *что* было бы со страной, если бы у нас никогда не было христианства?! Да и что было делать России в X веке? Принимать мусульманство? оставаться язычницей? Христова вера в очень сильной мере воспитала русский народ. Воспитала в нем милосердие, жалость к страждущему, любовь к ближнему. Объединяла русских людей: напр., – князей между собой, Великороссию и Украину, царя и народ и т. д.

3. В очень небольшой мере. Церковь делала все, чтобы предупредить народ о грядущей катастрофе – напр., св. Иоанн Кронштадтский. Революцию сделали враждебные, антицерковные силы. У Церкви не было сил противостоять им. Ведь ее мало кто слушал. Идеи XVIII и XIX веков много способствовали этому. Противоборство Церкви темным силам было велико. В гражданскую войну сотни священников призывали к активной борьбе, рискуя жизнью, то есть буквально накануне вступления в их город красных. Это обстоятельство было главной причиной расправы с духовенством в первые же дни оккупации. Это новомученики российские времен гражданской войны.

4. То, что уже и делается, но безуспешно: требовать возврат Киевской Лавры, отмену государственного атеизма, обеспечение действительного права родителей на христианское воспитание детей и т. д.

Осознанием связи с Россией. Воспитанием связи с российской государственностью и с русским народом на Родине, а не созданием особого русского племени за рубежом, родственным России лишь по вере и по фольклору. Приглашать на праздники по случаю тысячелетия как можно больше иностранной общественности. Долбить

и долбить, что открыть два-три монастыря – маловато. В провинции – пустота и религиозное невежество.

5. Последний, начиная с 1917г. до наших дней. Моя диссертация – и кандидатская и магистерская в богословском Институте св. Сергия – "Очерки по истории Русской Церкви советского периода". Сам переживал эту историю и сам ее жертва, как и другие русские.

– Патриарх Тихон и ему подобные. Мученики совести, вынужденные управлять Церковью в такое тяжкое время и лавировать, где и как можно и нельзя. Таких "малых Тихонов" много и сегодня. Тех, кто в лагерях заступался за истязуемых или делился с доходягами посылкой, полученной из дому. Также тех, кто отказывался от стукачества со всеми... последствиями. Секретаршу сельсовета, предупредившую под покровом ночи семью, предназначенную на следующий день к аресту и высылке.

– Трудно сказать, кто *самый* христианский. Много у нас их. Гоголь, романы Достоевского, Тургенева "Живые мощи", краткие рассказы Юрия Казакова, напр., "Черепаха". Следует обратить внимание и на пушкинскую Татьяну и на ее – к концу романа – решительный отказ.

6. Скорого и безболезненного освобождения от ига современной диктатуры, возрождения правового строя, включая понятие неприкосновенности личности; возрождения православия и духа Христова в стране – точнее, в ее христианской части. Также нравственного и физического оздоровления.

А нам, церковным работникам, остается пожелать успешного учительства и скорейшего преодоления пробелов знания в области религии и преодоления равнодушия к вере. Желательно помочь народу возродить идеал святости и научить его "жить не по лжи". В идеале священник-пастырь должен был бы быть одним из самых уважаемых лиц города, а патриарх должен был бы быть на высоте. Не боясь преувеличения, скажу: патриарх мог бы стать в хорошем смысле слова всероссийским вождем.

‡‡‡

**Прот. Кирилл ФОТИЕВ**

1. Благодарности Богу, неразрывно связанной с покаянием перед Ним. У нас нет никаких оснований для триумфализма: уже потому, что отношение христианина к прошлому своего народа может быть только покаянным. И сейчас, в дни юбилея, тысячи храмов России остаются заброшенными и осквернеными. Что еще страшнее – учительный голос Церкви и сегодня звучит так приглушенно, что он не доходит до миллионов людей, остающихся лишенными света евангельского Благовестия. Возвращение части интеллигенции в Церковь носит зыбкий характер – это душевное влечение, а не "обновление ума". За "советское" время трагически разболталось нравственное и волевое начало. В "новом религиозном сознании" нет элемента аскетизма, сознания нравственного долга бороться со злом в самих себе и в обществе. Чудовищно-помпезный ритуал богослужений – особенно совершаемых архиерейским чином – не открывает ищущим евангельскую истину, а заслоняет ее собой. Можно радоваться тому, что многие выдающиеся писатели и работники искусства все чаще высказываются о непреходящей ценности религиозных истин, а просто честные люди требуют "равноправия" для верующих граждан страны. Но государственные инстанции, особенно – на низах, в первую очередь – в школе – продолжают отравлять души людей обычным безбожием, а Церковь безмолвствует в области апологетики. Федор Бурлацкий, один из близких советников М.С. Горбачева, открыто говорит в статье о Хрущеве о всех преступлениях режима, о "миллионах заключенных". А Церковь ни одним словом не может обмолвиться о бесчисленных мучениках за веру, тем самым молчаливо признавая справедливость лживого тезиса, что они были умучены не за верность Христу, а как "враги нового строя". Уже в советской печати проскальзывают осуждения вторжения в Афганистан и желание покончить с этой авантюрой, в которую страна была втянута в брежневскую эпоху "застоя", а церковное руководство даже не дерзает выразить сочувствие родственникам погибших там солдат, утешить их заверением, что Церковь молится за них. Церковь безмолвствует, а "чиновники от атеизма" – на местах. Их последний по времени прием – столь же подлый, как и изощренный – посеять среди тех, кто тянется к Церкви в надежде утолить духовную жажду, чувство недоверия к духовенству,

которое, якобы, во всем покорно аппарату ГБ и контролируется им. В результате – ищущие идут к сектантам, а не в Церковь. Повторяю – для триумфализма у нас оснований нет. Нужно, уповая на помощь Божью и не впадая в уныние, всеми силами расширять и углублять церковное учительство.

2. Русская история еще не кончилась, хотя есть все основания тревожиться даже за биологическое выживание нашего народа. Об "удаче" христианства даже в странах с более благополучной судьбой можно говорить лишь с большими оговорками. Но мне представляется, что "по большому счету" исторически более благополучные страны могли бы позавидовать судьбе русских христиан. Какое могучее, трагическое дыхание: какой радикализм в богоборчестве обольщенных, и, одновременно, какая готовность мучеников сохранить верность Христу перед лицом небывалых в истории гонений! Я всегда был благодарен Богу, что Ему было угодно, чтобы я родился сыном русского народа, через русскую Церковь вошел в Церковь вселенскую.

3. Исторически ответственность Церкви за случившееся в России очень велика. Конформизм иерархов по отношению к императорской власти, унаследованный от Византии (в этом Чаадаев прав!), ее безразличие к социальной теме, даже к судьбе рядового духовенства. То обстоятельство, что священник должен был трудиться, как крестьянин – с вилами на навозной куче, – не укрепляло его авторитета в глазах его паствы, как и то, что помещики могли пороть – и пороли – священника на конюшне: только император Павел запретил применение телесных наказаний по отношению к духовенству. Справедливости ради следует отметить, что и на Западе жизнь рядового духовенства была очень трудна во всех отношениях: замечательная книга Жоржа Бернаноса "Дневник сельского священника" красноречиво свидетельствует об этом.

Несомненна вина иерархии перед Церковью и Россией в том, что эта иерархия так долго мирилась с тем, что духовенство было заперто в рамках "духовного сословия". У детей духовенства не было другого выбора, как поступать в духовное учебное заведение – отсюда бунт, уход в безбожие, принятие сана вопреки собственной воле и соответственное отношение к священническому служению.

4. В России – юбилей представляет собой единственную в своем роде возможность бороться за расширение прав верующих и самой Церкви. Будет непростительно, если эта возможность не будет использована. Будет трагично и даже мистически страшно, если не будет сказано ни слова о мучениках Русской Церкви в XX веке. Эмиграция должна отметить этот юбилей не устройством очередного "Дня русской культуры", посвященного на этот раз теме "юбилея", а свидетельством своей неразрывной связи с родным народом, с верующими на родине. Во дни юбилея следует особо выделить те темы, которых Церковь на родине все еще касаться не может. Нужно также выразить нашу благодарность христианам на Западе – на наш юбилей они откликнулись в таких масштабах, с такой любовью к христианам России, что благодаря им наш юбилей стал выдающимся и незабываемым проявлением всехристианского братства, подлинного экуменизма.

5. Согласен с А.В. Карташевым, считавшим "синодальный период", невзирая на все его изъяны – о них частично сказано в ответе на третий вопрос анкеты, – самым значительным периодом в истории русской Церкви.

– Из святых – особенно преклоняюсь перед такими подвижниками веры, как преподобные Сергий Радонежский, Юлиания Лазаревская, Серафим Саровский. Прославить, довести до сознания верующих следует мучеников XX века – они своей кровью смыли с исторического тела Церкви ее грехи.

– Соглашаюсь с мнением Г.П. Федотова, сказавшего, что "Капитанская дочка" Пушкина – самое христианское произведение русской литературы. Еще хочу отметить Н.В. Гоголя – его христианский максимализм, его трепет перед Правдой Божьей – уникальны не только в русской, но и в мировой литературе. Гоголь – великий пророк, смешно и недостойно видеть в нем "обличителя пороков николаевской России".

6. Хотелось бы пожелать России глубинной христианизации, возвращения не к "культу", а к спасающей истине Евангелия. Хотелось бы, чтобы огромные "приходы" уступили место небольшим, но многочисленным общинам, в которых возродится дух христианского братства: "нас же всех, от единой Чаши причащающихся,

соедини любовью друг ко другу" (Литургия св. Василия Великого). Чтобы верующие думали не только о спасении собственной души, но и о своей ответственности за духовную судьбу других людей – особенно детей и молодежи. Чтобы конфессиональное деление христианского мира было воспринято как страшный грех перед Богом, который следует победить свидетельством и любовью. Чтобы любовь к "родному" вела бы к жажде вселенскости.

‡‡‡

**Ольга РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ** *(США)*

1. *Какие мысли...?*

Мыслей множество, главная – об ответственности современных православных русских людей и в России и на Западе за судьбы Русской Православной Церкви.

2. *Можно ли говорить об удаче христианства в России?*

Да, если не измерять удачу внешними успехами Церкви – числом действующих храмов, правами верующих и т. д. Свидетельство удачи христианства в России не только в том, что оно выстояло перед натиском воинствующего госатеизма, но это бесчисленные мученики и исповедники, которые продолжают свидетельствовать о Христе и в наши, казалось бы, менее "кровожадные" времена.

3. *Ответственна ли Церковь в случившемся...?*

В большой мере. Но ответственность лежит не только на Церкви, но и на обществе и на гос. власти (дореволюционной). Главная вина – подчинение духу чиновничества, превращение Церкви в гос. департамент, каким она и воспринималась со стороны, особенно ушедшими из Церкви, а также искавшими путей возвращения. Настоящее лицо было скрыто за официальным.

4. *Как следовало бы отметить юбилей?*

Не имея особого вкуса к празднованиям и торжествам , думаю, что осмысление прошлого, признание вины за прошлые ошибки и осознание ответственности за судьбы христианства в России было бы ценнейшим вкладом каждого православного русского человека и в Советском Союзе и заграницей в празднование 1000-летнего юбилея Крещения Руси.

5. . . . *период* . . .

Всегда вдохновляюсь светлым оптимизмом и верой новообращенного в христианство народа, как и твердостью и мужеством духовных поисков света Христова в эпоху преп. Сергия Радонежского.

. . . *святой или тип святого* . . .

Глубоко чту св. Филиппа митрополита Московского, до смерти противостоявшего неограниченному злу мирской власти, выдававшей себя за христианскую.

Близкий тип святого – святители (святые епископы) и старцы послепетровской России, чье служение совершалось в ушедшем от христианства обществе.

. . . *всенародное почитание* . . .

Оптинских старцев, близких нашему времени и жизни, а когда придет время – епископов и священников – мучеников и исповедников XX века.

. . . *особо пронизаны православным светом* . . .

Поэзия Ахматовой, Мандельштама и Пастернака, в особенности роман "Доктор Живаго".

6. *Что бы пожелали России?*

По возможности не повторять ошибок прошлого и свободу от догм, убивающих дух и добро в человеке.

‡‡‡

**Николай ТЮЛЬПИНОВ** *(Франция)*

1. Каждый день я меряю тысячелетиями, и каждый день думаю, как бы дожить до вечера. А утром просыпаюсь – впереди новое тысячелетие. Какие же тут мысли могут быть по поводу каждый день наступающих тысячелетий, за которыми я, можно сказать, и того, главного, юбилейного тысячелетия не заметил.

2. Удалась или не удалась русская история? А что, разве она уже завершилась? Перевернута ее последняя страница?

О жизни одного человека мы не можем судить, удалась она или не удалась, ни до того, ни после того мгновения, когда заколотят последний гвоздь в крышку гроба. Тем более нельзя судить так о жизни целого народа, целой страны. Не в наших руках суд. А разве удалась история человечества? На пороге двадцатого столетия Владимир Соловьев объявил о том, что историческая драма человечества сыграна и что остался последний акт, который, как у Ибсена, может растянуться на пятьсот лет. Не раз уже хоронили человечество. Оно всегда было на краю гибели. А ближе всего оно подступило к этому краю на Голгофе, но тогда и совершилось дело его Спасения.

3. То, что произошло в России в 1917г., произошло не в Петрограде – не в Смольном, не в Зимнем, и не после залпа "Авроры", – а в скромном местечке Москвы, в селе Коломенском. И произошло не 25 октября по старому стилю, т. е. 7 ноября по новому, а 2 марта по старому или 15-го по новому стилю: явление иконы Божией Матери Державной. Какой же мерой ввиду этого мерять ответственность Церкви за случившееся в России, если произошло то по воле Божьей, если, как поется в акафисте, Господь сотворил "сие наказание для многих человеков ко вразумлению во спасение душ"!

А если мы перелистнем всего несколько страниц русской истории – совсем немного – к Пугачеву, почти нашему современнику, то не следовало ли бы и нам, самозванцам, повторить его слова: "Богу было угодно наказать Россию через мое окаянство". С какой легкостью осуждаем мы архиереев и священников за

отступничество, за сотрудничество с властью после семнадцатого и далее, как будто каждый из нас готов принять венец мученичества за Христа. Да и забываем, кстати, что то, что происходило после семнадцатого, случалось иногда и до семнадцатого. Вот самая современная книга, написанная как будто только вчера: "Начальники были захвачены. Билову отсекли голову. С Елагина, человека тучного, содрали кожу; злодеи вынули из него сало и мазали им свои раны. Жену его зарубили..." ("История пугачевского бунта"). Осквернялись святыни, надругательствам и казням подвергалось духовенство – все вместилось в эту тысячу лет...

Недавно посмотрел фильм о жизни Русской Православной Церкви в СССР. Уж так красиво, так красиво, что и слов нет. И великолепнейшее пение, и крестный ход, и сияние глав кремлевских соборов. Даже отпевание засняли: плачут люди, как в опере, как на сцене Большого театра. Даже покойницу как будто нарочно выбрали: лежит в гробу, ни дать ни взять – спящая красавица. Как будто загримированная. По знаку режиссера улыбнется или подмигнет.

В том, чем живет Церковь, нет красоты. Да и какая красота? Разве на Голгофе, когда распинали Христа, была красота? Там были ругань, брань, крики, плач, стенания, вопли. Этим жила Церковь. И сейчас живет.

4. Давно у меня возникала такая мысль: почему бы не вынести икону Державной Божией Матери из храма в Коломенском и не направиться крестным ходом с хоругвями, с пением, при стечении народа через всю Москву да прямо в Кремль? Да неужто нашлась бы сила, способная остановить это шествие? Вот так бы отметить тысячелетие Крещения в России. А то ведь празднуют его больше здесь, за рубежом, чем там.

5. Для меня наиболее близок период Русской Церкви тот, в который я живу, когда Церковь борется за мое спасение. А наиболее близкий мне святой тот, который, как мне кажется, слышит мои молитвы, которому моя молитва не чужда. Это бывает поразному: иногда мне кажется, что лучше других их слышит преподобный Серафим Саровский, иногда – преподобный Сергий Радонежский, иногда – Николай Угодник. Но, конечно, слышат меня все святые. Только я не слышу их увещеваний.

Часто думаю, – успеть бы мне в последнее мгновение сказать: "Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствие Твое!" Благоразумный разбойник – самый близкий для меня тип святого. А Церкви виднее, какого еще неявленного святого предложить всенародному почитанию.

– Ни один писатель и ни одно произведение литературы не пронизаны православным светом. Такого произведения не было и нет. А если бы оно и было, то это было бы уже не произведение литературы, а молитва. По величайшему недоразумению Достоевского считают религиозным писателем. В лучшем случае он не богоборческий писатель. А "Братья Карамазовы" не ближе к религии и Церкви, чем "Кавалер Золотой Звезды" – к жизни. Литература – это игра в жизнь. Но если игра в жизнь рискованна, то игра в веру – это игра с огнем.

6. Сохранилось бы только то, что еще осталось на Руси. И это было бы хорошо. Чего же еще желать в наступающем тысячелетии?

*В порядке дискуссии*

Свящ. Петр ПЕРЕКРЕСТОВ

## О СУДЬБАХ ЗАРУБЕЖНОЙ ЦЕРКВИ
### (ответ Н. Художниковой)

*В ответ на письмо в редакцию Н.Н. Художниковой нами было получено несколько откликов. В порядке дискуссии печатаем один из них, наиболее сжатый и содержательный, отражающий мнение и других оппонентов.*

*Одно мы должны уточнить сразу: насколько нам известно, Н.Н. Художникова не сторонний наблюдатель, а деятельный и верный член "Зарубежной Церкви". Она судит о ней изнутри: это обстоятельство и побудило нас напечатать ее письмо.*

С тяжелым чувством я прочел помещенное Вами письмо в Редакцию Н.Н. Художниковой о "Судьбах Зарубежной Церкви" в 151 номере "Вестника". Осталось это тяжелое чувство у меня не только потому, что в письме содержится много неточностей, односторонних обобщений, да и сам тон письма недоброжелательный, а потому, что Вы как редактор, вероятно без всякой проверки его достоверности, допустили, чтобы оно было напечатано на страницах журнала, имеющего много читателей в нашем многострадальном отечестве. Мне больно, что в России будут читать такие вещи о иерархах и Церкви, единственной в свободном мире не отказавшейся от имени "Русской".

Письмо содержит и долю истины, что на первый, поверхностный взгляд придает письму авторитетность и достоверность. Мы не желаем начинать полемику по поводу этого письма, но ради справедливости и выяснения фактической правды вынуждены указать главное, в чем автор письма, по неведению или малоосведомленности, совершенно или частично ошибается.

Нет сомнений, что епископ Григорий (протопресвитер Георгий Граббе) занимал ключевое положение в административном центре Русской Православной Церкви за границей и благодаря этому и проявлял свое влияние во многих аспектах церковной жизни. Надо помнить, однако, что Русская Православная Церковь

за границей не ограничивается Восточно-Американской епархией США, а ее епархии находятся на пяти материках, а следовательно и влияние еп. Григория было ограниченным. Нельзя также все его влияние сводить к отрицательному – человек он был преданный, неутомимый и старался защищать интересы нашей Церкви. Нам известно по полученным из России письмам, что некоторые из его статей и сочинений там очень ценятся. Быть может, не все согласны с его взглядами и он сам ошибался, но мы не компетентны оценивать все его действия. Последние годы еп. Григорий много писал об экуменизме и о состоянии современного мира. Надо сказать, что мы не согласны с автором письма, когда она утверждает, что эсхатологическое восприятие жизни заманчиво примитивной религиозной ревностью, а считаем, что такое восприятие было свойственно не только ранне-христианской Церкви, но, пожалуй, свойственно и каждому поколению христиан *(1)*. В наше время самым ярким защитником чистоты православия и неутомимым проповедником приближения Антихриста и конца мира был архиепископ Аверкий *(2)*.

Внешняя изоляция Русской Православной Церкви за границей определялась не гордым осуждением других, а скорбью о переменах и модернизации многих Поместных Церквей *(3)*, с одной стороны, и желанием сохранить то, что ей было вручено Господом, с другой. По словам маститого протопресвитера о. Михаила Помазанского, последнего ныне здравствующего воспитанника Киевской Духовной Академии: "бывает, что нужно *обособление* для сохранения внутренней силы. Таково положение в настоящий момент Зарубежной Русской Церкви" *(4)*.

Мировоззрение, путь Русской Православной Церкви за границей тот самый, на который благословили ее в свое время первоиерархи всей Православной Церкви *(5)*, и если это мировоззрение теперь считается узким, то и тогда оно было узким. Верно ли, что епископ Григорий считал Церковь в СССР главным врагом? Не думается. Наша Церковь всегда делала отличие между соборной гонимой Церковью в России и официальной администрацией Московской Патриархии, и нет *ни одного соборного определения* о безблагодатности таинств Московской Патриархии *(6)*. Ее клирики, переходящие к нам, всегда принимались в сущем сане. Наша иерархия также всегда преклонялась и преклоняется перед подвигом тех священнослужителей Московской Патриархии, которые, не имея никакого выбора, остаются в официальной Церкви, но

своим мужеством и исповедничеством действуют "неофициально" *(7)*. Итак, блаженной памяти митрополит Филарет, молитвенник и печальник, в частном разговоре высказал мысль, что при смерти он бы скорей приобщился у священника Московской Патриархии, у такого исповедника, как о. Дмитрий Дудко, который не имеет выбора священноначалия, чем у некоторых пастырей, которые, живя в свободе на Западе, отклоняются от правильного пути, имея свободу выбирать свою иерархию. Такой же образ мышления митрополит Филарет выразил, посылая для печатания статью о старце Глинской пустыни архимандрите Таврионе в один журнал. В препроводительном письме редактору владыка Филарет написал следующее: "этот мудрый и благочестивый старец (т. е. архимандрит Таврион) сперва принадлежал Катакомбной Церкви, но видя, что верующие разбросаны, как овцы без пастыря, он присоединился к официальной Церкви, но в своих действиях стоял абсолютно далек от нее, прилагая все свои силы духовному руководству верующих душ" *(8)*.

Когда в 1980г. были арестованы в Москве священники Дмитрий Дудко и Глеб Якунин, епископ Григорий доложил об этом Архиерейскому Синоду, и на основании его доклада по всем храмам нашей Церкви был разослан Указ №17, в котором содержались следующие определения:

**1. Со скорбью отмечая возобновление открытого гонения на православных верующих в Советском Союзе во главе со священником Димитрием Дудко, явившим пример исповеднической ревности, Архиерейский Синод призывает Божие благословение на подвиг преследуемых и молит Бога об укреплении их духовной силы в постигшем их испытании.**

**2. Ввести на сугубой ектении на литургии следующее прошение о заключенных за веру: "Иосифа в темнице иногда в Египте заключенного преславно свободивый, и ныне нами Тебе призывающие от уз и горькия беды избави, молим Ти ся, избавителю милостивый, услыши и скоро помилуй", а также и молитву о заключенных на проскомидии...**

**3. Распространять возможно шире сведения, какие будут поступать о гонениях на верующих в Советском Союзе.**

**4. Послать письмо Президенту Соединенных Штатов в защиту заключенных за веру** *(9)*.

24 февраля 1980г. в Синодальном Соборе в Нью-Йорке еп. Григорием был отслужен молебен о здравии и спасении всех страждущих за веру Христову, и затем все собравшиеся (около тысячи человек) пошли крестным ходом по улицам Нью-Йорка и у здания

Советской Миссии в ООН была прочитана молитва о спасении России и провозглашена вечная память всем от безбожной власти умученным и убиенным *(10)*. Неужели это не доказывает истинное отношение нашей иерархии к исповедникам Русской Церкви? Архиепископ Андрей (Рымаренко), духовный сын последнего оптинского старца и духовник многих верующих (и самого митрополита Филарета) уважал многих членов официальной Церкви, и, когда умер архиепископ Ермоген (Голубов), владыка Андрей помянул его как исповедника на великом входе в храме Ново-Дивеевской обители. Не знаю, откуда г-жа Художникова получила сведения о статьях митрополита Филарета и епископа Григория, якобы прочитанных о. Дмитрию Дудко, когда последнего пытали (до "раскаяния"), но если таковые и существуют, не являются ли они скорее провокационными подделками, на которые нередко способны следователи Лубянки? *(11)*.

Нельзя говорить, что Русская Православная Церковь за границей последние годы живет в полной изоляции. Правда, она единственная Церковь в свободном мире, не включившаяся в Мировой Совет Церквей, однако ее иерархи регулярно бывают в Святой Земле, на Афоне и в Греции, где бывает братское общение. Архиепископ Леонтий Чилийский действительно сослужил с представителями Антиохийского Патриархата, и ввиду того, что епископ Никандр Бразильский не смог прибыть в Чили на отпевание владыки Леонтия в 1971 г., разрешительная молитва была прочитана по-арабски и по-испански архиереем сирийским Мелетием *(12)*. Но до 1970г., т. е. до получения автокефалии Американской митрополией от Московского Патриархата, и у нас были, правда не очень часто, сослужения с Американской митрополией. Перед нами лежит фотография одного из последних таких сослужений – закладка храма на Толстовской Ферме – рядом стоят митрополит Ириней (Бекиш) и архиепископ Никон (Рклицкий). До 1970г. многие архиереи обеих Церквей обменивались официальными визитами на Пасху и Рождество Христово.

Касательно приснопамятного архиепископа Иоанна (Максимовича), согласно сведениям, полученным нами от его главного прислужника в Сан-Франциско и ныне еще здравствующих членов соборного причта при владыке Иоанне, последний никогда никаких

представителей не посылал в англиканский собор на какие-либо ежегодные торжества. Архиепископ Аверкий один раз разрешил гостям-коптам помолиться в нижнем монастырском храме, но конечно без разрешения входить в святой алтарь. Мы не совсем понимаем, что автор письма хочет выразить словами "независимые лидеры" – независимые от кого? От канонов, от иерархии? Нам не приходилось встречать у византийских отцов, в житиях святых и даже в церковной периодике такого выражения. Если автор имеет в виду тех лиц, благодаря которым наша Церковь продолжает идти своим путем, то лучше их назвать молитвенниками или подвижниками.

Расследование дела бывшего архимандрита Антония Граббе началось еще при митрополите Филарете в 1984г. Комиссия из трех преосвященных ездила в Святую Землю, чтобы на месте провести предварительное следствие. Уже при митрополите Виталии о. Антоний был запрещен, ушел к греческому митрополиту и, следовательно, лишил себя сана. Дело о. Пантелеимона не было доведено до конца ввиду его нежелания выждать окончательного решения и его ухода к двум грекам-архиереям. Конечно, ушедшие от нас (и вместе с ними г-жа Художникова) считают и подчеркивают то, что нашей Церкви был причинен огромный ущерб их уходом, однако мы с этим не согласны, а наоборот считаем, что, вопреки явной возможности потери монастыря и ряда приходов и общин, наши архипастыри все же решили выяснить истинное положение дела – истина и чистота для иерархии были дороже, чем количество приходов и внешний вид благополучия.

Русская Православная Церковь за границей есть часть Русской Церкви вне пределов Российского государства. Она почитает себя неразрывной, духовно-единой ветвью великой Русской Церкви. Она не отделяет себя от своей Матери-Церкви и не считает себя автокефальной *(13)*. Не имея видимых сношений с гонимой Церковью в России, она остается в духовном общении со всеми там страждущими и гонимыми. Она никогда не переставала называть гонимую Церковь в России Матерью. За каждой божественной литургией в наших храмах поминается "православное епископство гонимыя Церкви Российския". За каждой литургией в наших храмах читается особая "Молитва о спасении России". В наших храмах открыто молятся о заключенных, умученных и убиенных,

за которых не смеют открыто молиться в Советской России. В то же время Русская Православная Церковь за границей обслуживает русских людей, живущих за границей и проявляет миссионерскую деятельность. Условия жизни в свободном мире имеют свои соблазны – они иные, чем в тоталитарных государствах, но часто приводят к тому же результату – отходу от Бога и Церкви, материализму, духовному опустошению и равнодушию. И за границей ведется тяжелая борьба за души порученных нам пасомых.

Являются ли зарубежные иерархи, по выражению г-жи Художниковой, "ветхозаветными хамами" по отношению к Матери-Церкви? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сперва ответить на другой принципиальный вопрос: можем ли мы, живущие на свободе, давать какую-либо оценку действиям плененной (а иногда избравшей путь "лояльности" к социалистическому обществу) иерархии в Советской России? Речь идет не об осуждении личных погрешностей отдельных иерархов, а об определении "правильного" и "ложного" с церковной точки зрения официального пути представителей Московской Патриархии. Или же мы должны отворачиваться, молчать и "умывать руки" от этой нелегкой ответственности? По словам протопресвитера о. Митрофана Зноско-Боровского, "закрывающие глаза и печать молчания положившие на уста свои уже стали участниками зла и лжи" *(14)*. Церковь в России не имеет открытой возможности давать какую-либо оценку. Никита Алексеевич, в редакционной передовице 151 номера "Вестника", написанной Вами, "бросаете ли Вы камни" и "прибиваете ли Вы гвозди к без того распятому телу" Московской Патриархии, когда Вы указываете, что в патриаршем послании нет ни слова, ни намека о гонениях, о трудностях, о бесправном положении Церкви; когда Вы пишете, что Вам еще не приходилось читать такого без надобности лживого и подобострастного выражения верноподданических чувств (к советской власти. – *С. П.*), как в этом послании; когда Вы спрашиваете, почему "Наука и Религия" говорит о мучениках науки, а "Журнал Московской Патриархии" о мучениках веры малодушно молчит? Думается, что Вы высказываете скорбь о печальном положении дел. А имеют ли свободные иерархи Русской Церкви за границей право выражать такую скорбь и давать оценку церковного, да, *церковного*, а не личного пути Московской Патриархии (причем это не только право для архиерея, но и обязанность) *(15)* ? Конечно, было бы гораздо легче,

гораздо удобнее, но и более ложно делать наоборот и воздавать хвалу и почести официальным представителям Московской Патриархии, посланным за границу, как недавно сделал глава "Православной Церкви в Америке". На официальном приеме в честь митрополита Филарета Минского и Белорусского в Нью-Йорке, он обратился к председателю Отдела внешних церковных сношений со словами: " . . . встречаясь с Вами, мы встречаемся с жизнью и силой христианского свидетельства в Вашей стране; мы встречаемся с самой верностью Православной Церкви в России Христову Евангелию" *(16)*. Как бы восприняли такие слова верующие в России?

Из ныне здравствующих иерархов Русской Православной Церкви за границей некоторые родились в России, другие в славянских странах, а третьи уже на Западе. Почти все они прошли через ужасы войны, голода, угрозы репатриации и расстрела. Живя на свободе и неся крест изгнания, они все переживают и с живым интересом следят за всем, происходящим в России. Утверждать, что они не интересуются живой информацией и чем-либо положительным в России – ложно. Если они не интересуются происходящим, то как же о. Владимиром Русаком был получен вызов архиепископа Антония Женевского на выезд в Швейцарию *(17)* (впоследствии разрешение было отменено)? И как же хлопотами того же архипастыря был выпущен из Советского Союза протоиерей Владимир Шибаев? Если наши иерархи не заинтересованы, то почему же Св. Троицкий монастырь издал трехтомный труд о. Владимира Русака? Почему сегодня, когда я пишу Вам зто письмо, в кафедральном соборе в Сан-Франциско архиепископом Антонием было объявлено с амвона, что получены сведения о печальном состоянии здоровья о. Владимира Русака, и было совершено моление? А то, что наши иерархи находятся в изгнании, а некоторые из них никогда не были в своем отечестве, нельзя им ставить в вину. Вспомним, что и наш Спаситель был беженцем (в Египте) и что главный духовный вождь еврейского народа, выведший его из египетского плена, был святой пророк Моисей, родившийся вне своего отечества и никогда в нем не бывший.

Путь нашей Церкви узкий и тернистый. Мы часто чувствуем и одиночество, и непонимание. Над нами смеются, что после 70 лет изгнания мы все еще считаем себя изгнанниками. Нас называют

отсталыми за то, что мы придерживаемся традиционного православия и стараемся удержать свою паству в благочестии. В некоторых странах наше духовенство единственное из всего православного носящее бороды и рясы. Нас и в политиканстве обвиняли, когда наша Церковь прославила святых Новомучеников и Исповедников Российских – но неужели мы не начинаем видеть конкретные плоды молитв наших Новомучеников на нашей многострадальной Родине? Почему нашу маленькую, бедную Церковь не могут оставить в покое? Кому она мешает, чью совесть терзает, чьи глаза мозолит? Наши архиереи скромные монахи, разделяющие материальные и духовные тяжести своего малого стада. Почему не упускается случай нас задеть, оклеветать? Почему в Советском Союзе о нашей Церкви и о нашей духовной крепости, Св. Троицком монастыре в Джорданвилле, печатаются целые книги с нападками *(18)* ? Мы совсем не утверждаем, что у нас нет и своих недостатков, своих ошибок, погрешностей и слабостей. И не все в нашей Церкви совершенно одинаково на все смотрят – допускается и разнообразие взглядов, мнений, подходов и самокритика. Но мы чувствуем единство в самом главном – в верности святому православию, в любви к России, к святым Новомученикам Российским (чей подвиг мы по совести не можем замалчивать) и к нашим страждущим братьям и сестрам там. И нам утешительно, когда мы слышим слова из России, подтверждающие правильность нашего пути и подкрепляющие нас. Приведем выдержку из письма из России, недавно полученного одним из наших архипастырей:

**"На днях узнали об ответе Синода зарубежной церкви на патриарший призыв к объединению накануне Юбилея. Я и многие мои друзья считаем ответ Ваш не только достойным, но и истинно мудрым. Для нас все Вы — частица той настоящей России, которая, как свеча при иконе, пламенея, взывает к нашей совести, приводит к покаянию, вселяет надежду. Объединиться, пусть даже административно, в современных условиях — значит "задуть" эту свечу во многих сердцах".**

Какова судьба "Зарубежной Церкви"? Ответ на этот вопрос кроется не в нашей среде, а в возможности перемен (и не только внешних) там, в нашем многострадальном отечестве, за которыми мы с трепетом следим. Мы ждем свободный голос Русской Церкви. Будем все надеяться на всесильную помощь Божию, т. к. невозможное людям возможно Богу, творящему чудеса *(19)* .

*(Сан-Франциско, 1988, Светлая суббота)*

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. См., например, "Учение Святых Апостолов" (Дидахе). Всему этому раннехристианскому памятнику присуща эсхатологическая направленность: последняя глава вся проникнута ожиданием явления Господа в славе. "Антология Раннехристианские Отцы Церкви", Брюссель, 1978, с. 16-26. Св. Иоанн Златоуст говорит, что Господь, беседуя с учениками, не говорил им точного часа Своего пришествия, чтобы они были *постоянно бдительными*. "Творения св. Иоанна Златоуста", СПб, 1901, т. 7, с. 776.

2. См., например, журнал "Православная Русь" за 1960-76 гг. и "Слова и речи" в четырех томах, Джорданнвилл.

3. Митрополит Филарет выразил эту скорбь о переменах и опасность проникновения идей экуменических в православное сознание в двух "Скорбных посланиях" в 1971 г.

4. Помазанский, прот. Михаил, "О жизни, о вере, о Церкви", Джорданнвилл, 1976, с. 227.

5. Максимович, архиеп. Иоанн, "Русская Зарубежная Церковь", Монреаль, 1979, с. 21.

6. "Вестник Западно-Европейской епархии Русской Церкви за Рубежом", №15, 1980, с. 40.

7. Читателю, заинтересованному взаимоотношениями властей, иерархии и духовенства в Советской России, рекомендуем прочитать доклад священника Глеба Якунина Христианскому Комитету защиты прав верующих в СССР от 15. 8. 79. Архив Самиздата №3751.

8. "The Orthodox Word", №96, 1981, с. 11 (обратный перевод с английского – наш. *С. П.*)

9. Указ № 17 от 16/29 января 1980 г. Всем Епархиальным Преосвященным, Начальнику Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и Настоятелям церквей, непосредственно Председателю Синода подчиненным.

10. Журнал "Русское Возрождение", №9, 1980, с. 154.

11. О методах советских следователей и об отношении нашей Церкви к исповедникам в России, в том числе и к о. Дмитрию Дудко, ясно написал прот. Роман Лукьянов в письме редакторам греческой листовки "Orthodox Christian Witness" в 1981 г.

12. "Церковная жизнь", №1-6, 1971, с. 31.

13. Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви от 27 авг./9 сент. 1927 г. Уместно воспроизвести и другое постановление: "Чтобы освободить нашу иерархию в России от ответственности за непризнание советской власти заграничной частью нашей Церкви впредь до восстановления нормальных сношений с Россией и до освобождения нашей Церкви от гонений безбожной советской власти, заграничная часть нашей Церкви должна управляться сама, согласно священным канонам, определениям Собора 1917-1918 гг. и постановлению Патриархии от 7/20 ноября 1920 г., при помощи Архиерейского Синода и Собора епископов".

14. Зноско-Боровский, прот. Митрофан, "В защиту правды", Нью-Йорк, 1983, с. 44.

15. При хиротонии нареченный во епископа исповедует свою веру и дает обещание исполнять свои обязанности и "право правити". Он дает обещание хранить церковные предания, св. каноны, управлять паствой во страхе Божием, усердно учить паству, охранять от всех ересей и не поддаваться влиянию сильных лиц или множества народа, даже если ему будут угрожать смертью. См. "Чин наречения во епископа", Монреаль, 1983.

16. "The Orthodox Church", №6, 1986, с. 1.

17. "Бюллетень Христианской Общественности", выпуск 1-ый, Москва.

18. См., например: Гордиенко Н. и др. "Политиканы от религии. Правда о "русской зарубежной церкви", Москва, 1975, тираж 25.000 экз.

19. См. "Послание Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей к пастырям и пастве" – ответ на призыв Московского Патриарха к объединению.

Н. А. СТРУВЕ

## РЕПЛИКА

О. Петр Перекрестов пытается защитить "Зарубежную Церковь" (т. н. Синодальную или Карловацкую юрисдикцию) от ряда упреков, содержащихся в письме Н. Художниковой ("Вестник" №151, стр.242-248). Возобновлять юрисдикционную полемику во всем ее объеме нет ни причин, ни смысла: все аргументы или взаимные увещания были в свое время использованы и, увы, без видимых результатов. Тем не менее несколько принципиальных пунктов обойти нельзя, так как они касаются сущности Церкви.

Основная неправда "карловацкой юрисдикции" заключалась в том, что она изначала придала имени "русской" большее значение (или большее ударение), чем имени Христовой. Более того, на соборе в Карловцах, в 1921г., она хотела связать судьбу всей Церкви за рубежом – и свою судьбу связала – с обязательной, на ее взгляд, формой устроения общества, с монархией, даже с определенной династией. На этот путь ее не благословлял – вопреки тому, что пишет о. Перекрестов, ни один первоиерарх православной Церкви. Более того, патриарх Тихон, после этого акта,

решил распустить заграничный Собор. Этот принципиально не церковный акт затруднил положение Церкви в Советской России, расколол Церковь в эмиграции и вовлек "карловацкую" юрисдикцию в цепь политических действий, из которых далеко не все отличались дальновидностью.

Прот. Перекрестов пишет, что "Зарубежная Церковь" не провозгласила себя автокефалией. Это формально так, но вела она себя до последнего времени как подлинно автокефальная церковь, никакой поместной церкви не повинуясь, ни с какой поместной церковью не согласуясь. Более того, она нанесла тяжкий удар поместной греческой Церкви, когда решила посвятить греческим старостильникам-схизматикам независимую иерархию.* Это самочиние обернулось бумерангом против нее самой: к греческим старостильникам уходят теперь запрещенные ею священнослужители или наиболее консервативные ее элементы (приход о. Амвросия в Париже), причем теперь считается, что они тем самым выпадают из Церкви...

О. Перекрестов прав, говоря, что соборного определения о безблагодатности таинств Московской Патриархии так и не было, и слава Богу! Но частые обвинения в безблагодатности возводились почти в доктрину (кощунственное "ложка дегтя в бочке меда"), о чем свидетельствует наивное заявление митр. Филарета, что он

---

*) Печальная история этого вмешательства в жизнь братской поместной Церкви такова: в 1954г. греческие старостильники, насчитывавшие несколько сот тысяч верующих, имели трех епископов. Двое из них, Поликарп и Хризостом Мегарский, вернулись в лоно официальной Церкви. Оставшись один, митр. Флоринский Хризостом не счел возможным, согласно 1-му апостольскому канону, посвящать новых епископов. После его смерти, последовавшей в сентябре 1955г., старостильники остались без пастыря (как русские староверы в XVII в.) и обратились к Заграничному архиерейскому Синоду с просьбой посвятить им епископа. В 1960г. "зарубежные" архиеп. Чикагский Серафим и митр. Феофил (Ионеску) хиротонисали во епископа архимандрита Акакия (Паппаса). В 1962г. "зарубежный" архиеп. Чилийский Леонтий и еп. Акакий, в свою очередь, посвятили во епископа теперешнего предстоятеля одной из группировок старостильников, архиеп. Авксентия. В декабре 1969г. архиерейский Зарубежный Синод особым письмом торжественно подтвердил действенность архиерейских хиротоний архиеп. Акакия и его преемников и подчеркнул наличие полного общения со старостильной иерархией. С тех пор греческие старостильники разделились на множество (чуть ли не 11!) конкурирующих между собой "синодов". К тому же, они "миссионерствуют" и в западных странах: во Франции, например, действуют две юрисдикции "истинно православных христиан" – французов-старостильников.

только при смерти и только из рук особого, диссидентского священника согласился бы принять причастие! Такое утверждение не выдерживает самой элементарной богословской критики: или церковь канонична – и тогда таинства ее каноничны и должны быть признаваемы, или она не канонична, и тогда от таинств ее нужно воздерживаться. Но никогда действенность и действительность таинств не зависят от личного достоинства их исполняющего или преподающего.

Отстаивая свое самостояние, руководители "Зарубежной Церкви" измыслили по адресу всего остального православного мира (уж не говоря об инославном) общие и голословные обвинения (их повторяет и о. Перекрестов) в модернизме, экуменизме, а на более низком уровне – в жидо-масонстве (под этой кличкой выстояли свое существование и Богословский Институт в Париже, и Русское Студенческое Христианское Движение, и ИМКА-ПРЕСС, и т. д.) Что следует понимать под "модернизмом" – трудно сказать (термин возник с определенным богословским рационалистическим течением в католической Церкви начала XX века). Если под ним разуметь нечто "новое", то когда-то модернизмом было развитие мариологии (Богородичные праздники восходят не ранее, как к VII-VIII вв.), длинные волосы у монахов вместо гуменца-тонзуры (XIII в.) и т. д. Экуменизм – понятие еще более расплывчатое. Как стремление к взаимопониманию, к братским отношениям, к конечному единству между христианами разных конфессий, он – непреложный долг и несомненное благо. Если эти взаимоотношения ведут к ложному единению без внутреннего догматического согласия, то это путь неправильный, но по нему не пошла ни одна православная церковь. "Экуменическое движение", когда зарождалось, носило пророческий характер, и православные, участвуя в нем, несли пророческое служение. Превратившись в "Мировой Совет Церквей", оно потеряло свою соль, стало малодейственным бюрократическим институтом, а в 60-е годы увлеклось даже левой политикой. Об участии в нем православных можно спорить, но видеть в нем измену православию не приходится: посильно православные несут в нем свидетельство об истине, а Мировой Совет бескорыстно откликается на многочисленные материальные нужды православных во всем мире.

Модернизму и экуменизму "Зарубежная Церковь" противопоставляет свой "апокалипсизм", которым гордится и прот. Перекрестов.

Но, как показывает история Церкви, повышенный апокалипсизм оборачивается если не формально ересью, то опасным уклоном. Церковь по природе своей эсхатологична, ждет второго пришествия Христа. Однако сроки никому знать не дано. В течение истории христианам неоднократно казалось, что конец уже наступил. Таково было, к примеру, отношение староверов к новой петровской России, отсюда их уход из Церкви, якобы безблагодатной, в леса или в самосожжение. "Эсхатологисты", "апокалиптики" уходят из истории, которая продолжается без них. Такой преждевременный уход оборачивается отсутствием творчества, застоем, а иногда, как следствие застоя, загниванием...

Все оправдание "Зарубежная Церковь" основала на бескомпромиссности по отношению к коммунистической власти, как к источнику, чуть ли не единственному, всего мирового зла. Но ни один "зарубежный" епископ, попав в зону влияния советской власти, не отличился исповедничеством, которого они же требовали от Московской Патриархии. Длительному заключению только подвергся митр. Нестор Анисимов, но ни до ареста, ни после освобождения он не счел нужным уклониться от "официальной" церковной деятельности.

С того момента, как, находясь в процессе разложения, советская власть перестает быть открыто богоборческой (оставаясь порочной в основе и по существу), манихейские представления уже не так оправданы. Подчиняться Московской Патриархии на Западе, пока она не доказала на словах и на деле свою независимость от безбожного государства, преждевременно и нежелательно (в этом "зарубежные" епископы безусловно правы). Но после 70 лет эмиграции вопрос стоит уже иначе.

У православных на Западе есть одна *общая* задача и один общий грех: каноническое неустройство православного рассеяния. Вопрос этот чрезвычайно прост в теории и чрезвычайно запутан на практике. Он касается не только русского рассеяния, но и всей греко-балканской диаспоры. Принцип ненарушим: одна территория, одна церковь, один епископ. К осуществлению этого принципа должны стремиться все, не обособляясь ради (призрачной) чистоты своих риз или ради внецерковных ценностей. Разъединение православных на Западе должно соединить всех хотя бы в общей скорби (так легко скорбеть о чужих ошибках и грехах!), и, поскольку возможно, в общем стремлении сдвинуть этот вопрос с мертвой точки.

Молодым поколениям, а также обращенным в православие чужд политико-национальный накал эмигрантских страстей и распрей (хотя, к сожалению, некоторым обращенным "стилизованное" православие à la russe иногда затмевает сущность христианства). Теперь, что много воды утекло, что эмиграции грозит социологическое вымирание, что снимается напряжение противокоммунистического стояния, пришла (давно пришла!) пора всем совместно работать над самими собой, над построением православия на Западе. Успехи в этом направлении отзовутся благотворно и на православной Церкви в России.



## ПО ПОВОДУ ДЕКЛАРАЦИИ МИТР. СЕРГИЯ

Будучи на положении секретаря Экзархата Прибалтики, слышал разговор: " ... а Декларация 27-го года?" – Ответ Экзарха:

"В то время в сане архимандрита, я исполнял должность Управляющего делами Патриархии. Помещение Патриархии – одна комната, которая разделялась занавеской на две части: канцелярия и спальня Местоблюстителя... Телефонный звонок из соотв. учреждения: "Сегодня у Вас будут заграничные корреспонденты, дайте им сведения о положении Церкви". – "Но я не подготовлен". – "Не беспокойтесь"... Приходит чиновник и передает письмо Владыке. Для ознакомления содержанием его Владыка идет за занавеску. В этот момент появляются корреспонденты. Владыка выходит в подряснике, руки за спиной; приветствует их и спрашивает: "Чем могу послужить?" – Ответ: "Мы хотим знать о положении Церкви в СССР". – "Ах так? Пожалуйста". Владыка разгибает сложенный лист бумаги, который держал в руках за спиной, и читает... По прочтении врученного ему чиновником, за несколько минут до того, текста Владыка поклонился корреспондентам в знак прощания и вернулся в свою "спальню".

**Из воспоминаний военного времени**
**Пр. Н. Веглайс** *(США)*

# "НЕВСКИЙ ДУХОВНЫЙ ВЕСТНИК"

## (журнал в журнале)

*Нами получены с оказией пять первых номеров нового самиздатского журнала, пытающегося возродить традицию бывших епархиальных вестников. Однако преимущество "Невского Духовного Вестника" в том, что , редактируемый мирянином, он – неофициальный и тем самым освещает церковную действительность широко и критически. Печатаем ниже первый номер журнала целиком, чтобы дать представление о возрождающейся православной периодике. В следующем выпуске "Вестника" будут даны самые значительные выдержки из остальных номеров.*

**Ред. ВРХД.**

## СОДЕРЖАНИЕ

Вступление..... 262
Документы..... 263
События и факты..... 267
Из прошлого..... 271
Наши храмы..... 276
Духовенство и паства..... 277
Заметки на память..... 279
Разное..... 280

Напоминание: При перепечатке ссылка обязательна.

Отзывы и заметки посылать по адресу:

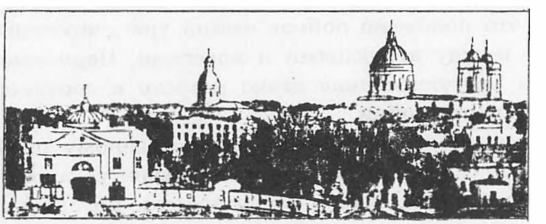
191014 Ленинград, ул.Некрасова 39 кв.3
Максоцкому Александру Ивановичу

Сообщайте о "Невском духовном вестнике" всем православным христианам !

# Н Е В С К И Й
# Д У Х О В Н Ы Й
# В Е С Т Н И К

№ I

январь 1988 г.



Л е н и н г р а д

# ВСТУПЛЕНИЕ

Начинается год тысячелетия христианской жизни в нашей стране, год начала нашей духовной и светской культуры, нашего национального самосознания. Мы вступаем в него с чувством смирения и покаяния, ибо премного прогневали Бога своими грехами, и одновременно с чувством радости и ликования, поскольку в нашем веке ни в одной христианской стране Христос не был прославлен столь полно, как в многострадальной России. Не возгордимся однако этим, а будем, как и прежде, терпеливо свершать свой христианский подвиг во имя нашего Спасителя и родной православной Церкви.

Хотя за последние три года условия, в которых живут православные христиане, мало в основном изменились, появились все-таки некоторые для них обнадеживающие признаки: возвращены три монастыря, после долгих хлопот кое-где открыты храмы, газеты и журналы стали справедливее относиться к религии, признавая ее исключительную роль в истории и культуре. Хочется надеяться, что положено доброе начало урегулированию сложных отношений между верующими и властями, Церковью и государством. Это урегулирование давно назрело и соответствует духу проводимой перестройки.

Чтобы способствовать этому долгожданному процессу, представители церковной общественности Ленинграда решили ежемесячно издавать информационный бюллетень, который рассказывал бы — по примеру дореволюционного "Санкт-Петербургского духовного вестника" — о текущих событиях в жизни епархии, напоминал бы об ее прошлом и способствовал бы укреплению взаимопонимания духовенства и паствы, о чем те и другие годами мечтают.

Мы намерены давать более оперативную, объективную и полную информацию о местной церковной и духовной жизни, чем это делается в официальных изданиях, хотя, конечно, не можем, по независящим от нас причинам, писать о всем, что происходит — просто из-за отсутствия аккредитованного при епархии корреспондента. К счастью, эту информацию можно сейчас распространять, не опасаясь дурных последствий.

Мы надеемся, что предпринимаемое издание найдет положительный прием среди всех, кому дорога судьба православной

Церкви и интересно все связанное с ней, как среди клира, так и просвещенных мирян, и что они не оставят нас своими откликами, заметками и сообщениями. Эти отклики и сообщения редакция примет с благодарностью и самые интересные постарается напечатать на страницах "Невского духовного вестника". Письма просим посылать по адресу: 191014 Ленинград, ул. Некрасова 39, кв. 3, Максоцкому Александру Ивановичу.

Да поможет нам Господь с должным терпением, мужеством и рачением вести начинаемое дело! Просим, дорогие читатели, ваших молитв и поддержки.

*Редакция*

## ДОКУМЕНТЫ

1.

*Председателю Пушкинского райсовета г. Ленинграда*

### Заявление

Мы, нижеподписавшиеся, православные верующие Пушкинского района города Ленинграда обращаемся с просьбой зарегистрировать православное религиозное общество в соответствии с действующим законодательством о религиозных объединениях (Постановление ВЦИК РСФСР от 8.4.1929 г. с изменениями и дополнениями от 23.6.1975 г.) и предоставить нам помещение для богослужебных целей.

Свое ходатайство мы обосновываем тем, что в нашем городе нет ни одного действующего православного храма и для удовлетворения своих религиозных потребностей нам приходится добираться до ближайших православных приходов, пользуясь нередко 2-3 видами транспорта, что обременительно и неудобно для всех верующих, тем более для людей преклонного возраста.

Кроме того, город, в котором мы живем, ежегодно посещается многочисленными отечественными и зарубежными гостями. Отдавая должную справедливость той огромной работе, которую прово-

дят городские и общественные организации по сохранению и восстановлению музейных экспозиций, памятников архитектуры и отдельных зданий, мы не можем не отметить, что ряд городских построек нуждается в срочной реставрации (например, помещения б. Казанской и Федоровской церквей). В то же время регистрация нашего религиозного общества и предоставление ему того или иного помещения решит и проблему с восстановлением и дальнейшим использованием этого здания.

Сейчас в нашей стране происходит процесс перестройки и демократизации, процесс упрочения основ социалистической законности, все более усиливается интерес и обеспокоенность общественности к проблемам сохранения и восстановления памятников истории и архитектуры, ширится подготовка к празднованию 1000-летия крещения Руси. Поэтому мы надеемся, что вопрос о регистрации нашего православного религиозного общества будет решен не только положительно, но и в установленный законом срок.

22 октября 1987 г.

Подписи

*По истечении месячного, установленного законом срока, члены двадцатки в сопровождении консультантов были вызваны к секретарю Пушкинского райисполкома и имели с ней ознакомительную беседу. В беседе были выдвинуты секретарем два главных возражения против регистрации общины: в районе уже есть действующая церковь (в Антропшине) и новый храм уменьшит ее доходы ( ! ); Казанский храм, о котором просили верующие, потребует огромных расходов на реставрацию. Названная цифра расходов оказалась, однако, завышенной втрое.*

*До февраля община не получила обещанного и положенного по закону окончательного ответа.*

2.

*Высокопреосвященному*
*АЛЕКСИЮ*
*Митрополиту Ленинградскому*
*и Новгородскому*

от представителей церковной
общественности Ленинграда

Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивый Архипастырь,

Вам, несомненно, хорошо известно значение Отечественной войны с Наполеоном в жизни и судьбе всего нашего народа. С нее начался патриотический подъем, который широко отразился в русской культуре "золотого века" и во многом определил и питал творчество Пушкина, Батюшкова, Жуковского, Глинки, Стасова и Росси. С нее наше национальное самосознание впервые приобрело доныне ему присущие общеевропейский размах и звучание, а в нации еще раз проявилось ее характерно христианское свойство — чувство миролюбия и великодушие, ибо, какой народ, разбив дерзкого и грозного врага, ограничился бы лишь восстановлением попранной справедливости и не поддался бы соблазну мести, политического первенства и внушаемого им раболепия?

Причину всех своих воинских успехов народ России, его возглавители и полководцы видели в одном милостивом промысле всемогущего Бога, что и выразилось в установлении сразу после войны особого благодарственного молебна, который вошел в богослужебные книги, значится в православном церковном календаре и более века исправно служился по всей огромной стране в светлый день Рождества Христова. Служился — ибо неведомо с какого года и по чьему недоброму велению молебен исчез из практики нашей Православной Церкви. Произошло это, повидимому, давно, потому что даже старые священники не упомнят, служили ли они когда-либо этот молебен в своих церквах.

8 января с. г. члены патриотического общества "Память", в которое входят также представители церковной общественности, решили отслужить этот забытый молебен в Преображенском соборе — храме русской гвардии, чтобы молитвенно почтить славу

великих наших предков, спасших весь континент от иноземного тирана. В этот день Вы, высокочтимый Владыка, служили в соборе праздничную литургию. Однако напрасно мы надеялись, что, узнав о нашем желании, Вы лично — по примеру Ваших именитых предшественников — отслужите этот молебен соборно и по принятому чину.

Увы, этого не случилось — то ли патриотизм вообще нынче не в чести в нашем образованном обществе, то ли подобный молебен выглядит неким имперским анахронизмом (но ведь отмечается Дмитровская суббота, установленная в память Куликовой битвы!) О. Анатолий, согласившийся отслужить молебен, постеснялся объявить о нем с амвона и нам самим пришлось обращаться к прихожанам с частной просьбой: не покидать церковь некоторое время. Умолчим о том, как служился молебен. Поклон о. Анатолию за его искреннее старание! Во время молебна Ваша черная машина тихо отъехала от собора.

Отчего так происходит: в русском городе, в русском храме, русское духовенство боится (да еще как!) свершить веленное уставом и завещанное предками и родной историей? Стыдно и горько об этом напоминать, но факты упрямо свидетельствуют: даже в Русскую Православную Церковь — верную хранительницу народной памяти проникло губительное и окаянное поветрие, при котором *малейшее* проявление патриотизма и преданности национальным традициям глумливо клеймятся как шовинизм. Больно за наших и Ваших праотцев, которые надеялись, что во всех православных храмах всегда, раз в году, в великий праздник Рождества Христова, памятный молебен будет звучать до тех пор, пока жива великая страна наша — Россия. Но нет, не звучит он более и кому-то, наверное, вовсе не хочется, чтобы звучал он вообще, напоминая о славном народном подвиге, свершенном с упованием на Господа и Его милостивую защиту и помощь.

Однако сейчас, когда идет возрождение духовных (прежде всего православных) и исторических ценностей нашего народа, настало время решительно изменить это печальное положение.

Мы просим Вас, высокопреосвященнейший Владыко, полностью восстановить благодарственный молебен, посвященный "избавлению России от нашествия двунадесяти языков" в храмах вверенных Вам епархий и войти также с ходатайством об этом в святейший синод Русской Православной Церкви. Церковный народ с признательностью откликнется на это действие, как с

признательностью воспринял весь народ возобновление празднования Бородинских годовщин.

Высятся на наших площадях памятники полководцам той славной войны, висят в Зимнем дворце портреты ее героев, выпускаются памятные медали, и одна только Церковь, которая в той, как и в минувшей войне, была воедино с народом, почему-то вычеркнула из своей жизни то, чем она по праву может гордиться. Будем надеяться, что в следующем году это упущение будет исправлено и вновь на нашей земле зазвучат возвышенные слова, воздающие хвалу Господу за спасение Отчизны от иноземного ига. Мы будем очень рады, если Вы, досточтимый Владыка, сделаете это первым.

Просим Ваших святительских молитв и благословения на дело сохранения и укрепления вековых традиций нашего еще во многом благочестивого народа.

20 января 1988

Подписи

## СОБЫТИЯ И ФАКТЫ

*5.1.88* — распоряжением митрополита Ленинградского и Новгородского Алексия назначены: в Николаевский храм на Охте — протодиакон Иоанн Андрушенко из церкви прав. Иова на Волковом кладбище; в храм преп. Серафима Саровского на Серафимовском кладбище — диакон Сергий Цыпкало из Николаевской церкви на Охте; в храм преп. Иова — диакон Вячеслав Клановец из Серафимовской церкви.

*8.1.88* — в Преображенском соборе митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий рукоположил за божественной литургией диакона Игоря Есипова, воспитанника 3-го класса Духовной семинарии, во пресвитера, временно назначив его священником в церковь на Смоленском кладбище.

*8.1.88* — в Троицком соборе Лавры была отслужена вечерня, после которой происходило традиционное Рождественское поздравление клириками митрополита Алексия. К митрополиту с поздравлениями обратились епископ Тихвинский Прокл и прот. Игорь Мазур, настоятель собора. За богослужением пел хор ленинградского духовенства. После службы духовенство было приглашено в трапезную Духовной академии, где Владыка тоже произнес краткое поздравительное слово.

Впервые за последние годы духовенство и церковные старосты были приглашены особыми повестками, благодаря чему в торжестве участвовали многие клирики, и оно потому имело характер подлинной соборности.

*8.1.88* — в Преображенском соборе, после праздничной литургии, свершенной митр. Алексием, собралось около 20 человек членов патриотического общества "Память" и представители церковной общественности, для которых о. Анатолий отслужил благодарственный молебен по случаю "избавления России от нашествия галлов", т. е. освобождения страны от войск Наполеона.

По окончанию молебна часть собравшихся поехала возложить цветы к дому на наб. Кутузова, откуда полководец отправился к театру военных действий.

Главные торжества начались в 15ч. у Казанского собора, где отметить забытый праздник собралось около 100 человек разного возраста и общественного положения. Вначале был торжественно возложен венок к памятнику Барклаю-де-Толли и перед ним прочтено стихотворение Пушкина "Полководцу".

Далее процессия двинулась по тротуару Невского пр. к памятнику Кутузова, где состоялся небольшой митинг, во время которого прозвучали посвященные полководцу стихи, исторические документы и речи собравшихся. На венке Кутузову, как и Барклаю, имелась посвятительная надпись, выражавшая главную идею памятного собрания, которое длилось полчаса.

После митинга участники направились в Казанский собор, где у гробницы великого полководца пропели "Вечную память", возложили цветы и прочли отрывки из посвященных ему произведений. Было также оглашено коллективное требование превратить собор в музей Отечественной войны 1812г.

Когда у гробницы зазвучали стихийные выступления, администрация музея атеизма по наущению людей в штатском грубо потребовала от собравшихся покинуть помещение, что привело

в конце концов к небольшой сумятице и перепалке. На церемонии все время присутствовал представитель обкома т. Ларионов, который курирует неформальные объединения. Когда ему предложили выступить, он "скромно" отказался.

Из собора группа в несколько человек поехала в горисполком, где вручила его представителям указанное требование. Через две недели пришел ответ: заявление переслано в музей атеизма ( ! ). Дело однако получило огласку, и на всесоюзном съезде художников акад. Мыльников, председатель Ленинградского отделения Советского фонда культуры, публично потребовал изменить нынешнее назначение Казанского собора.

Праздник закончился вечером чаепитием в квартире одного из его участников. Ни официальная, ни всезнающая самиздатская пресса ни звука не проронили об этом событии, хотя его уникальный характер всем был очевиден.

*10.1.88* — епископ Тихвинский Прокл, викарий Ленинградской епархии, впервые отслужил божественную литургию в Тихвине, в местном храме Тихвинской Божией Матери.

Будем надеяться, что епископ Прокл, обладающий достаточным духовным и практическим опытом, наконец-то сумеет разрешить проблемы местного прихода. Одна из них — теснота в действующей церкви, которая уже давно не вмещает молящихся растущего города. Назрела настоятельная необходимость либо открыть в городе второй храм, либо перенести действующий из надвратного здания в б. монастырский собор, реставрация которого близится к концу.

*14.1.88* — в канун праздника преп. Серафима Саровского, митрополит Алексий освятил, в присутствии духовенства Преображенского собора, квартиру прот. Бориса Глебова, который занимает в епархиальном клире совершенно "особое" место: место соборного старосты и одновременно — служащего священника.

*27.1.88* — утром, в местном райисполкоме была зарегистрирована объединенная православная община гг. Ломоносова и Петродворца, которая настойчиво добивалась этого в течение целых восьми лет. В двух городах, в которых проживает около 100.000 человек, и в округе радиусом в полсотни километров долгие годы не было ни одного храма.

Кому только не писали верующие: Брежневу, его сыну Юрию — местному депутату Верховного совета, Андропову, Черненко, посылали ходоков в столицу! Собирали сотни подписей — все напрасно! Наконец, в конце прошлого года появился просвет — общину пообещали узаконить. Правда, начались обычные бюрократические проволочки, уж очень, очевидно, не хотелось регистрировать *первую* с 1950-х гг. в епархии православную общину. В конце концов здравый смысл и закон победили. Слава Богу!

Теперь остается решить вопрос с храмом. Верующие просят отдать им отреставрированный Петропавловский собор, где почему-то намечен краеведческий музей, или Михайловский собор в Ломоносове, который скорбной полуруиной высится в центре города, близ вокзала.

Власти однако предлагают небольшой храм в отдаленной деревне, куда и автобус-то ходит дважды в сутки, а Михайловский собор им вдруг понадобился, и на его "реставрацию" срочно отпустили сумму, которой хватит едва ли поставить леса. Хочется надеяться, что и в этом вопросе закон и уважение к верующим тоже возьмут верх.

*27.1.88* — В тот же день в городе произошло другое событие, которое показывает, что закон не для всех — высший принцип. В кабинет т. Жаринова Г.С., временно исполняющего обязанности уполномоченного по делам религии в Ленинграде и области, были приглашены старосты; Минаев Ю.Н. из Троицкого собора, прот. Б. Глебов из Преображенского собора и Дорошенко В. А. из кладбищенской Смоленской церкви. Отставной чиновник стал требовать от них сведения о крещеных в истекшем году. Так как это требование — противозаконно, то б. уполномоченному было отказано. Отставных генералов не боятся. Но, оказывается, не все — старосты других приходов города поступили иначе.

Будем надеяться, что в период демократизации представители клира и церковной администрации будут впредь действовать мужественно и по закону в подобных случаях, отвечая на противозаконные действия и требования жалобами в городскую прокуратуру (с копией в Министерство юстиции РСФСР и Совет по делам религии). Только тогда исчезнут из жизни нашей Церкви уродливые явления эпохи "застоя".

Интересно, что приведенный случай произошел в тот день, когда в "Известиях" появилась статья т. Харчева "Утверждая сво-

боду совести", в которой честно и справедливо критиковалось отношение некоторых представителей городских органов власти к православным верующим.

# ИЗ ПРОШЛОГО

## ЕПИСКОП ШЛИССЕЛЬБУРГСКИЙ ГРИГОРИЙ

*В ноябре 1923г. викарием Петроградской епархии и епископом Шлиссельбургским и Лодейнопольским стал архим. Григорий (Лебедев), снискавший славу очень хорошего проповедника. С 1926г. он занимал также кафедру епископа Детскосельского.*

*После декларации митр. Сергия сочувствовал иосифлянам, отчего был вынужден оставить кафедру. В 1929г. переехал в Кашин, где был арестован, очевидно, в 1937г. и погиб в лагере или был расстрелян.*

*Мы публикуем два слова владыки-мученика, сказанные им при наречении во епископа и оставлении кафедры (хиротонию совершал патриарх Тихон в сослужении двух архиереев), а также прощальное письмо митр. Серафиму (Чичагову). Они проясняют судьбу одного из замечательных архиереев нашего города.*

### Слово при наречении во епископа

Обычай установил, что призываемый на епископское служение при своем наречении произносит слово. Вы, Ваше Святейшество, изъявили желание, чтобы этот обычай был соблюден и при моем наречении, хотя обстановка его интимна, а у меня нет слов. И в моей мысли, и в моем настроении, и на моем языке одно слово — слово молчания, и одни звуки — звуки церковной песни глубочайшего молчания.

Пусть же молчит всякая плоть человеческая. Почему так? Святители Божьи, я скажу вам, почему так: интимность обстановки позволяет мне сказать это (и только вам) мое слово.

Сейчас идет суд Божий. И в этот момент, если мы сделаем ставку на человека и человеческое, мы будем только несчастны. Разве события церковной жизни настоящего и недалекого прошлого не дают нам доказательство правильности этого? Разве перед вашими глазами не прошли десятки примеров, как рушились расчеты на человеческое? Ведь вы видели, как банкротились ставки на многолетнюю мудрость, на опытность, на ученость, даже на духовность, воспринимаемую по-человечески. Если мы свое упование направили на человеческое, то настоящие лукавые дни, разметав человеческое, не потрясли бы до основания самих упований наших. Вы знаете, что мирское мудрование и теперь терпит банкротство, носители его подходят к безверию и не слышится ли нам голос: да что же такое ваша Церковь и где она? Нет! Ставка на человеческое — простите, я скажу резкое мирское слово — *бита*.

После того, что я буду говорить о себе? Что я готовился к предстоящему служению рождением, образованием, воспитанием и настроением? Да какая же ценность всего этого? Никакой. По человеческой ставке коротко скажу о себе. Готов ли я? Достоин ли? Не готов. Не достоин. Но идет суд Божий, отметается человеческое, дается Божье.

Вот моя вера. При ней я — ничтожная щепка, вздымаемая промыслом на гребень волны. И задача моя одна — неизменно пребывать в русле божественного промысла, отдаваться Богу безраздельно, всем существом, без рассуждения. Без оглядки назад, с верой в неотвратимость предназначенного, я иду. Я иду, покорный Промыслу, и пусть совершится таинство Божье в нелицеприятном суде Его. В мысли моей, в настроении моем и на языке моем одно слово — слово молчания.

Пусть молчит всякая плоть человеческая.

Потому что идет Царь царствующих...

И молитва моя одна — ей, гряди, Господи Иисусе, гряди благодатию Духа Святаго Твоего, чтоб в моей немощи и через нее свершились судьбы Твои.

И Вы, святейший Владыка, исполните предначертанное и в положенное время сотворите великое таинство моего освящения.

Аминь.

*16 ноября 1923*

## Письмо митрополиту Серафиму

Ваше Высокопреосвященство,
глубокочтимый Владыка!

Так как линия моего церковного поведения и руководства в направлении укрепления единства Церкви, вне ориентировки на личности, учитывается Вами как ошибочная, а я считаю ее в условиях данного момента здешней церковной жизни единственно мудрой, и так как результаты этой линии расцениваются Вами как углубление смуты, между тем как я считал таковыми локализацию смущения, то единственным выходом для меня остается удаление от дальнейшего руководства церковной жизнью.

Мне очень тяжело, глубокочтимый Владыка, огорчать Вас отказом воспринять Ваши советы.

Наш вчерашний разговор был предметом моего тщательного продумывания, и я пришел к одному решению: настоящим я повергаю пред Вами просьбу освободить меня от несения обязанностей Вашего наместника по Свято-Троицкой Александро-Невской лавре и снять с меня руководство Шлиссельбургским и Детскосельским викариатством с увольнением на покой.

Четыре с половиной года пребывания на служении здесь, четыре с половиной года почти сплошных страданий выучили меня ходить и определяться только стоянием по совести перед лицем Божиим.

И теперь моя совесть спокойна. Пусть меня судит Господь!

Конечно, не скрою: мое больное сердце рвется от новой непосильной боли. Я вижу, что ухожу от своей паствы в горький час церковной жизни.

Я покидаю Лавру, которой отдал свою душу, где было пролито столько слез, пережито столько горя, но где вместе с тем осязалась невидимая милосердная рука Божья, где молитвы были от сердца, где обвевало веянием нарастающего единения и любви, и где я отдыхал душой, сливаясь в молитве с сердцами своей паствы, так любившей Лавру.

Я покидаю горячо любимый мной клир, всегда воздававший мне не по заслугам своей преданностью, любовью и послушанием.

Разве я могу забыть совсем недавние дни, когда клир явил мне великое доверие и удержал верующих в церковном единстве.

Наконец, я покидаю свою уездную паству, всегда с любовью воспринимавшую меня и доверчиво отдавшуюся моему руководству. Как мне без слез подумать, что уж не увижу я больше близких моему сердцу детскоселов, гатчинцев и шлиссельбуржцев, тех районов, где я был и где лично меня знают.

Пусть все простят меня, и я буду молить их об этом. Пусть все поймут, что я бессилен сделать что-либо другое.

Вот почему покойна моя совесть. Пусть меня судит Господь!

У меня нет никаких личных мотивов быть кем-либо или чем-либо недовольным. Впрочем, я могу указать один личный мотив.

Сложная обстановка церковной жизни вздымает на душу целые шквалы. Они потрясают душу и как бы истребляют ее. Мне самому надо подкрепиться в самоуглубленности, легче достижимой при уходе от дел.

Дни мои идут к закату и надо утвердиться в одном деле: быть в Боге и с Богом.

За это тяжелое время Христос явил мне столько Отчей любви, такую неиссчетную милость; благодеяния Господни мне, недостойному, так велики, что сознание моего неоплатного долга перед Богом гнетет меня, как ярмо неблагодарного раба.

А к тому же, после четырехлетних испытаний, я вправе иметь физический покой для своих слабых телесных сил.

Еще раз прошу простить меня, глубокочтимый Владыка, если я приношу Вам огорчения.

Помолитесь, чтобы Господь укрепил мои силы в мужественном перенесении нового испытания — тяжелого разрыва со служением Св. Церкви, которому я отдал все силы и все разумение, и тяжелого разрыва с лаврской братией, клиром и всей своей паствой, с которыми я молился, радовался, сроднился, полюбил, для которых стал своим и которых воспринимал так тепло, как родных, как Богом мне врученных.

Вашего Высокопреосвященства недостойный
собрат во Христе,

Епископ Григорий Шлиссельбургский
*28.2 / 12.3 1928*

## Прощальное слово к петроградской пастве

Возлюбленные братья!

Почти пять лет тому назад святейший патриарх и наш общий отец, блаженный Тихон, прислал меня сюда и благословил этою иконою. Тогда на ней были камни других цветов: голубой, напоминающий безоблачное небо, и зеленый — цвет надежды. Здесь же те камни переменили и вставили эти, похожие видом своим на слезы, и эти камни явились символом всего моего пребывания здесь, потому что все оно представляет собой длинную, мрачную, тяжелую цепь страданий, которые, почти без просвета, тянулись дни, недели, месяцы, и только изредка, как искорки, мелькают в них минуты покоя.

Моя жизнь здесь началась скорбью, кончает слезами, но да будет воля Божия! Им я не был оставлен, и не случайно моя последняя служба в этом храме совпала с празднованием Божией Матери всех скорбящих радости. Пресвятая Богородице, прими меня под покров Свой!

Возлюбленные братья!

В скорби моей моим счастьем были вы. Вы были моим утешением, моею радостью, моим оправданием пред Богом, моим блистающим венцом. В моем страдании я не был одинок. Вы мне сострадали, вы лили за меня слезы. Вы молились за меня день и ночь. И если Бог приведет меня теперь побывать на могиле Святейшего, я могу сказать, что — хотя и мысленно — возвращаю ему его камни, потому что надежда, с которой посылал он меня сюда, сбылась: пастырь и паства здесь — одно неразрывное целое; ясное голубое небо нашего духовного единения было все время безоблачно, и никакая человеческая злоба не могла омрачить его. Проводите меня своей молитвой.

Сейчас я совершу в этом соборе последнюю евхаристическую жертву за вас и преподам святым именем Божиим мое последнее благословение вам. Мой путь здесь обрывается. Он начал скорбью, кончается слезами.

Да будет воля Твоя. Аминь.

*23 июля, воскресенье, 1928*

## НАШИ ХРАМЫ

### Церковь прав. Иова на Волковом кладбище

В нашем городе чересчур мало действующих храмов, чтобы можно было обойти молчанием юбилейную дату одного из них.

9-го ноября прошлого года исполнилось сто лет с того дня, как митрополит Петербургский и Ладожский Исидор освятил на Волковом кладбище небольшую церковь прав. Иова.

Храм был заложен 31 мая 1885 г. по проекту молодого зодчего М.А. Аристархова, который избрал для него популярный тогда русско-византийский стиль. Средства на постройку пожертвовала потомственная почетная гражданка Прасковья Михайловна Крюкова, ибо здание воздвигалось над могилой ее мужа — купца Иова Михайловича Крюкова. При освящении храм был наречен во имя прав. Иова, имя которого носил покойный. В нижнем приделе вмч. Артемона нашел упокоение также автор церкви, скончавшийся во время строительства, которое по этой причине завершил архитектор А.Н. Немчинов.

Двухъярусный иконостас в храме был вырезан в мастерской известного охтенского резчика П.С. Абросимова, а роспись интерьера исполнили живописцы: И.Т. Трифонов, Бутков и Карузин. После революции в церковь, которая продолжала действовать, попали иконы и утварь из соседних закрытых храмов Волкова кладбища.

Этих храмов было четыре: самый старый — Спаса Нерукотворного, выстроенный в камне в 1837-42 гг. по проекту Ф. Руска и снесенный в 1929 г. для постройки так и не возведенного крематория; Воскресения Словущего (1782-85 гг.), который ныне занят выставочным залом Музея городской скульптуры; Всех Святых (1850-52 гг.), автором которого был тот же Ф. Руска и который сохранился; и, наконец, Успенский (1910-13 гг.), который епархиальный зодчий А.П. Аплаксин возвел в неорусском стиле на средства Т.В. Колобовой, вдовы табачного фабриканта. Эту последнюю церковь снесли в 1930-е годы.

Сейчас в церкви прав. Иова, настоятелем которой служит о. Адриан Довжик, молятся не только жители близлежащей Лиговки, но и густонаселенного Купчина. Церковь рассчитана всего на 300 человек и давно стала тесной. Настало время вернуть верующим

одну из сохранившихся на кладбище церквей, хотя это лишь на время облегчит ситуацию. Другой, более разумный выход — выстроить в самом Купчине вместительный новый храм.

## ДУХОВЕНСТВО И ПАСТВА

### Некрологи

В воскресенье, 24 января, остановилось сердце заштатного клирика **прот. Александра Щедрина.**

О. Александр родился в 1913 г. в Подмосковье. Он рано осиротел и воспитывался у родственников в Москве. В 1941 г. был призван на фронт, а по окончании войны поступил в Ленинградскую Духовную семинарию, где вскоре был рукоположен во пресвитера. Батюшка служил в различных приходах Ленинградской и Новгородской епархии и несколько лет был священником Успенского женского монастыря в Пюхтицах. Последние пять лет он жил на покое вместе со своей матушкой в пос. Вырица.

В жизни прот. Александр отличался истинно христианской любовью, смиренномудрием и чисто русским благочестием, что привлекало к нему много духовных чад. Несмотря на болезни, он сохранял до самых последних дней живой интерес к повседневной жизни, отечественной истории и современным событиям. Дружеские связи соединяли его долгое время с прот. Петром Белавским, известным духовной мудростью настоятелем Мариенбургской церкви.

Отпевание почившего совершил 28 января епископ Тихвинский Прокл в храме Казанской иконы Божьей Матери в Вырице. Кроме духовенства на нем присутствовали многочисленные духовные дети о. Александра. Епископ Прокл, с юных лет знавший покойного, произнес трогательное прощальное слово.

Похоронен о. Александр у этого храма, где он около двух лет был настоятелем.

†

†

После литургии, 23 января, Преображенский собор в Ленинграде заполнила музыкальная и художественная общественность города. Прот. Борис Глебов, после благословляющей телеграммы митрополита, начал отпевание знаменитого дирижера **Евгения Александровича Мравинского**, героя социалистического труда, лауреата Государственной и Ленинской премии, долголетнего руководителя симфонического оркестра Ленинградской филармонии, стяжавшего ему мировую славу. Отпевание совершалось согласно последней воле покойного и на нем присутствовал духовник Мравинского — прот. Владимир Сидоров, настоятель Петропавловского храма в Вырице.

Хотя Мравинский просил не устраивать по нему гражданской панихиды, она все-таки после отпевания состоялась в Большом зале филармонии в присутствии первого секретаря обкома Соловьева. Отсюда гроб с телом почившего был отвезен для погребения на Богословское кладбище. Средства массовой информации, сообщая о похоронах, упомянули также и отпевание в соборе, а по радио прозвучал даже отрывок заупокойной службы. Эта смелость, правда, дорого обошлась редактору — он был снят со своего места.

При жизни Мравинский не афишировал своей глубокой христианской веры, хотя в художественных кругах о ней все знали. Он был добрым и отзывчивым человеком, который часто оказывал духовную и денежную поддержку нуждающимся собратьям по искусству и отдельным православным приходам. В отличие от многих современных интеллигентов, знаменитый дирижер был верным сыном Церкви, и это для многих оказалось неожиданностью.

Однако можно напомнить, что так же поступала Мария Ефимовна Сергеенко, профессор ЛГУ, известная своими работами по античности. Она умерла в ноябре прошлого года и погребена в Пюхтицком монастыре, который очень любила и которому много помогала. Такой же была художница Татьяна Николаевна Глебова, ученица Филонова, скончавшаяся три года назад. Ее часто можно было видеть в храме Духовной академии, а в ее произведениях христианские темы были постоянными. А ведь эти люди, дожив до глубокой старости, видели самые тяжкие гонения на христиан в нашей стране, которая, несмотря на это, не оскудела духовным мужеством. Мы назвали лишь некоторые имена, а сколько было других, менее известных!

# ЗАМЕТКИ НА ПАМЯТЬ

## ЭЛИТА И В ХРАМЕ?

В больших ленинградских храмах молящийся часто может видеть такую картину: среди верующих решительно пробирается представительный или благообразный мужчина. Дойдя до клироса, он иногда останавливается на нем, но большей частью проходит дальше, в алтарь, где остается до конца богослужения.

Когда начинается миропомазание или причащение, из алтаря появляется небольшая группа, которая первой, до прихожан, подходит к таинствам. Что это за люди? Может быть заслуженные священники за штатом или особо уважаемые единоверцы из-за рубежа? Не угадали. Старые священники обычно молятся вместе с прихожанами, а иностранцы томятся на клиросе. Это — такие же, как мы с вами, православные, но почему-то получившие от настоятеля привилегию молиться в самой священной части храма. Именно привилегию, которая, однако, полностью противоречит церковным канонам.

Когда же возникла эта своеобразная привилегия, не только антиканоническая, но и постыдная для демократической жизни Церкви, где испокон века рядом молились сановник и крестьянин, мастеровой и знаменитый писатель? Никогда в русском православном храме не было ни почетных по чину мест, ни тем более отделения одних молящихся от других. Как ни странно, произошло это разделение при общественном строе, который принципиально отрицает любое неравенство.

Однако, отрицая его в принципе, строй не сумел справиться с естественным стремлением человека к выделению себя среди подобных и к иерархии. По этой причине формально декларируемое равенство обернулось, как мы знаем, огромным числом групповых, престижно-ранговых и профессиональных перегородок, что особенно, кстати, поражает иностранных туристов. Не имея для себя традиционных возможностей, личность стала искать самоутверждения с помощью подчас ничтожно-нелепых и абсурдных способов.

Нарушением естественного порядка вещей и можно объяснить то неожиданное обстоятельство, что в храме, где все одинаково равны пред очами Господними, вдруг начала распространяться привилегия для "избранных" молиться непосредственно в алтаре.

Поначалу это были мужчины из "двадцатки" — староста, его помощник, казначей, затем знакомые настоятеля и, наконец, — "почетные прихожане", чаще всего из интеллигентов, которым было, вероятно, очень лестно, что их выделили в "серой массе" старушек и простонародья. Откуда им знать церковные правила?

Входя в алтарь через церковь или служебный вход, избранные в холодное время года раздеваются — тоже знак отличия — и стоят в алтаре в костюмах, демонстрируя почтение к священной части храма. Обычно эти люди быстро знакомятся друг с другом и чувствуют себя, как в недоступном низкой черни английском клубе. И батюшки к ним относятся по-особому: знают по имени-отчеству, исповедуют отдельно и беседуют доверительнее и дольше, чем с обычными прихожанами. Храмовая элита, да и только!

Но, может быть, в алтаре эта элита испытывает при богослужении особый духовный подъем и молитвенное настроение? Вряд ли. Молиться в алтаре неудобнее, чем в самом храме: отвлекают движения и действия священнослужителей, лицезрение "кулис", не хватает также общего настроя, который создается множеством молящихся. Побывав за литургией в алтаре, мистически чуткий человек не захочет снова этого "почета".

Отчего же, однако, "избранные" настойчиво пробираются в алтарь среди молящихся? Что ими движет? Извечное и суетное чувство — человеческое тщеславие, которому в храме никак не должно быть места. Надо заявить об этом откровенно, пока привилегия не превратилась в "благочестивый обычай", которым будут награждать и отличать прихожан.

А. Б.

## РАЗНОЕ

*В этой рубрике редакция намерена помещать самые разные заметки, в том числе краткие отзывы о малодоступных изданиях, интересных для православных.*

**"ГЛАСНОСТЬ" – информационный бюллетень, № 9, сентябрь 1987г.**

Данный выпуск московского самиздатского бюллетеня, который носит сугубо правозащитный характер, целиком посвящен

религиозному положению в стране. Для православного читателя половина в нем малоинтересна, ибо состоит из обращений кришнаитов и документов "религиозно-общественной организации — Братство диалога", у которой название "религиозно" прикрывает, похоже, очередную секулярную правозащитную затею.

Печально читать описание баптистами и пятидесятниками испытанных ими гонений, но еще печальнее читать требование о выезде как единственном и исключительно верном для христианина решении. Столь же тяжкое впечатление оставляет обращение молодых русских католиков из Смоленска, обуреваемых той же "выездной" мечтой, которая порой мыслится как условие и часть "христианского подвига" в наших условиях.

Во вступительной статье выпуска о положении Русской Православной Церкви анализ подменен общеизвестными нападками на пассивность иерархии и существующее законодательство о религии. Автор статьи Пореш подписал также печатаемое коллективное обращение о пересмотре этого законодательства, которое затем было оглашено многими западными радиостанциями.

Отметим два, по нашему мнению, самых интересных материала, хотя к ним следует подойти несколько критически. В первом материале редакция описывает судьбу живущего в Керчи священника Валерия Лапковского, который в 1976-81 гг. служил в Курске, а теперь состоит за штатом, ожидая выезда или места. Во втором материале б. политзаключенный З. Гамсахурдия излагает собранные им сведения о положении грузинской Церкви; часть из них не вызывает сомнений, часть требует, как кажется, коррекции.

"Гласность" и в последующих выпусках публикует религиозные материалы, но они в основном принадлежат общественно активным сектантам или униатам, повторяя в чем-то предшествующие петиции и рассказы.

*

**"ВЫБОР" – литературно-философский журнал русской христианской культуры, №2, окт.-дек. 1987г.**

Москва не хочет в эпоху перестройки отставать от Парижа, и ее православные интеллигенты задумали свой вариант "ВЕСТНИКА РХД", носящий несколько длинный подзаголовок. Судя по нему, литература будет занимать значительное место в этом новом самиздатском журнале. И, действительно, треть объема второго выпуска отведена стихам, прозе и критике. Наиболее любопытным выгля-

дит эссе о Платонове и Федорове, сравнение идей и героев писателя с концепцией "общего дела" философа.

Литературоведческой в основе своей является статья Г. Анищенко, соредактора журнала. Ее цель — показать, как революционеры представлялись писателями каждого из трех этапов русского освободительного движения. Другой редактор, В. Аксючиц, тоже дает в номере продолжение. Цель — снова обличение: грех перед Россией несет не одна интеллигенция, но еще дворянство и иосифлянство.

В другой статье этот же автор, используя источники, систематизирует темы софиологии, главного увлечения либеральных богословов из интеллигенции. Поскольку они мало что могут сказать здесь оригинального, то в конце концов сбиваются, как С. Анастасьев в своих "Заметках", на умозрительные, с историософским уклоном схемы с неизбежной абсолютизацией частного и "перехлестами". Одним из них и завершаются "Заметки": "Софиология может стать для нас тем богословским методом, который поможет нам совершить очищение от грехов прошлого и избавить нас от них в будущем" ( ! )

Для богословски образованного человека, пожалуй, интереснее будут другие, диалогичные публикации, более связанные с жизнью: перевод бесед с покойным патриархом Афинагором, в которых доминирует "богословие любви"; собеседование с сектантами о. Д. Дудко — довольно важное в нынешних условиях (мешает, правда, заранее заданный наставнический тон) и "Отношение христианства к самоубийству" Акумы, половину которого составляет насыщенный и оригинальный диалог, половину — теоретический разбор проблемы, чуть испорченный структуралистской приправой.

В рубрику, посвященную Тысячелетию, кроме заметок о. Д. Дудко включен также отрывок из книги "Побелевшие нивы" С. Адашева, где ламентации о положении Русской Православной Церкви перемежаются с уже привычными попреками-наблюдениями. Недостатки обрисованы столь выпукло, что невольно хочется задать автору вопрос, что он сам сделал для их преодоления? Или он — в стороне и не страждет от них как член Тела Христова?

Как видно из обзора, новый самиздатский двухмесячник отличается пока разнообразием и неплохим качеством публикаций. Хватит ли их, однако, для последующих номеров? В отсутствии более простой христианской периодики настораживает другое — герметичность, из-за которой читателем может быть не интересую-

щийся Православием человек, а достаточно в нем разбирающийся. А почему бы авторам не потрудиться и для церковного народа, который они не раз обличают в невежестве?

*

**"ЗЕМЛЯ" – русский православно-патриотический журнал, №3, окт. 1987г.**

После восьми лет лагеря и трех надзора В.Н. Осипов, известный почвенник, решил продолжить насильно оставленную в 1974г. публикацию самиздатского журнала "Земля", преемника "Вече", основу которого тоже составляла "вера в русский народ, его живые нравственные силы".

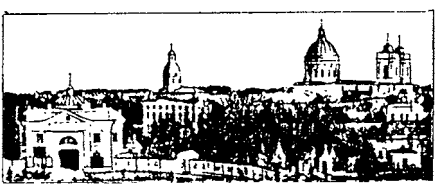
Журнал открывается редакционным вступлением и выступлением писателя Распутина, ныне уже известным по публикации "Нашего современника", 1988, №1. Остался и остается зато неизвестным интересный ответ акад. Шафаревича студентам, исполненный того же беспокойства о глубинных проблемах страны и народа. На этом фоне более публицистичным выглядит выступление архитектора Виноградова, посвященное в основном судьбе исторической Москвы.

В журнале представлено историческое исследование о. Льва Лебедева, где защищается достоверность летописного свидетельства о времени и месте крещения Владимира и киевлян, и мемуары — подробное описание Крупиным похорон писателя Абрамова, которые, вопреки слухам, были чисто гражданскими, хотя и народными.

Особо следует выделить материалы, связанные с грядущим юбилеем: документальное свидетельство предпринятой в сентябре попытки членов "Памяти" поставить памятник преп. Сергию на его родине (теперь он будет установлен официально), обращение редактора в Верховный Совет СССР с предложением, среди прочего, создать для рассмотрения религиозных вопросов консультативный совет и обстоятельные соображения, патриархии посланные, по поводу "исправления и улучшения церковной жизни". В них есть самобытные моменты: вернуть церковную жизнь к каноническим устоям, осторожнее относиться к экуменизму и провести общецерковное покаяние с трехдневным строгим постом.

В журнале, редактор которого живет сейчас в Тарусе, помещена программа юбилейного заседания синода с [*неразб. в полученном экземпляре*] фактических авторов докладов. Перепечатываем их со своим комментарием:

1. Доц. архим. Ианнуарий (Ивлев) – "1000-летие крещения Руси" (этот главный доклад будет делать, очевидно, патриарх или его будущий преемник).
2. Митрополит Одесский и Херсонский Сергий (исполнитель – свящ. Игорь Экономцев) – "Жизнь и деятельность Русской Православной Церкви за период 1971-88 гг."
3. Архиеп. Смоленский и Вяземский Кирилл – "Устав Русской Православной Церкви". (Владыка напишет сам, но в каком духе?)
4. А.С. Буевский и другие из отдела внешних сношений – "Внешние связи Русской Православной Церкви и зарубежные расколы" (произнесет скорее всего митрополит Филарет).
5. Прот. Владимир Федоров (ЛДА) – "Миротворческое служение РПЦ" (выступит митрополит Алексий).
6. Митрополит Ювеналий (исполнители проф. И. Белевцев и ЛДА) – "Канонизация святых Русской Православной Церкви".
7. Архиеп. Питирим (исполнители – сотрудники издательского отдела) "Издательская деятельность Русской Православной Церкви".
8. Юбилейное патриаршее послание (готовит А.С. Буевский).



Ленинград

СОБЫТИЕ

YMCA - PRESS

СОБЫТИЕ

# СОРОК СОРОКОВ

## АЛЬБОМ-УКАЗАТЕЛЬ ВСЕХ МОСКОВСКИХ ЦЕРКВЕЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

2000 страниц, 2160 иллюстраций

формат: 30 x 21 см.

(в переплете с золотым тиснением)

*вышел из печати :*

Т. I — КРЕМЛЬ И МОНАСТЫРИ

*выйдут осенью и зимой 1988 :*

Т. II — ЦЕНТР МОСКВЫ,

Т. III — ГОРОД В ГРАНИЦАХ 1917 г.,

Т. IV — ОКРАИНЫ И ИНОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ.

*ТОЛЬКО ПО ПОДПИСКЕ*

Цена четырех томов : 1600 фр. фр. ( + пересылка: 130 фр.)

*До 31-го декабря 1988г. — льготная цена : 1200 фр.*

*СПЕШИТЕ ПОДПИСАТЬСЯ ! ТИРАЖ ОГРАНИЧЕН !*

(Книгопродавцам — 25% скидки)

*Заказы направлять в магазин* « LES EDITEURS REUNIS »

11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, 75005 Paris, France

# ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Альбом-указатель *всех* церквей Москвы, существовавших к 1917 году, говорит сам за себя. Кропотливый десятилетний единоличный подвижнический труд возвращает нам архитектурно-религиозную память разгромленного и изуродованного сердца России.

В первую очередь этот четырехтомный труд, насчитывающий 2160 иллюстраций — альбом, то есть прежде всего он *смотрится* Снимки в комментариях не нуждаются: сопоставление прежнего и теперешнего вида, бывших памятников искусств и сегодняшних пустырей, красноречивее всяких слов. А при виде сохраненных, реставрированных или служащих своему назначению храмов, лишь острее выступают размеры невозвратимых потерь.

Но альбом одновременно и богатейший указатель-справочник, пересказывающий становление каждого храма, описывающий его внешний и внутренний вид: это живая история камней, осязательная летопись всенародного творчества и благочестия.

Альбом составлялся годами, с большим трудом переправлялся на Запад, издается теперь — поневоле — без присмотра автора. Не все погрешности самиздатской рукописи в 1800 страниц удалось исправить. Вероятно, в течение печатания допущены и новые. Скрупулезный автор поместил после каждого описанного храма ссылки на использованные им источники. Чтобы уменьшить объем издания и упростить читателю-неспециалисту смотрение альбома, мы решили все библиографические данные поместить в конце каждого тома.

Альбом-указатель составлен по концентрическим кругам: первый том посвящен Кремлю и монастырям; второй — центру Москвы; третий — периферии в пределах Москвы 1917 года; четвертый — окраинам теперешней Москвы, а также инославным и иноверческим храмам.

Посвященный автором 1000-летию Крещения Руси, альбом-указатель выходит в юбилейный год, знаменуя собой, среди прочих начинаний, незыблемость того камня, на котором было выстроено самостояние России. Издание осуществлено при щедрой помощи Русского Общественного Фонда (созданного А. И. Солженицыным), которому приносим здесь нашу искреннюю благодарность.

---

## ЗАКАЗ

**Фамилия :** .....

**Адрес :** .....

.....

.....

**Прошу принять заказ на подписку на серию альбомов "СОРОК СОРОКОВ".**

**Прилагаю чек** ..... **на имя "*Les Editeurs Réunis*".**

*(Деньги просим высылать вместе с заказом)*

**Дата:** **Подпись:**

## СОДЕРЖАНИЕ

*От редакции :* Еще о юбилее — *Н. Струве* . . . . . 3

**БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ**

Принципы православной антропологии — *Прот. Василий Зеньковский* . . . . . 5

Об изменяемости и неизменности православного богослужения — *Прот. Иоанн Мейендорф* . . . . . 21

Некоторые особенности русского средневекового христианства — *Прот. Игорь Экономцев* . . . . . 30

Храмовое действо как синтез искусств (о. Павел Флоренский и Н. Федоров) — *В.А. Никитин* . . . . . 40

■ **Памяти А.Ф. Лосева**

Историко-философская ориентация Вл. Соловьева — *А.Ф. Лосев* . . . . . 58

Об о. Павле Флоренском — *Из беседы А.Ф. Лосева с П.В. Флоренским* . . . . . 92

**ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ**

Стихи — *Юрий Кублановский* . . . . . 101

Христианство на Руси (из IV тома "Марта 17-го") — *А. Солженицын* . . . . . 110

Крысолов из Петербурга (Христианская культура в поэзии И. Бродского) — *И. Ефимов* . . . . . 118

В ленинском духе (О выступлении проф. Е. Эткинда в Дании) — *Н. Струве* . . . . . 136

О Красной Печати — *Александр Блок* . . . . . 140

## СУДЬБЫ РОССИИ

Черты двух революций — *А. Солженицын* . . . . . 143

Перестройка, национальная проблема в СССР и русское патриотическое движение — *М. Широкий* . . . . . 171

Русская Православная Церковь в год своего 1000-летнего существования — *А. Бессмертный-Анзимиров* . . . . . 197

Праздник и будни 1000-летия — *В. Аксючиц* . . . . . *226*

"Мысли о тысячелетии" — анкета "Вестника":
*Прот. Георгий Сидоренко, прот. Кирилл Фотиев, О. Раевская-Хьюз, Н. Тюльпинов* . . . . . 233

О судьбах "Зарубежной Церкви":
Письмо в Редакцию — *Прот. Петр Перекрестов* . . . . . 244
Реплика — *Н. Струве* . . . . . 253

По поводу Декларации митр. Сергия — *прот. Н. Веглайс* . 258

■ **Журнал в журнале**

**"НЕВСКИЙ ДУХОВНЫЙ ВЕСТНИК" № 1** (Ленинград)
Редактор: А.И. Максоцкий . . . . . 259
*События и факты. Заявления. Еп. Шлиссельбургский Григорий (Лебедев). Церковь прав. Иова на Волковом кладбище. Некрологи: † прот. Александр Шедрин, † Е.А. Мравинский. Разбор самиздатской периодики: "Гласность" №9, "Выбор" №2, "Земля" №3* ... и др. материалы.

# SOMMAIRE

*Editorial : Le millénaire et l'Eglise* — N. Struve . . . . . 3

## THEOLOGIE, PHILOSOPHIE

*Conception orthodoxe de l'anthropologie* — P. Vassili Zenkovski 5

*Que peut-on changer dans la Liturgie orthodoxe?* — P. Jean Meyendorff . . . . . 21

*Quelques particularités du Moyen-Age chrétien en Russie* — P. Igor Ekonomtsev . . . . . 30

*La Liturgie — synthèse des arts : P. Paul Florenski et N. Fedorov* — V. Nikitin . . . . . 40

*In Memoriam A. F. Lossev* . . . . . 57

*Les orientations philosophiques de Vl. Soloviev* — A. Lossev 58

*Le Père Paul Florenski* — Entretien de A. Lossev avec P. V. Florenski . . . . . 92

## LITTERATURE ET VIE

*Poésies* — Youri Koublanovski . . . . . 101

*La Russie chrétienne* (extrait du tome IV de «Mars 1917») — A. Soljénitsyne . . . . . 110

*La culture chrétienne dans la poésie de Iossif Brodski* — I. Efimov 118

*L'esprit de Lénine* (à propos du discours du prof. E. Etkind au Colloque de Copenhague) — N. Struve . . . . . 136

*La presse rouge* — Alexandre Blok . . . . . 140

## LES DESTINEES DE LA RUSSIE

*1789 - 1917* — A. Soljénitsyne . . . . . 143

*La péréstroïka, le problème des nationalités et le Mouvement patriotique russe* — M. Chiroki . . . . . 171

*L'Eglise orthodoxe russe en l'année du Millénaire* — A. Bessmertnyj-Anzimirov . . . . . 197

*Les déboires du Millénaire* — V. Aksioutitch . . . . . 226

**ENQUETE SUR LE MILLENAIRE DU BAPTEME DE LA RUSSIE** — *Contributions de : P. Georges Sidorenko, P. Cyrille Fotiev, O. Raevsky, N. Tulpinov* . . . . . 233

*L'Eglise "Hors-Frontières" — Réponse à N. Khudozhnikova* — P. Pierre Perekrestov . . . . . 244

*Réplique* — N. Struve . . . . . 254

*A propose de la «Déclaration» du métropolite Serge* — P. N. Veglais . . . . . 258

*Publication intégrale du N° 1 du bulletin "samizdat"*

**« LE MESSAGER SPIRITUEL DE LA NEVA »** . . . . . 259

Chronique des paroisses, Commémoration de la guerre de 1812, L'évêque Grégoire Lebedev, L'église St Job du cimetière Volkov, In Memoriam P. Alexandre Chtchedrin et E. Mravinski, Nouvelles de la presse du samizdat : "Glasnost" № 9, "Vybor - Le choix" № 2, "Zemlia - La terre" № 3 .

Imprimerie de la Manutention à Mayenne — 20 octobre 1988 — N°379-88

**YMCA-PRESS**

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris. Tél.: 43.54.74.46

*ВСЕРОССИЙСКАЯ МЕМУАРНАЯ БИБЛИОТЕКА*
*Основана А.И.Солженицыным*

*Серия:* ***НАШЕ НЕДАВНЕЕ,*** *вып.8*

## В.А.ОБОЛЕНСКИЙ

# МОЯ ЖИЗНЬ
# МОИ СОВРЕМЕННИКИ

Уникальная книга воспоминаний, рисующая с предельной правдивостью общественную жизнь России с 1870-х годов до конца Гражданской войны.

25 фотографий 756 стр. **150 фр.**

***В той же серии вышли:***

Вып 1. Н.В.Волков-Муромцев. **Юность. От Вязьмы до Феодосии.**
1984. 426 стр. **100 фр.**

Вып 2. Н.А.Кривошеина. **Четыре трети нашей жизни.**
1984. 282 стр. **100 фр.**

Вып.3. О.А.Хрептович-Бутенева **Перелом (1939-1942).**
1984. 236 стр **100 фр.**

Вып 4. А В Герасимов. **На лезвии с террористами.**
1985. 208 стр. **100 фр.**

Вып.5. Кн.Е.Н Сайн-Витгенштейн. **Дневник (1914-1918).**
1986. 300 стр. **120 фр.**

Вып.6. Ф Я Черон. **Немецкий плен и советское освобождение.** — И.А.Лугин. **Полглотка свободы.**
1987. 300 стр. **100 фр.**

Вып.7. П.Н.Палий. **В немецком плену.** — Н.В.Ващенко. **Из жизни военнопленного 1942-1945.**
1987. 300 стр. **100 фр.**

BIBLIOTHÈQUE RUSSE TOURGUENEV

# L'ÉMIGRATION RUSSE

Revues et recueils, 1920-1980




*664 стр.*
*Цена: 500 фр.*

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ

Журналы и сборники на русском языке

1920-1980

СВОДНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ

THE RUSSIAN EMIGRATION

Journals and Miscellanea

1920-1980

GENERAL INDEX OF ARTICLES

INDEX GÉNÉRAL
DES ARTICLES

PARIS
INSTITUT D'ETUDES SLAVES
9, rue Michelet (VI')
1988

YMCA-PRESS
11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris.

# АЛЕКСАНДР СОЛЖЕНИЦЫН

вышел в свет четвертый том

## III узла

## Красного Колеса
## «МАРТ СЕМНАДЦАТОГО»

10—18 марта ★ 680 стр.

В мягкой обложке: 160 фр. франков
Малый формат в переплете: 180 фр. франков

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris. Tél.: 43.54.74.46

YMCA-PRESS

НОВИНКА! НОВИНКА!

С.С.ОБОЛЕНСКИЙ

# ЖАННА — БОЖЬЯ ДЕВА

Князь Сергей Сергеевич Оболенский (1908, Тифлис — 1980, Etang-la-Ville), сын последнего ставропольского губернатора, эмигрировал с семьей в 1920 году. С 1962 и до смерти состоял главным редактором журнала «Возрождение». Изучению Жанны д'Арк, ее духовного значение в истории Франции, он посвятил значительную часть своей жизни, ежегодно наезжал в Домреми. В его фундаментальной монографии особое внимание уделяется богословским причинам непонимания и неприятия Жанны д'Арк на Западе.

506 стр. 160 фр.

Направлять заказы в магазин Les Editeurs Réunis —
11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, 75005 Paris.

# ВЕСТНИК
## Русского Христианского Движения

Ответственный редактор: Н.А.Струве

# № 152

Посвящен 1000-летию Крещения Руси

**Из содержания тома:**

*ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ*

О том, где и когда крестился св.князь Владимир и о времени крещения Руси — *В.Э.* (Москва). Патриарх Филофей и Русь — *Прот. И.Мейендорф.* Подъем духовной жизни в XVII-XIX в. — *Прот. С.Четвериков.* 70 лет Вавилонского пленения — *В.Аксючиц* (Москва).

*МУЧЕНИКИ XX-го СТОЛЕТИЯ*

Поминовение и покаяние — *Б.Павлов.* Из службы св.Новомученикам и Исповедникам российским. Несколько слов об еп.Вассиане Пятницком — *С.Волков.* Архиепископ Онуфрий Гагалюк *(Самиздат).* Письма из тюрем и лагерей — *О.Павел Флоренский.* Автобиография — *Т.М.Милютина.* Обращение православных епископов из Соловецких островов к Правительству СССР. Соловецкие епископы и декларация митр.Сергия 1927 г. — *Н.Струве.*

*ПАСТЫРИ И ПОДВИЖНИКИ XIX-XX ВЕКА*

Об отце Иоанне Кронштадтском — *В.В.Розанов, М.О.Меньшиков.* Дневник духовный — *Прот. С.Булгаков.*

*МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ*

Первое мое знакомство с Соловьевым — *Кн.Е.Трубцкой.* Восемь неизданных писем к М.П.Ивановой — *В.Розанов.* Письмо С.А.Аскольдова В.В.Розанову. Наследство Достоевского — *С.И.Фудель.* Последнее стихотворение Николая Клюева.

• • •

«Покаяние» на улице Варлама — *В.Зелинский.* 1000-летие Христианства в России — Международный коллоквиум в «Paris-X-Nanterre» — *Прот. А.Князев.* Игорь Огурцов во Франкфурте-на-Майне.

• • •

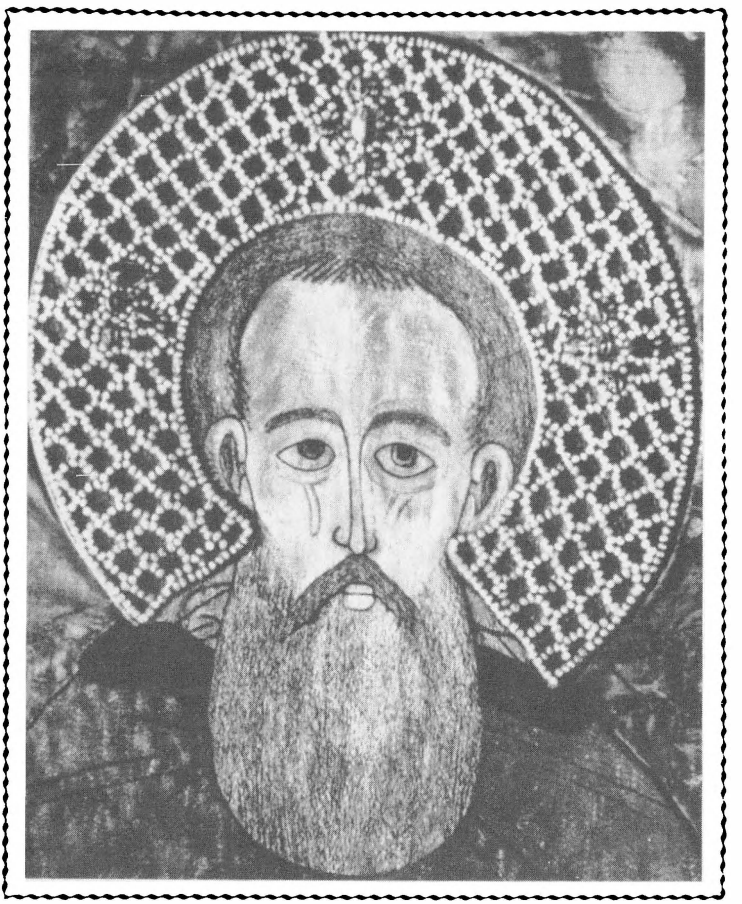
Памяти П.А.Журова — *М.Никё*

*И многие другие материалы*

Обращайтесь во все русские книжные магазины. Подписка 240 фр. в год по адресу: **91, rue Olivier de Serres, 75015 Paris.**

# LE MESSAGER ORTHODOXE

Revue de pensée et d'action orthodoxes (en langue française)
Editée par l'A.C.E.R., 91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris



## MILLÉNAIRE DU CHRISTIANISME RUSSE (I)
## 988 – 1988

N° 107 *( 98 pages – Prix : 50 Frs + Port : 5 Frs )* I – 1988

LE MESSAGER — VESTNIK c/o A. C. E. R.
91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, France.
(Compte Postal : «LE MESSAGER» – № 23 601 57 U - Paris)

## ПОДПИСКА НА 1988 год

фамилия : . . . . . .

адрес : . . . . . .

. . . . . .

. . . . . .

*Прошу прислать мне список старых номеров* "ВЕСТНИКА РХД" ☐

– *список номеров* "LE MESSAGER ORTHODOXE" ☐
*(на французском языке)*

**Прошу подписать меня на "ВЕСТНИК РХД" 1988:** ☐ (цена: фр. 240.- = *во Францию*)

с пересылкой обыкновенной почтой *(Sea Mail)* ☐ (цена: фр. фр. 270.- = *другие страны* Sea Mail)

воздушной почтой *(AIR MAIL)* ☐ (цена: фр. фр. 320 - = AIR MAIL )

Прилагаю чек в . . . . . .
(на имя «LE MESSAGER»)

дата: подпись:

# ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

# ВЕСТНИК

Издание
"Русского Студенческого Христианского Движения"

---

ПРЕДСТАВИТЕЛИ "ВЕСТНИКА"

В Америке — *East :*
Mr Dorman, 321 Varick St., Jersey City, N.J. 07302, USA.

— *West :*
Mrs Olga Hughes-Raevsky, P.O. Box 1207, Berkeley Ca 94701, USA.

В Канаде :
«Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal P.Q. H2L 2R7.

В Англии :
«Aid to the Russian Church», (Miss Ellis),
P.O. Box 200, BROMLEY, Kent, BR1 1QF.

---

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к русской православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.