

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

125

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 125

TRIMESTRIEL

II - 1978

LE MESSENGER

Périodique édité par l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная коллегия:

Франция: В. Аллой (зам. ред.), прот. Алексей Князев, И. В. Морозов.

Америка: Архиеп. Сильвестр, прот. Александр Шмеман, прот. Иоанн Мейендорф, прот. Кирилл Фотиев, О. Раевская.

Ответственный редактор: Н. А. Струве.

ВЕСТНИК Р. Х. Д

Условия подписки 5,— \$

с целью 10,— \$

цена от 7,— \$

чеки в \$

Подписанный

4001476

РУССКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Адрес редакции: Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier-de-Serres, 75015 Paris. France. Tél. 250-53-66.

LE MESSENGER

БИБЛИОТЕКА - ФОНД
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"
Н. РАДИЩЕВСКАЯ, 2
915-10-73

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

125

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2
4001476

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

СПОР О РОССИИ

125-ый номер «Вестника» носит необычный характер. Он состоит целиком (за исключением Гарвардской речи А. Солженицына) из самиздатского сборника, составленного в России бывшими участниками «ИЗ-ПОД ГЛЫБ», а также новыми их единомышленниками.

Напомним, что в 97-ом номере «Вестника» были помещены три статьи, в которых молодые и ретивые авторы подвергали поспешной и несколько самонадеянной критике общее историческое развитие России. Отчасти ответом на это выступление явился сборник «Из-под глыб», в котором строилась положительная концепция как прошлого, так и будущего России. Успех «Из-под глыб», книги переведенной на многие языки, вызвал отклик некоторых кругов в России и части недавней эмиграции, оформившийся в ряд сборников, защищавших социалистические начала и подвергавших русскую историю недружелюбной, а часто и недобросовестной критике. Для многих авторов социализм был лишь испорчен русским самодержавием, московской татарщиной. Мало замеченные на Западе, книги эти получили распространение в России, где любое неподцензурное слово воспринимается сегодня особенно остро. Реакцией на них и является самиздатский сборник, который предлагается вниманию наших читателей.

Вести спор о России можно лишь на должном историческом уровне. Видеть непосредственную преемственность между московским абсолютизмом и сталинской тиранией, упуская все многообразие русского исторического процесса, а также формообразующее значение социалистической догмы — непростительное упрощение и двойное искажение, как лица России, так и сути марксизма.

© Copyright Le Messenger. Paris 1978.

Но ввиду особого положения России между Востоком и Западом, ввиду частых разрывов в ее истории, «спор о России» всегда был и будет. Его вели Чаадаев и Пушкин, славянофилы и западники, он проходит через всю общественную мысль XIX века. А после рокового падения 1917 г. он возобновляется в эмиграции, и особо остро стоит теперь, когда началось выздоровление. Но спор должен быть «о России», а не против нее. Цель его — нахождение путей для будущего. И в итоге спор «о России» должен стать спором «за Россию».

Часть материалов сборника не уместилась в размеры «Вестника» и будет напечатана в ближайших выпусках журнала.

Богословие

ЕВХАРИСТИЯ — ОТКРЫТИЕ ТАЙНЫ ГОЛГОФЫ

Заметки об опыте евхаристической жизни*

1

«Когда я причащаюсь Святых Таин., тогда говорю тайно: «Господь во мне лично, Бог и человек, ипостасно, существенно, непреложно, очистительно, освятительно, победоотворно, обновительно, обожительно, чудотворительно (что я и ощущаю в себе)».

Вот что переживал в себе по причащении на литургии о. Иоанн Кронштадский. Он же считал, что «дело Божие, совершаемое литургиею, превосходит своим величием все дела Божии, совершаемые в мире, и само сотворение мира».

Что же это за дело? Это создание Церкви.

«Церковь указывается Тайнами, как сердцем указуются члены, как корнем дерева отрасли, и, как сказал Господь, как виноградною лозою — ветви; ибо здесь не одинаковость только имени и не сходство подобия, но тождество дела, т. к. Тайны суть Тело и Кровь Христа. Для Церкви Христовой они — истинная пища и питье, и, причащаясь их, она не превращает их в человеческое тело, как какую-нибудь пищу, но сама превращается в них, потому что лучшее пересиливает худшее...» (Николай Кавасила).

Вот определение Хомякова: «Церковь есть единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Наш Символ Веры начинается словом «Верую»: «Верую во Единого Бога Отца...» Этот же глагол относится и к остальным членам символа: «Верую во Единого Господа Иисуса Христа... верую в Духа Святаго Господа... верую во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь...» В Е Р У Ю. Хо-

* Религиозное оживление в России наших дней не содержало бы в себе элементов подлинно церковного возрождения, если бы не проявлялось и как обновление литургической жизни, потому что воцерковление человека не может быть иначе, как через Евхаристию, это, по словам автора Ареопагитик, «Таинство Таинств», пища и питье, которыми жива Церковь. Свидетельством этого духовного процесса и являются публикуемые ниже заметки молодого члена православной Церкви, желавшего остаться анонимным.

мяков пишет, что этим «Церковь показывает, что знание об ее существовании есть дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму... Вера не есть ли «обличение невидимых» (Евр., II, 1). Церковь же видимая не есть только видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать Таинств, живущие в обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд и Церковь только общество. Верующий хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом в таинствах, и молитве, и богоугодных делах. Поэтому он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий говорящий: «Господи, Господи», — действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову».

М. Новоселов пишет: «Итак, Церковь тайна и вместе — таинство; тайна для естественного ума, своими силами пытающегося проникнуть в существо Церкви. Таинство — для души, силою Божией приобщившейся вечной жизни, сокрытой в Церкви и составляющей существо ее».

2

Где же в Церкви сокрыта эта вечная жизнь?

В Чаше Христовой. Церковь открывается верующим в литургии. В литургии — наивысшее и наиболее полное и явное выражение сути христианства. Этот смысл выражается в любви. Литургия — духовный брак с Богом и людьми. Человеческий отклик на Божественную Любовь я вижу в словесном обрамлении Литургии, как мы знаем, менявшемся во времени. Каждое поколение находило свои слова и выражало ими в первую очередь свою любовь, а потом уже и вероучительные истины. Божественную же любовь я вижу в неизменности, верности самого Таинства страшной жертвы, преосуществления Даров и причащения ими верных.

О. Иоанн Кронштадский пишет: «Мы привыкли слишком «просто», **м а л о ж и з н е н н о** (выделено мною — докладчик) смотреть даже на это величайшее таинство». Вот оно, нужное слово! **М а л о ж и з н е н н о!** Не всем существом, а какой-то частичкой своей мы механически повторяем зазубренные слова и совершаем заученные действия. Мы по бумажке признаемся в любви, чужими словами. Холодным сердцем, спящим умом, равнодушно. Когда мы символически осознаем каждое действие, под-

вергаем анализу каждое слово, каждое движение, множество частностей закрывает от нас единую суть Евхаристии.

Перед обращением к сути ее, перед попыткой осознания чуда, большего, чем сотворение мира, я хочу напомнить вам слова митрополита Макария (Булгакова), который полагает, что «усилия желающих постичь сие могут быть следствием только безумия и нечестия».

Поэтому с особым благочестием, смирением, предельным трезвением, испросив у Бога духа силы, любви и целомудрия, направим наше сердечное око на то, что Сам Господь открывает нам в этом страшном Таинстве.

3

Что же такое Евхаристия, Литургия, Тайная Вечера? Это — открытие тайны Голгофы. Через соединение с Богом, в Святах Тайнах мне в сопереживании открывается Тайна Христа Распятого, возлюбившего меня, предавшего Себя за меня и воскресшего в третий день.

Перед Своими Страстями, в последнюю встречу с учениками, Господь соединил их с Собою в Одно Тело, чтобы они с Ним были распяты, умерли и воскресли, чтобы они исполнили то, что Он повелел некоему человеку, полюбив его и открыв ему высоту любви.

Евангелист Марк повествует нам о некоем человеке, который спросил Христа о пути к вечной жизни (Мк., 10, 17-27). Иисус ответил ему: «Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать твою» (Мк., 10, 19). Это ветхозаветные заповеди, большинство из них с частицей «не». **Первая ступень любви.** Не делать зла, не делать другим того, чего не хочешь себе. Когда же Иисус узнал, что этот человек сохранил все это от юности своей, тогда, «взглянув на него, полюбил его» (Мк., 10, 21) и открыл ему любовь большую, **вторую ступень любви:** «Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах» (Мк., 10, 21). Это любовь, раздающая любимым все, что имеет. Христос показывает наивысший пример этой любви на Тайной Вечере, на Кресте, на Литургии, когда самое Свое Пречистое Тело раздает нам, нищим. В Новом Завете слова «плоть» и «тело» иногда употребляются синонимически, но слово «тело» включает в себя представление о цельной и неделимой индивидуальности человека. Вспомним ощущения о. Иоанна Кронштадского по при-

чашении: «Господь во мне лично, Бог и человек, ипостасно, (...), обожительно»... Итак, это не просто плоть совершенного человека, Нового Адама, Это Сам Бог, Христос, раздает нам Самого Себя на всех планах Своего бытия. На Тайной Вечери, открыв Тайну Своей Жертвы, предвозвестив Ее, предварив в преломлении хлеба — на Кресте Он исполняет ее и оставляет нам Свое Тело — Церковь по Вознесении.

Продолжим рассмотрение евангельского отрывка. Далее Христос говорит тому человеку: «...и приходи, последуй за Мной, взяв крест» (Мк., 10,21). Куда? На Голгофу. Здесь **третья ступень любви**. Высшая. Страдательная. Отдав все, что еще можно сделать для любимых? Вынести их нелюбовь, их ненависть и не потерять своей любви. Это гораздо труднее, чем деятельность во имя любви. Между второй и третьей ступенью — пропасть. Бездействовать на кресте с распятыми руками, страдать, быть мучимым и любить распявших — н е в о з м о ж н о. Это — последнее испытание любви. Любовь к убивающим, молитвы за мучителей. Любовь даже когда «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк., 15,34). Это — Любовь в аду. Что может быть выше этого? Сильнее этого? Это — вершина и основа, альфа и омега любви. «Приходи, последуй за Мною, взяв крест» (Мк., 10,21). Человек тот, «смутившись от сего слова, отошел с печалью, потому что у него было большое имение» (Мк., 10,22).

Предположим, что мы сумеем раздать свои небольшие имения, но сможем ли мы подняться на третью ступень, взойти на крест? Нет, конечно же, нет! И на вопрос учеников: «Кто же может спастись?» (Мк., 10,26) Иисус отвечает: «Человекам это невозможно...» (Мк., 10,27) — и падает сердце, и ужас охватывает все существо — а Христос продолжает: «...но не Богу, ибо все возможно Богу» (Мк., 10,27), и невозможное для человека становится возможным в соединении с Богом.

Литургия — соединение со Христом для сораспятия с Ним. Сначала соединение с Ним, теснейшее, любовное соединение с Ним в одно тело, а затем сораспятие и путь к Отцу.

4

Как есть одно-единственное крещение, которое переживаете и осознаете потом всю жизнь, так есть и одна-единственная Литургия и одно-единственное причастие, которое осознается и переживается на каждой литургии. Как часто надо причащаться?

Один раз и навсегда, непрестанно и постоянно. Тейяр де Шарден пишет: «Энное причастие не следует оторванно и само по себе за всем энным числом предыдущих причастий, к которым мы приходим на протяжении нашей жизни; оно органически соединяется с ним в единое духовное движение, проходящее сквозь всю нашу жизнь. Все причастия за всю нашу жизнь есть не что иное, как последовательные мгновения или эпизоды единственного причастия... Но это еще не все. То, что верно для меня, верно и для всех других христиан в прошлом и будущем; и к тому же все эти христиане, мы знаем это разумом и верой, составляют в человечестве и в Боге одно целое, органически связанное в общей сверх-жизни. Следовательно, если все мои собственные причастия образуют одно большое причастие, то все причастия всех людей, всех времен, взятые вместе, тоже образуют в сумме одно, еще более огромное причастие, совершающееся на протяжении истории человечества. А это означает, что Евхаристия, рассматриваемая в своем общем действии, есть не что иное, как выражение и проявление Божественной объединяющей силы, прилагаемой к каждому духовному атому Вселенной в отдельности». («Введение в христианство», гл. 7, Евхаристия).

5

Не столь важна форма совершения таинства, сколь важно переживание его духовной реальности с несомненной верой в чистоте сердца.

Словесное оформление менялось в истории. Мы знаем служивших литургию молча, в одиночестве; знаем людей воистину причащавшихся во сне; знаем о служении в тюрьме Латинской Америки без вина и без хлеба; знаем о Преосуществлении хлеба в руках неверующих, когда они в насмешку причащали жаждущих единения с Богом; знаем, что Святой Дух прелагал хлеб на груди мучеников в древнем Риме и прелагает «чернушку» в Тело Сына и настой из изюма в Кровь Его на груди мучеников в современных концлагерях.

Таинство превышает всякую видимую форму, всякое записанное чинопоследование. «Таинство... есть не мир, от мира отделенное, обособленное, из мира изъятое, миру странное, миру трансцендентное» (П. Флоренский. Богословское наследие. Богословские труды № 17, стр. 148).

Корни Таинства в тишине вечности, его пора на престоле херувимов, и истинные его участники покидают видимый калейдоскоп мира, «а что ныне живут во плоти, то живут верою в Сына Божия» (Гал. 2,20). Если мы принадлежим к ним, то к нам обращены слова ап. Павла: «вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол., 3,3). И эта ж и з н ь является единственно верным чинопоследованием литургии. Как прекрасно говорит о такой жизни митрополит Антоний (Блюм): «мы должны быть готовы разделить всю судьбу Иисуса. ...Ибо мы, ветви, настолько едины с Ним, Лозой, так тесно, так полно с Ним соединены, что Он может сказать нам, как сказал Он сим ученикам после воскресения: «Как Отец Мой послал Меня, так и Я посылаю вас...» Иисус хочет сказать этим: «Сойдите, если нужно, в самые мрачные задворки ада, как Я сошел; с теми, которые были узниками смерти. Я сошел в долину смерти; так же идите и вы в этот человеческий ад... Для многих в наши дни ад — это старческие дома, психиатрические больницы, тюремные камеры, колючая проволока вокруг лагерей... Идите в самые глубины беспросветности, одиночества и отчаяния, страха и мучений совести, горечи и ненависти.

Сойдите в этот ад и оставайтесь там, живые, как Я это сделал, живые т о й жизнью, которой никто у вас не может отнять. Дайте мертвым возможность приобщиться этой жизни, разделить ее. Раскройтесь, чтобы мир божественный излился на вас, тот мир, которого мир не может дать, но не может и отнять, потому что он — Божий. Светитесь радостью, которой не одолеть аду, ни мучению».

6

Я живу не так. Ужас моей жизни в том, что я — мучитель Христа. Я распял Бога. И причащаясь — я причащаюсь не навсегда, а значит, недостойно. Ибо не живу этим все время, а значит, изгоняю Его, отвергаю Его любовь. «Когда мы недостойно приобщаемся Тайн (Христовых), мы погибаем наравне с христоубийцами» (Св. Иоанн Златоуст. «Творения», т. 8, стр. 314). Я должен осознать это. Для меня важнее помнить на литургии об этом больше, чем об обожении. Я должен осознать это, но не отчаиваться и не впадать в уныние. Ибо за меня, своего мучителя, молится Христос на Кресте: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лука, 23,34). Я внушал себе раньше, что иду в храм на брачный пир, на второе пришествие, а приходил туда распинать Бога.

Что же теперь, когда я осознаю свои действия? Знаю ли я теперь, что делаю, или нет, до сих пор — нет?! Страшно! Не хочется думать об этом! Но как же завтра я пойду на Литургию? Для того, чтобы распинать Христа? Что же мне делать? Отказаться от этого служения? Нет, надо отказаться от себя.

Надо отвергнуть богоубийцу — ложное «я», одержимое адскими безликими силами, возникшее в результате неисчислимого множества моих грехов. Вслед за персидским мистиком ад-Галладжем я молюсь:

«Между мной и Тобой стоит «это-я», которое меня мучает. О, устрани Твоим «это-Я» мое «это-я» — преграду между Тобой и мною».

На завтрашней литургии настанет время Суда: моего разделения и смерти моего ложного «я». И смерть эта должна наступать на каждой литургии, т. к. каждая литургия — первая и последняя, в Вечности совершаемая, единственная.

7

Как смерть наступает на каждой Литургии, так на каждой Литургии наступает и воскресение.

Один мой друг, не знавший о Боге, очень тяжело переживал возможность смерти близких людей и решил найти вечную субстанцию, и из нее повторять умерших, как бы воскрешать. Я ему говорил: «Что ж, если я умру, буду распялен разложением и смертью, а вместо меня создадут нового меня, но такого же, как раньше — это будет бессмертие?» Он отвечал: «Если точно такого же, то да, но только если точно такого же». И мне, тогда тоже не знавшему о Боге, стало тоскливо и страшно. Для моего друга и для всех я буду тот же я. Но для себя-то я больше ничем не буду никогда. Даже если допустить идею о такой тождественности, будет разрыв, тоскливый обрыв жизни — смерть.

Теперь я знаю, что литургия дает мне непрерываемость сознательного существования, воскресение до смерти. Я понимаю это, но не чувствую, не живу этим. Литургия — это и открытие тайны Воскресения. Для меня эта тайна пока недоступна. Я с удивлением слышу слова, которыми преподобный Серафим Саровский встречал к нему приходящих: «Радость моя, Христос Воскресе!» Эти слова радуют и волнуют меня, но я не могу их повторять. Они до сих пор как бы вне меня.

Хочу закончить свои заметки словами о. Иоанна Кронштадского: «Приходится видеть иногда, как высоко-высоко летят дикие привольные птицы с охладившего севера на теплый цветущий юг... Быстро летят... Стройным треугольником. И как-то с силою, точно зовущие за собою, кричат... А на земле домашние сородичи стоят, ожиревшие, лениво поглядывая вверх, но уже разбуженные знакомыми, родными звуками... И вдруг в них просыпается забытая воля к свободе, любовь к полету, и они начинают бить крыльями, пытаясь даже лететь за теми... Пробуют подняться. И тоже закричат громко... Но скоро опустятся, впрочем: сил еще нет... А лететь могли бы. Вольные птицы были уже далеко. И издали едва слышался зовущий, победный клич их.

Согрейся в сердце... Потянись к этому... Попробуй... Потрудись!

В крайнем случае, хоть пожелай парить высоко, как орел, быть дальновидным, сильным, быстродвижимым».

ИЗ «СЛОВ О ЦАРСТВЕ НЕБЕСНОМ»

*Дабы общение веры твоей оказалось деятельным в познании всякого у вас добра во Христе Иисусе (стих 6).
...чтобы доброе дело твое было не вынуждено, а добровольно (стих 14).*

Послание апостола Павла к Филимону.

СЛОВО ДЕВЯТОЕ

С пришествием Христа на землю, с Его воплощением, крестной смертью и воскресением Царство Божие уже открылось, оно еще не наступило во всей своей силе, когда окончательно упразднится смерть и наступит везде и всюду блаженство, но оно уже есть — внутри нас.

Но как мы воспринимаем его?

Не по-прежнему ли оно для нас, как притча, когда Христос проповедовал, еще не являя миру воскресения?

Притча — иносказание. Каким-то иносказанием кажется для нас Царство Небесное. Иносказанием, отвлеченным чем-то, а не той единственной реальностью, которой мы только можем жить.

Мы за реальность часто принимаем то, что не имеет в себе никакой реальности. Ну вот, например, блага земные. Побольше, каким бы то ни было путем, но побольше благ земных. Но даже если нам удастся их собрать, это не будет реальностью, а только той жадной фантастикой, в которой истаивает кашей над своим золотом. Он думает, что, собрав богатство, он разрешит все проблемы, а в самом деле он только чахнет, прозябает в своей реальности. Так мы все прозябаем в своей реальности, гоняся за земной обеспеченностью и не зная, как единственную реальность — Царство Небесное. А Царство Небесное в самом деле реальность, даже и тогда, когда мы ничего земного не имеем. С Царством Божиим внутри мы можем жить в любых условиях, побеждать любые трудности, и быть всегда радостными.

К сожалению, при нашей духовной неразвитости, даже имея веру, мы о Царстве Божием слышим, как о какой-то притче, о каком-то иносказании.

Ну вот давайте себе представим. Царство Небесное — это наша цель жизни и ради нее мы должны пожертвовать всем, всей

земной реальностью, не так, чтоб вообще от нее отказаться, а так, как будто бы ее не существовало, она бы для нас была постольку-поскольку... Но мы этого сделать не можем, и поэтому Царство Небесное — притча для нас, а реальность — то, чем мы живем сегодня в нашей земной действительности.

Попробуем проникнуть сквозь каменную стену притчи и понять ее истолкование. Не так, чтоб понимать только умом, а так, чтоб все существо наше отозвалось на нее, и понимание наше было бы то, что жизнь, слово и дело. Да будет так и стало так. Как в Боге — слово не расходится с делом — да будет! — и стало.

Нам предстоит сегодня вникнуть в смысл притч: брачного пира и десяти дев. Но прежде несколько слов о сегодняшнем Евангелии, которое мы слышали за Литургией. Ев. от Лк., 8 гл., стихи 41-56.

В этом Евангелии рассказывается, как человек по имени Иаир, начальник синагоги, падши к ногам Христа, просил Его войти в дом к нему и исцелить его двенадцатилетнюю дочь, которая была при смерти. В это время Христа теснил народ, и женщина, страдавшая кровотечением двенадцать лет (обратим внимание — там двенадцать лет от роду, здесь — 12 лет страдает кровотечением), которая издержавши на врачей все имение, ни одним не могла быть вылечена, а тут, подойдя сзади, коснулась края одежды Христа и тотчас течение крови у ней остановилось. Еще как следует не произнесена просьба об исцелении, а исцеление происходит, пусть не у того, кто обращается с просьбой, а кто касается. Не есть ли в этом какой-то великий смысл? Просьба — это словесное выражение, плод ума, когда умом хотят разобраться во всем, а касание — не просто осознание умом, а потому что болит, кровь идет, истощаются человеческие силы. Ум может еще где-то бродить, а чувства уже тянутся ко Христу, припадают к краю одежды Его и получают исцеление. Иначе сказать: пьют святую воду, причащаются, хотя ум еще сопротивляется, что это, мол, за колдовские знаки и т. д. Святая вода и чаша Христова, только касание к ней — не есть ли это одежда Христова? Все, что во Христе — все спасительно: и слова Евангелия, и храм, и водосвятные молебны, и таинства исповеди и причастия — во всем этом Христос. И иконы тоже. Мы очень много знаем чудотворных икон, когда от них получали исцеление. Умом мы еще этого не сознаем, а сердцем чувствуем, потому что истекаем кровью, все болит в нас от опустошающего нас безбожия.

Кто прикоснулся ко Мне? — слышится голос Христа.

Да, этот голос не когда-то слышался, а вот слышится сейчас, он разносится в нашем храме: кто прикоснулся ко Христу?

Кто, зашедши в храм, может быть, желая разобраться умом: как в XX-м веке то, что должно было быть сдано в архив, существует и притягивает больше, чем всякие театры, наука...

Кто прикоснулся ко Христу?

Ну вот, кто прикоснулся, кто скажет?

Мы можем оглянуться по сторонам и сказать так, как сказал Петр — будущий апостол: «Народ окружает Тебя и теснит», — вот полон храм народа. На антирелигиозные лекции загоняют, вывешивают рекламы и мало кто идет, реденько, жиденько, а в последнее время даже с иронией, с добродушной насмешкой, а сюда в храм теснятся, а на великие праздники даже не могут и вместиться.

Так кто же все-таки прикоснулся?

На наш неудовлетворительный ответ Христос говорит:

— Прикоснулся ко Мне некто, ибо я чувствовал силу, исходшую из Меня.

Кто этот некто сегодня в нашем храме? У кого перевернулось сознание и сами слезы просятся из глаз?

Сила Божия всегда совершается, как бы не издевались и не глумились над святыней, одеждами Христовыми. И сила Божия не оскудевает, она совершается и в наши дни.

В нашем храме по скромности или по другой причине не хотят открыть, что совершил над ними Бог, а многое и в наши дни чудесное совершил Бог. Ну вот, например, тот, с бородой, но еще юнец, его родители-безбожники грозятся посадить в сумасшедший дом, а он вопреки всему верует и идет в храм — это к нему изошла сила Божия, но он об этом не говорит, пусть, это его дело. А вот женщина, видя, как сказано в Евангелии, что не утаила, с трепетом подошла и, падши пред Ним, объявила Ему пред всем народом, подчеркнем — пред всем народом! — ибо о деле Божьем нельзя умалчивать. И Христос сказал ей:

— Ободришь, дочь. Вера твоя спасла тебя, иди с миром.

Христос похвалил веру кровоточивой и отпустил с миром, а что же случилось с той просьбой, с которой обращается начальник, с его умной просьбой? А и она не осталась без ответа. Читаем по Евангелию:

«Когда Он (Христос) еще говорил это, приходит некто из дома начальника синагоги и говорит ему: дочь твоя умерла, не утруждай Учителя».

Кто этот некто из дома? Может быть, это безбожный пропагандист из отдела агитации и пропаганды говорит:

— К кому ты обращаешься? Неужели ты всерьез думаешь, что Христос, мол, мифическая личность, больше может, чем наша всеильная медицина и наука?

Они, отвергая Христа, хвалятся медициной и наукой, а если серьезно разобраться, то медицина очень многого не может. Ну вот, не знает еще радикальных средств против рака, да и средства уже испытанные, допустим, от кровотечения, не всегда помогают. Мне рассказывала одна женщина, она еще и сейчас жива, как ее не могла вылечить от кровотечения медицина. И операции делали, а кровь все точится и точится, уже ослабела окончательно, назначили и еще на одну операцию, и тут до ее сознания дошло — нужно коснуться Христа. Приходит в храм, силы совсем истощились. Уже причащали народ, а она еще не исповедовалась. Перекрестилась и дерзнула идти к Чаше. И вот, — это она мне сама рассказывала со слезами, — только приняла святое Причастие, чувствую, говорит, что-то необыкновенное произошло во всем моем теле...

— Кто прикоснулся ко Мне?

Та женщина всем рассказывает, что это она, обессиленная, прикоснулась ко Христу. И когда уже пошла на операцию, как назначили врачи, операцию уже не надо было делать, она оказалась здоровой...

Но мы и в это не верим, все продолжаем считать Христа мифом, сказкой, притчей, иносказанием, только не единственной реальностью. Ум наш оземлянился, оматериализовался, бродит по земле на четвереньках, перебит позвоночник у нашего ума, потому не знает он Бога.

Но Иисус, как сказано в Евангелии, услышав это, сказал ему, начальнику:

— Не бойся, только веруй, и спасена будет (дочь).

Кровоточивой, человеку чувств, души, сердца, сказал:

— Ободришь, дочь.

Ободритесь, женщины, и не бойтесь, когда над вашей верой смеются заблудшие мужья. Сейчас нередко можно услышать: ну кто, мол, в храм ходит, посмотрите, там одни женщины. Да, слава Богу, что женщины наполняют храмы, истекая своей кровью по обезумевшим мужьям. Им Христос говорит:

— Не обращайтесь внимания на эти глупые насмешки, вспомните хотя бы то, что смеется всегда последний. Они, считающие

себя первыми, глядь, как раз останутся последними. А вы ободритесь. Вера ваша спасет вас, и спасет их. Будьте мирны, спокойны, не раздражайтесь, не волнуйтесь, идите с миром.

А обращающимся с просьбой, людям ума, Христос говорит:

— Не бойся!

Излишние страхи по отношению ко Христу нашептывали тебе «умники»; не бойся, только веруй и будешь спасен. И будут спасены твои дети, которых с детских, школьных лет развращают безбожием.

Ободришь, дочь!

Не бойся, только веруй!

Ободришь, не бойся! Во всем должна быть вера, тогда и медицина будет делать свое дело, и наука. А то ведь медицина делает и так. Приходит на прием верующий человек, замечают на нем крестик, и тут же — к психиатру! А не нужен ли настоящий психиатр таким врачам, у которых нездоровая реакция на крестик? Кто в данном случае больной? Мы, веруя в Христа, обращаемся и к медицине, зная, что если и врачи исцелят — это опять-таки Божие, а они, хотящие себя поставить на место Бога, не могут остановить течения крови.

Кровь всюду льется: и в пьяных драках, и при делании абортов, и при всяких нападениях. А некоторые врачи сами советуют делать аборт. Аборт, мол, это ничего, а там ведь человек хотел родиться на свет! Человека убивают! Вот оно что значит без веры, без Бога, с одним голым холодным рассудком безбожия.

Ободришь, дочь! Веруй, муж, вопреки всяким «умным» выкладкам. Двенадцатилетняя дочь при смерти. Люди ума, обратим на это внимание. Наши дети с 12-ти лет уже при духовной смерти. Посмотрите на юного подростка, которого пичкают безбожием: и в семье так называемые умные родители, и в школе так называемые умные учителя, хотя в последнее время по принуждению — им понятен становится обман безбожия. Посмотрите на подростка, ведь это уже оформившийся преступник, который сам умер и другим принесет смерть. А те еще — некто из дома, некто из отдела агитации и пропаганды, трубят нам: обойдемся без Бога. Нет, без Бога не обойдемся. Сами мы уже от склеротического безбожия не можем отделаться, так подумаем немного о детях. Мы отживаем свое, а детям нужно жить. А чем жить? Этим утробным звериным криком: нет Бога? Или взмолимся: атеизм, спаси нас? Этим жить нельзя.

Ободришь, дочь! Только веруй, сын!

Трагическое время мы переживаем. Смерть наступает не только для человека, а для всей природы. Неужели все должно кончиться всеистребляющей смертью?

Нет, не так! Ободришь, дочь! Только веруй! Вера в Иисуса Христа нас спасет. Христос победил смерть Своей крестной смертью. Есть бессмертие, есть Царство Небесное, где разрешаются все наши самые неразрешимые проблемы.

Обратимся теперь к притчам, о которых мы сказали вначале, к этому иносказанию о Царстве Небесном.

Вот притча о брачном пире. Мф. 22, 1-14. Царство Небесное подобно человеку-царю, который сделал брачный пир для сына своего, и послал рабов звать званых на брачный пир. Но званые отказались, не пришли.

Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: «вот я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и все готово, приходите на брачный пир. Но как и первые, они отказались. Как замечается в Евангелии: пренебрегши, пошли, кто на поле свое, а кто на торговлю свою. Суета, грызня из-за благ земных. Торговля, когда можно обмануть и легко сделать наживу, дороже Царства Небесного. Но это еще ничего, когда трудятся на полях, да торгуют в магазинах, а хуже вот, как сказано в Евангелии: «прочие же, схвативши рабов, оскорбили и убили их». Гонят и убивают проповедующих Христа, проповедующих Царство Небесное.

Услышав об этом, царь разгневался и истребил убийц оных. Бог все видит, рано или поздно каждый получит по делам своим. Пусть не думают, что будет все безнаказанно.

И не уйдешь ты от суда мирского, как не уйдешь от Божьего суда, — как говорят поэты, просвещенные светом Христовым.

И Бог все-таки не оставляет мира. Как говорится дальше в Евангелии: «Тогда говорит рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны. Итак, пойдите на распутие и всех, кого найдете, зовите на брачный пир».

Званые недостойны... Те, которые все имели: храмы, религиозное искусство, богословие, духовные школы — только бы веровать! — не хотели идти ко Христу, а вот их дети — у кого все отобрали, всего лишили, негде достать Евангелие, из всех закоулков тянутся ко Христу. Чем бы им ни угрожали, как бы ни препятствовали, а тянутся ко Христу. Хотят наполнить брачный пир.

Конечно, трудно нам, обретшим веру, но с грузом развращенности наших предков, быть по-настоящему достойными.

Перед нашим взором должна стоять такая картина. Вот наполнился брачный пир, входит царь, видит, что одежды у всех достойные, но вот кто-то без борьбы со своим грехом и страстями решился прийти на брачный пир. Его замечает царь, подходит к нему и говорит:

— Друг! Как ты вошел сюда не в брачной одежде?

Одной веры мало. Надо веровать и делать добрые дела. Вера без добрых дел мертва, добрые дела — это наши одежды, в которых мы должны войти на брачный пир.

И еще говорится в Евангелии: «Всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь». У некоторых современно уверовавших есть тенденция облегченной веры — только, мол, веруй, а делать добрые дела не обязательно. Это самообольщение. Дерево, не приносящее доброго плода, срубают.

Теперь притча о десяти девах. Мф. 25, 1-12.

Царство Небесное подобно десяти девам, которые взявши светильники свои, вышли навстречу Жениху. Из них было пять мудрых и пять неразумных. Неразумные, взявши светильники свои, не взяли с собой елея. Мудрые же со светильниками своими взяли елея в сосудах своих. И как Жених замедлил, то задремали все и уснули.

Нам кажется замедлил, а Жених придет в свое время. Вот сколько уже времени прошло с того дня, когда Христос сказал: близ есть Царство Небесное. А эта близь — уже две тысячи лет, и некоторые думают, что Христос медлит с пришествием Своим, а Он не медлит и долготерпит, и придет в Свое время. Не надо дремать и спать, нужно бодрствовать. Всегда бодрствуйте, ибо враг ходит, рыкая, ища кого бы проглотить.

В полночь раздался голос: Жених идет, выходите навстречу Ему. Вот представим себе, что сейчас раздастся голос: Второе пришествие Христово! — с чем мы явимся на брачный пир Господень?

А не будем в брачной одежде, нас попросят оттуда. Ничто скверное и нечистое не войдет в Царство Небесное, иначе Царство Небесное не будет Царством Небесным. А тем смехотворным раем, который могут строить и преступники.

Начнется метание: дайте нам елея.

Нет, чужими делами в Царство Божие не пойдешь. Каждый должен иметь свои. Добро не коллективно, а индивидуально.

«Чтобы не случилось недостатка и у нас, и у вас, пойдите лучше к продающим и купите себе»...

Но, как говорится, перед смертью не надышишься, и при пришествии Христа не успеешь сделать добрые дела, их уже нужно иметь.

«Когда же пошли они покупать, пришел Жених и готовые вошли с Ним на брачный пир, и двери затворились». Так сказано в Евангелии. Бывает момент, когда поздно может быть. Вот об этом нам нужно подумать.

А чтоб не случилось поздно, мы должны притчи понять так, чтоб не только их уметь истолковывать, а суметь осуществить в жизни, применить к себе.

Задание на следующий раз какое? А вот какое.

Каждый из нас должен стать тем рабом, который ходит и зовет всех на брачный пир, в Царство Небесное. Тот великим наречется в Царстве Небесном, кто научит и исполнит.

И вопрос: Хорошо ли горят наши светильники веры? Может, масла не хватает? Может, кто-то пытается погасить их?

Светильники должны гореть, нужно масло подливать почаще, очищать фитиль от нагара.

Светильники не прячут под сосуд, а на сосуд — да светят всем в доме. Значит — не только гореть, но еще и светить. Светить так, чтоб обличать дельцов темных дел и освещать путь заблудившимся.

Светильник горит! — какое это счастье для нас и для других. Вот ночь кругом. Преступление, безбожие, малодушие, отчаяние, а из окна светится огонек, его видят люди и идут на этот огонек.

О как важно, чтобы горел этот огонек веры, потому что много блуждающих, много несчастных.

Мы теперь верить должны не только за себя, но и за других. Огонек горит, кто-то найдет дорогу, кто-то придет в дом Божий, кого-то непогасшая свеча веры приведет в Царство Небесное.

Светильники должны гореть, о масле для светильников мы должны заботиться, в Царство Небесное без брачной одежды пройти нельзя. И что бы ни было, как бы ни было — дети, умирающие ли, истекающие ли кровью, женщины — мы должны верить. Вера, только вера в Господа нашего Иисуса Христа, Царя Славы, Жениха нашей души может нас спасти.

СЛОВО ДЕСЯТОЕ

Какой тебе еще нужен ад, вот он ад, на земле. Может ли быть, что еще худшее? — так заявляют некоторые люди, глядя на жизнь.

Ад — на земле, и другого ада — не будет.

И дай Бог, чтоб вообще никакого ада не было, христианство все направляет к тому, чтоб ада не было. Однако, ад по нашему хотенью просто не исчезнет, и ад земной — это еще не ад, это слабое напоминанье ада.

Какими бы ни были наши физические страдания — это еще не ад. Бросить в раскаленную печь, поджарить на сковородке, как иногда образно выражают понятие ада — ничто по сравнению с невидимым огнем. Ад тот, который мы не видим, но который постоянно носим с собой. О, если б можно было сбежать от невидимого ада в этот видимый — это было бы счастье. Сгореть в любом огне — это может быть даже освобождением от ада.

Ад — это угрызения совести. Страшнее нет мук совести, выражается один современный писатель, пописывая даже антирелигиозные вещички. Он своим умом пришел к такому понятию, что нет страшнее мук, чем муки своей совести. Куда бы ни захотел, куда бы ни бежал, а от мук совести не скрыться. Слабые духом кончают с собой, думая скрыться от мук совести. Но совесть — это духовное, а не материальное понятие, и пистолетом ее не застрелишь. И веревкой не задушить!

Отчего бывают муки совести? Да оттого, что живем не по совести! Грешим, прелюбодействуем, обманываем, наживаемся за чужой счет, топим друг друга и думаем, что уйдем от ответственности. Но неподкупный судия с нами, мы его носим с собой, он все видит, что мы делаем. Какое-то время он будет молчать, а потом заговорит. Заговорит неподкупным голосом. Его ни опровергнуть, пред ним ни оправдаться нельзя.

Некоторые думают, что муки совести — это временное явление: поупрекает какое-то время и перестанет. Но это не временное явление и совесть, как говорят в народе, голос Божий. Суд совести переходит в суд Божий.

Писатель, о котором я сегодня упоминал, в своей повести «Чрезвычайное происшествие» приводит такой факт.

Был один очень умный сын у неграмотной матери. Он думал, что он очень много знает, и что пред ним — неграмотная старуха. Старуха веровала в Бога. Вот он все знает, никакого, мол, Бога нет, мы, мол, сами делатели и сами судьи. Он ездил по деревням, занимался антирелигиозной пропагандой, закрывал и разорял храмы. Мать пыталась усюветить его, чтоб он как-то уважал святыню других, это же святыня и его матери. Но может ли шибко грамотный послушать неграмотную мать, которая растила его, болела им и образование дала ему.

— Ничего, мол, ты, мать, не знаешь. Вот разорим все храмы и посмотрим, какую жизнь построим...

Ей это было непонятно, какую можно жизнь построить, осмеив и растоптав святыню, разорив народное достояние. Построить можно только ад. Но она ему этих простых вещей не могла доказать своим слабым умом. Тогда у матери нашлось другое доказательство, которое гораздо сильнее. Она собрала вещички, собрала себе дорожную котомку и пошла в Киев отмаливать грехи своего «умного» сына. Хотя в Киеве в то время, наверное, закрыли Лавру. Приходит он домой после бурного дня по разорению храмов и видит — матери нет. Что-то тревожно забилося сердце, он туда, сюда — матери нет. Стал спрашивать — не знают. Но все-таки кто-то сказал, что пошла замаливать его грехи. Замаливать грехи? — вдруг встал он пред этим словом. Какие грехи? — ему это непонятно было, хотя сердце уже стало подсказывать, что это за грехи. Матери нет день, второй, третий, неделя проходит — нет. Нахлынули воспоминания, как растила его, не досыпая ночей, а теперь вот заботится о его грехах. Замаливать грехи... Вот беда в чем — грехи. Пока еще как следует не осознает, что это такое, но сердце уже говорит: иди искать мать, ведь родная тебе, еще где-нибудь умрет. Остыл у него пыл к разорению храмов, как-никак за этим стоит его родная мать. О, если б все эти умно-глупые разрушители храмов хоть раз вспомнили, что за этим стоит. Какой непомерный труд наших предков, какие их лучшие чувства. Какие слезы родных, матерей...

Приезжает в Киев. Смотрит на дело своих рук... Хотя он там не разорял, но он понял, что к разорению Киевской Лавры и он приложил свою руку. А это наша история, отсюда культура пошла, отсюда была наша внутренняя сила, и мы тогда так безжалостно к себе не относились, до дьявольского самозабвения не пили. Нигде не видит матери. Закрыто все. Где здесь бедная старуха будет молиться? А сердце беспокоит — надо искать,

ведь родная. Стал спрашивать у богомольных старушек, не видели ли они ее? Такая вот она и такая... Какая-то старушка сказала: да вот здесь какая-то ходила с котомкой у развалин, да, говорят, умерла уже.

Умерла? Впервые, наверное, почувствовал сын, что есть смерть, а в ослеплении своем, наверно, думал, что не коснется она... Умерла, неужели мама умерла? Обошел какой-то холмик, и сама рука, наверное, сложилась в крестное знамение. И вот тут начала сосать его сердце совесть, начался ад. Чем победить ад? Может, неосознанно, но встал такой вопрос. Чем победить ад? Делая адское дело, сын понял, понял теперь, что на самом деле есть ад и его нужно победить. Писатель тот, из повести которого в своем пересказе я привожу пример, не старался разрешить этот вопрос, даже поставить его, он своим эвклидовским умом пытается отыскать социальные корни веры, чтоб лучше с ней бороться. Написал он и другую повесть «Апостольская командировка», где до смешного разрешает свой социальный вопрос — уверовавшего интеллигента переубеждает председатель колхоза. Да где он увидел, чтоб по-настоящему уверовавшего интеллигента переубедил председатель колхоза? И он, начавший верить, вдруг возвратился обратно? А кто сидит в лагерях, а кто томится в сумасшедших домах — там интеллигенты, уверовавшие в Бога! Вот об этом бы задуматься. Ад на земле сейчас! — и рано или поздно задумаются эти люди, смеющиеся над народной святыней, задумаются над этим, а пока они пируют, как говорится в сегодняшнем Евангелии.

У одного богатого человека был хороший урожай в поле. И он рассуждал сам с собою: что мне делать? Некуда мне собрать плодов своих. И сказал: вот что сделаю. Сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все доброе мое. И скажу душе моей: душа, много добра лежит у тебя на многие годы. Покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя, кому же достанется то, что ты заготовил?

В сию ночь душу возьмут, смерть подстерегает нас на каждом шагу? — вот вопрос в чем, а не в том, чтоб сломать житницы и построить новые. Впрочем, мы, современные люди, даже и так рассуждать не можем. Ибо ломать-то мы научились, а строить пока нет, а пьем за счет горя народного. Но душу все-таки возьмут! — безумный, об этом нужно задуматься.

В другой современной повести «Спасите наши души» писатель, хоть и не настолько талантливый, как первый, описывает

такой случай. Отец и сын, подсмеиваясь над верующей женой и матерью, уехали гулять на лодке. А там катались и ребяташки. И вдруг лодка ребяташек опрокинулась. Отец не все еще растерял доброе из своей души, кинулся на помощь, а тут и другие нагрянули. Ребяташек-то спасли, а отец попал под мотор лодки, только кровь осталась на воде.

Вот был человек и нет его, это подействовало на сына. Куда исчез отец? Стал метаться, задумываться, не спать по ночам. Задаст вопрос своей тете: — В чем смысл жизни? — А в том, чтоб жить по-геройски, — отвечает тетя. — Твой отец жил как герой и умер как герой. И, как подчеркивает хотя и атеистически настроенный автор, что все это из книги, по-книжному рассуждают. Для кого-то это утешенье, но не для этого горюющего сына. Где человек? Неужели он жил и делал для того, чтоб случайно погибнуть под мотором лодки? Неужели наши геройские добрые дела — одна случайность? Для кого и для чего это? Для чего мы родились, почему так бессмысленно умираем?

Безумный, в сию ночь безбожия душу твою возьмут. О, как страшна эта ночь безбожия! Как страшно с неуспокоенной совестью уходить туда! Сказать, что там ничего нет — проще простого, а вдруг есть? Ведь может же возникнуть такой вопрос. А вдруг есть ад, есть и Царство Божие? Ведь мы, как ни говори, там не побывали. Вдруг все есть?! Если не ответить на это «вдруг», то вот он и ад. Все встанет, что мы делали. Как безумствовали, а матери наши плакали и уходили к священным развалинам замаливать наши грехи. Как мы пьянствовали, кричали «ура!», а кто-то проливал горькие слезы. Как мы устраивали себе карьеру, а кто-то томился в сумасшедшем доме. Как мы защищали ученые диссертации, ободрив бедных студентов, а кто-то не мог оправдаться, честно трудясь и работая над насущными вопросами, как поправить наше положение. Все встанет, все может встать, заговорит совесть, закричат, как тот самохвал-писатель: Спасите наши души! Наши души гибнут и ничем, никаким строительством нельзя оправдать массовую гибель человеческих душ.

Наступает рождественский пост, Церковь зовет нас к покаянию. Церковь зовет нас к тому, чтобы мы, веруя в Христа, избавились от ада и достигли Царства Небесное. Сегодня заговенье на рождественский пост. Заговенье... Это слово для нас звучит отвлеченно пока, как некая притча, иносказание о ком-то и о чем-то. Притчей, иносказанием звучит для нас и Царство Небесное. Иногда мы говорим, что это сказка, пусть и чудесная сказ-

ка... А это не сказка... Все может стать сказкой, только не это. Разломается лед безбожия, начнут нагромождаться обломки льда и что, если дом наш стоит на непрочном фундаменте, да еще недалеко от разлившейся воды?

Пошел дождь, как сказано в Евангелии, и разлились реки, и подули ветры, и палегли на дом тот, и он упал, и было падение его великое.

В самом деле, если мы строим без Бога — нам нужно ожидать падения великого. Крушения всех идеалов. Без Бога строится только ад, и ничего другого построить нельзя.

Всякого, кто слушает слова Мои, — говорит Христос, — и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне.

Дом, основанный на камне — это наша жизнь, построенная на вере в Господа нашего Иисуса Христа. Для такого человека ничто не страшно. Ни опрокинутая лодка, ни сумасшедшие дома, ни сама смерть — есть Царство Небесное, где разрешаются всякие проблемы и где нет ни болезни, ни печали, ни воздыхания, но жизнь бесконечная.

Вот находящиеся в храме, наверное, будут спрашивать, а что можно есть в этом посту? Можно ли есть рыбу? Для них величайшее дело нашего спасения вкладывается в слова, что можно есть? Одна девушка пришла к оптинскому старцу, который жил уже не при монастыре, ибо монастыри к тому времени почти все разогнали, и спрашивает у него: «Я решила не есть мяса, правильно ли я поступлю?» Он посмотрел на ее цветущее лицо, слегка улыбнулся и сказал: «Ешь, деточка, все, только ни с кем не ругайся». А у нас бывает, что боимся в пост рыбки покушать, а с удовольствием едим наших ближних. Пост — это то, когда мы перестаем враждовать друг с другом. Пост действительно помогает нам в борьбе со грехом, но тогда, когда мы в самом деле настроимся на борьбу с грехом, а не будем делать только постный вид, как бы исполнить форму. Фарисеи и лицемеры — так не раз обличал Христос лицемерно постящихся. Пост — это не цель, это средство, как бы достигнуть спасения, Царства Божия. Наша задача в рождественском посту состоит в том, чтоб в нашей душе родился Христос, и мы бы с Ним жили и всегда советовались с Ним. Или поступали хотя бы так, как один русский философ. Когда он не знал, как ему поступить в жизни, он всегда

ставил перед собой вопрос, а как бы в данном случае поступил Христос?

Как бы поступил Христос, как нам жить по-христиански? — вот к чему сводится рождественский пост. Ведь мы, христиане, теперь живем без Христа, никогда с Ним не советуемся, а поступаем так, как нам захочется. Христианство для нас заключается иногда только в том, чтоб пойти в храм заказать молебен, послушать пение. Некоторые и стараются свести христианство только к церковному пению. Это нужно, но это не главное. Главное, как нам жить по-христиански, изжить свой ад и достигнуть Царства Небесного. Путь в Царство Небесное труден, легкий путь только в ад, но зато там трудно жить. Самая главная для нас сейчас беда, что мы все силы тратим на то, как избежать трудностей. Как веровать в Бога, но только чтоб никто не знал, иначе можно лишиться земных привилегий. А Христос говорит: «Не можете служить Богу и мамоне». Мы идем на сделку с совестью, но совесть рано или поздно заговорит, как у того учителя, который разорял храмы, смеясь над своей матерью. Мы веруем в Бога, говорим о трезвости, о целомудрии, а сами пьем и развратничаем. Кого мы пытаемся обмануть в таком случае? Все для нас звучит какой-то притчей, иносказанием, а это не притча, не иносказание, это нас касается.

Вот ты, кто прячешься там, за спинами — это тебя касается. Рождественский пост наступает и для тебя. Без Христа не проживешь.

Вот ты, кто вздохнул, может даже всплакнул — не ограничивайся только этим вздохом, добрыми намерениями, как говорится, устilaется и ад. От вздохов нужно переходить к делу. Рождественский пост для этого устанавливается, для дела! Вера без добрых дел мертва.

Вот ты, кто пьет, кто развратничает, как совмещается твоя вера с такими делами? Отстань. А вдруг да для тебя послышится голос: безумный! — что сказать, что ответить Богу?

Вот ты, кто ни с кем не может ужиться, а еще делает гордый вид — я, мол, не как все прочие, верую в Бога. Вражда с ближним — это вражда и с Богом. Примирись. Но примирись не так, чтоб, напустив на себя ложное смирение, попросить прощения, а враг, может, не захочет с тобой разговаривать. Примирение с ближним — это делать всем добро и тем, кто причиняет тебе зло. А указать на неправду — это не вражда, это искать правду Божию. Говорят, не тот друг, кто усыпляет твою совесть, только льстит тебе, а тот, кто старается указать на твои недостатки и

помочь тебе изжить их. Быть христианином — постоянно идти на крест за себя и за других, мы ответственны друг за друга. Рождественский пост призывает нас к встрече со Христом, к рождению Его в нашем сердце, чтоб Он жил с нами, чтоб мы поступали, как поступал Он. Тогда никакого ада не будет, ад — это небытие. Ад — это дьявольская сказка, есть только Царство Небесное. Есть Царство Небесное и всякую слезу отрет Бог с очей страдающих. Не будем же бояться страдать, идя за правду Божию! Христос рождается, славите, Христос с небес — срящите...

Должен родиться Христос. Христос для того пришел на землю, воплотился, чтобы родиться в наших душах, чтоб мы жили с Ним, и так, как Он нам говорит, а не кто-то другой. Мы теперь привыкли слушаться, кого угодно, только не Христа. Можно послушаться и безбожника, которому ненавистна наша святость, но Христа можно и не послушаться, от кого наше спасение! До чего обмельчало наше сознание!

Христа нужно встречать с небес. Христос пришел на землю, чтоб не просто устроить нашу жизнь, а призвать нас к небу. Спасти нас от ада, ввести в Царство Небесное. Это больше всякого земного дела, больше нашего здоровья. Ищите Царство Небесное и правды его, — вот руководственные слова должны быть для нас, тогда все и на земле устроится. Без Царства Небесного, без неба трудно жить на земле.

Да будет воля Твоя как на небе, так и на земле. Воля Божия — на небе и на земле. Дана всякая власть Христу, а не кому-либо на небе и на земле. Царство Небесное будет всюду, ад — вне земли и неба, в пустоте. Вот задача наша, чтоб наступило Царство Небесное на небе и на земле. Все Божье и должно принадлежать только Богу. Мы — Божьи и добровольно — не по принуждению! — должны идти к Нему. А Божье — значит и наше. Христос зовет нас в Царство Небесное, откликнемся на Его зов. Пост ли, праздник ли наступает — это зовет нас Христос в Царство Небесное. Вот мы слышим эти слова? Это зов в Царство Небесное. Имеющий уши да слышит. Но не слушателями мы должны только быть, а исполнителями. Научиться и исполнить! Дай Бог, чтоб мы все откликнулись на зов Божий!

СЛОВО ОДИННАДЦАТОЕ

Вот уже двадцать веков, как продолжается проповедь о Царстве Небесном. Покайтесь, приблизилось Царство Небесное, — это было сказано двадцать веков тому назад, а проповедь про-

долгается, и люди, может быть, сначала внимательно слушавшие и готовившие себя к Царству Небесному, постепенно остывали, и кто сейчас слушает?

Вот, допустим, собрались в нашем храме, еще в других, а ведь есть места, где вообще нет храмов, и, выходит, что слушает небольшое количество, а другие живут как во тьме, ничего не зная?!

А ведь Царство Небесное — это все!

Достигнуть Царства Небесного — это достигнуть берега той жизни, где придется нам вечно жить. Достигнуть Царства Небесного — это избежать всех опасностей, и самой главной опасности — греха и смерти. Достигнуть Царства Небесного — это исполнить свое назначение, достигнуть цели жизни и блаженствовать. Блаженствовать потому, что все исполнено. Это не самоутешаться, самоуслаждаться — это торжествовать победу.

Обычно греховный человек блаженство и торжество победы представляет по своим греховным понятиям. Блаженство — это, мол, ничегонеделание. Лежи, отдыхай! А в самом деле не так. Это именно делание. Но если мы сейчас, делая, терпим неудачу, даже разочарование, то там этого не будет. Делание там такое, когда делаешь и хочешь делать, никогда не устаешь. Блаженство в Царстве Небесном — это, если можно выразиться так, совершенное делание, когда дается полное удовлетворение. Ты знаешь, что делаешь, для чего делаешь. И что это делание — нужно. И одновременно — это делание дает тебе радость, наслаждение. Делание — это и победа над всем тем, что мешает деланию. Торжество! Даже в земной жизни торжество подымает дух человеческий, но здесь торжество может означать, что это же и чье-то поражение. Торжество и поражение на земле идут рядом. Там не так. Торжествовать там — это значит, ни у кого никакого поражения. Это торжество жизни, победа над смертью, больше ничего смертного не будет. Блаженство и торжество! Живя на земле, это себе как-то трудно представить. Можно сказать: не только трудно, а даже невозможно.

Возьмем такие слова: не приходило на ум, не слышало ухо, не видел глаз, что приготовил Господь любящим Его. То есть, все выше нашего ума, выше нашего понимания. Что бы мы ни представили — вспомнили, допустим, самое прекрасное, что слышали, самое прекрасное, что видели, что, наконец, могли бы нафантазировать — и все это не то.

Но этому нужно посвятить всю свою жизнь. Не так, как обычно это у нас: религия — момент досуга. Что останется от

земного, то Богу. Выйдем на пенсию — будем веровать, как следует. Нет, это не так. А вот именно сейчас, всего себя, без остатка. Царство Небесное должно захватить все наше существо. Наше помышление, разумение, нашу волю, наше желание. Царство Небесное — мобилизация всех наших добрых сил, и иначе нельзя. Тот, кто оглядывается по сторонам, чего-то ему жалко, тот недостоин Царства Небесного. Только вперед, ничего не жалея и никуда не оглядываясь. А вдруг... да ничего там нет, а земное потеряем? Вот это рассуждение «вдруг» сюда не подходит. Должна быть полная уверенность, полная решительность. С двоящимися мыслями человек тут не годится. Вот и подумаем. А мы, умея, как говорится, только перекрестить лоб, порассуждать кое-как о Боге, думаем — уже все. Нет, это не о Царстве Небесном, это мы еще ни к чему не приступаем.

Бывает и так, что люди устают, истомились страдать, а Царства Небесного все нет и нет. Долготерпит Бог, а Царство Небесное, как говорится, придет в свое время. А пока — терпение. Вооружиться. Как в народе говорят: терпение и труд все перетрут.

Проповедь о Царстве Небесном продолжается, вот и сейчас мы ее слышим. Вышел сеятель сеять семена свои... Сеятель, семена, а речь идет о Царстве Небесном. Все нам дается в притчах, иносказании. Ученики Христовы даже задают вопрос Христу: «Для чего притчами говоришь им?» И Христос отвечает: «Потому говорю притчами, что они видя, не видят, и слыша, не слышат, и не разумеют». А, казалось бы, немного нужно, чтобы все увидеть, во всем разобраться, а не разумеют. Царство земное — это призрак земного царства виден в наше время, а ведь за земное царство держатся так, как будто одно оно будет, а Царство Небесное считают вымыслом или, мол, когда-то придет, а нам надо знать, чем жить. Да, сейчас нужно жить — это правильно, но надо знать, чем жить. Без Царства Небесного, без правды Божией и сейчас невозможно жить. При всей обеспеченности, посмотрите, как бессмысленно проводят люди жизнь, как опустошены их души, и многие, не зная как жить, кончают с собой. Царство Небесное держит все, без Царства Небесного все распадается. Вот этого мы никак не поймем и продолжаем жить, как жили. Авось. А на «авось» никуда не придешь. Кто имеет, тому дано будет, а кто не имеет, у того отыметя и то, что имеет. Это на первый взгляд очень странные слова. Имеющему дается, а у неимеющего отымаются и то, что имеет. Отымаются последнее. Иметь — это значит за душой что-то иметь, иметь стержень, иметь веру. А

если за душой ничего нет, нет никакой святости, то и вообще ничего нет.

Ну вот такой пример. Пьяница получает деньги, допустим, хороший работник, даже приличные. Но так как у него ничего нет за душой, кроме как пить — ничего не знает, то он все пропивает, и свою получку, и жены, и ничего нет. А если б он за душой имел, то вот у него все и было бы. Нужно иметь веру, иметь святость, чтоб все приумножилось. Не имея веры, не имея святости, мы все растеряем. Вот растеряли богатство своих предков, истощается земля, пустеют воды. Нужно остановиться, ибо придем к роковому концу. Не кому-либо остановиться, а вот нам, кто слышит эти слова. А у нас сейчас, как говорится в притче. Был некоторый хозяин дома, который насадил виноградник, обнес его оградой, выкопал в нем точило, построил башню и отдал его виноградарям, отлучился. Виноградник — это весь мир Божий, и мы в нем работники. И все нам нужно делать так, чтобы, возделывая виноградник, мы не развращались, не пропивали все, а этим бы достигали Царства Небесного. Достижение Царства Небесного — это развитие всех наших талантов, наше доброе дело, наша любовь к Богу и ближнему. А мы решили, что это не так. Что это все наше, а не Божье, поэтому даже существование Бога отвергаем, и что хотим, то и делаем. И вот что получается.

Когда приблизилось время плодов, он послал своих слуг к виноградарям взять свои плоды. Точнее скажем, Бог послал узнать, что мы делаем. Взять плоды свои — в Божьем понятии — это чтобы мы были добрыми, никого не обижали, всех любили и не транжирили Божье достояние. Чтоб не было так — один где-то пирует, а другой томится, страдает. Ведь все Божье и для всех. А не для кого-либо одного. Но вот виноградары думают не так. И схватили слуг его, слуг Божьих. Иных прибили, иного убили, а иного побили камнями. Для чего, мол, нам мракобесы, говорящие о Боге. Бог терпит неразумение таких людей. Снова посылает других слуг, больше прежнего. И с ними поступили так же. То есть прибили, побили, убили. И снова терпит Бог. Злые виноградары торжествуют свою победу. Мол, разделились со слугами Божьими, меж тем как они только осквернили виноградник Божий. Наконец, посылает Бог единственного Сына Иисуса Христа. Виноградары, увидев Сына, сказали друг другу: это наследник, пойдем убьем его и завладеем наследством Его. И мы знаем, как поступили с Сыном Божьим. Его распяли на кресте — это две тысячи лет тому назад. А сейчас вот в наше время, более того,

Его просто не хотят признать. Им странно слышать: покайтесь, приблизилось Царство Небесное. Как это, мол, будут каяться? Ведь от них все зависит. Поэтому даже понятие совести у них отсутствует. Ну вот спросим у современного человека: что такое совесть? Могут ответить такими ничего не значащими словами: общественное сознание. Или иначе: что полезно нам. Но прежде чем было бы общественное сознание, человек понимал бы пользу, нужно, чтоб не было греха. А при греховном общественном сознании как получается? А что какому-то эгоисту, занимающему высокий пост выгодно, то и общественное сознание. Пользу он видит в том, что ему полезно. Но ведь, если рассудить как следует, то он не знает, что и ему полезно. Ведь вся его польза в бутылке, в разврате. А все остальное, как говорят — наплевать. Посмотрите, как берут у нас на работу: за взятки, хотя с ними и борются. Да еще по каким-то признакам, только не по тем, которые были бы нужны. Ну вот, например, вы верующий. Какой бы вы ни были работник, на вас смотрят косо. Бракоделы, не знающие дела, те устраиваются, а вас не берут. Хотя говорят, что у нас все равноправны. Почему это? Да потому что Божьим виноградником завладели злые деятели. И вот имя Христа хотят вытравить из народного сознания.

Встает вопрос: когда придет хозяин виноградника — Бог, в конце концов, Бог заявит свои права на виноградник, сейчас он только терпит! — то вот что Он сделает с этими виноградарями? Говорят: злодеев предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать Ему плоды во времена свои. Конечно, трудно терпеть злых виноградарей, но наша нетерпимость — тоже зло. Зло злом не побеждается. На земле время делания, сбора плодов, но на земле не все, нужно, чтоб за этим виднелось Царство Небесное. А Царство Небесное строится не на злобе, а на любви. Нужно, чтоб каждый человек был носителем любви. Камень, который отвергли строители, тот самый делается главою угла. Все-таки, как ни говори, как ни унижают христианство, а христианство — это единственное, чем можно жить. Все в наше время обанкротилось, только не христианство. Поэтому молодежь так и идет ко Христу. Молодежь, у которой отцы, матери, бабушки — безбожники, а они идут ко Христу. Идут тайком иногда, идут, бросая вызов своим родителям, идут на страдания. В лагеря, в тюрьмы. Потому что на Камне — Христе — можно строить, а не на чем-нибудь другом. Христос — это любовь и правда. Это искренность. Во Христе люди получают свое назначение, со Христом разрешают самые запутанные вопросы. И

иного основания быть не может, иное — обман, лукавство, подлог, грубая сила.

И еще есть такая притча. Царство Небесное подобно человеку-царю, который сделал брачный пир для сына своего. И послал рабов своих звать званных на брачный пир. Звать в Царство Небесное. Но отозваться — это значит, решиться на все. И посмотрите, как мы откликаемся на этот зов. А просто не хотим идти. Даже из религии делаем свое земное устройство. Как о современной церкви говорят: А, это, мол, кормушка. Профессия. Оттого мы, действительно, как профессионалы, здесь поступаем. А не так те люди, которые готовы жертвовать всем, что у нас есть, за Царство Небесное. За наших ближних. Более того, молодежи боимся, чтоб она не шла к церкви, ибо не секрет: если ты будешь привлекать молодежь, это тебе будет невыгодно, кормушка твоя здесь пропадет. И получается, что мы наемники. Нанялись на работу. И награда здесь нужна земная, а не небесная. Наемник не пастырь, видит волка грядуща и убегает, а овцы — это верующие, пусть, как хотят. При таком сознании, конечно, мы не пойдем на званный пир Божий. Но Бог терпит. Он не Такой, Которому бы только раскидать, наказать, Он терпит — да не покаются ли? И вот снова посылает рабов. Скажите званным: вот Я приготовил обед Мой, тельцы Мои и что готово, заколото, приходите на брачный пир. Но и снова пренебрежение. Пренебрежение к Слову Божию, пренебрежение к правде Божией. Снова кормушка. Пошли кто на поле свое, а кто на торговлю свою. Одни торгуют даже истинами Божьими. А кто-то и так поступает. Схвативши рабов Божьих, оскорбляет и даже убивает их.

Что же дальше, неужели только останется зовом? Напрасным терпеливым зовом?

После всего этого зов на брачный пир, в Царство Небесное несколько меняется. Пойдите на распутья и всех, кого найдете, зовите на брачный пир. Это зов — зов нашего времени. Духовные Академии, груды богословских трудов, даже зов вот с этих амвонов недействительны. И посмотрите, как сейчас приходят ко Христу. А иногда даже через йогу, через индийскую философию, иногда даже через атеистическую литературу. Атеисты иногда думают, что они своей пропагандой отвлекают от Бога, а оказывается — они пробуждают сознание. Вот это все и означает пойти на распутья, по всем закоулкам и звать. Без зова в Царство Небесное люди не останутся. Недостойные отойдут в сторону, будут приходиться другие. Вот тут при таком зове, когда вышедши

на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых, чтоб только наполнился брачный пир, есть тоже опасность. Со злом в Царство Божие идти нельзя. Царство Божие — это не облегченный труд. Мы сейчас ищем себе послаблений, иногда даже говорим: есть устарелые грехи, нет устарелых грехов. Грех есть грех, и с ним нужно бороться. Не победишь греха, из Царства Небесного тебя попросят. Друг, как ты зашел сюда? Не в брачной одежде? — спросится. Путь в Царство Небесное — труден. Путь узкий, тернистый и другого пути нет.

Царство Небесное только остается, все земное разрушается. Но и не надо так думать: раз Царство Небесное остается, то должна быть паника, все бросай и уходи. Нет, ничего не надо бросать. Каждый человек, как часовой, должен стоять на своем месте, и уметь делать. Делать при сознании Царства Небесного, делать честно, самоотверженно, без ропота, с благодарностью за те страдания, которые выпадают на нашу долю.

Царство Небесное приближается... Пришествие Христово близко — это не значит, что завтра, в 1980 году, допустим. Могут еще пройти и тысячелетия, но оно близко. Что значит тысяча лет перед лицом Божьим — это как один день. А лично каждого уход отсюда, может быть, и совсем близко, ведь каждый день, каждую минуту умирают люди. Куда они идут? Бог каждую минуту может позвать нас, нужно быть готовыми.

Семя Царства Небесного продолжает сеяться.

Иное падает при дороге, и налетают птицы, и клюют то. Допустим, кто-то крестится, и тут на него налетают: куда ты ушел, что ты сделал? И он поддается этим прожорливым птицам.

Иное падает на места каменистые, где немного доброй земли. Где много камня, греха. И Царство Небесное хорошо, но и не хочется расставаться, допустим, с пьянством, блудом, земной карьерой, ради которой кривят совестью. Такая каменистая почва не приносит плода.

Иное падает в терние и терние его заглушает. А какое терние? А все, что растет теперь, может оказаться тернием, если мы Царство Небесное не ставим на первое место и для него не трудимся.

И только некоторые падают на добрую почву...

После этой притчи есть слова: имеющий уши да слышит! Уши-то мы все имеем, даже слышим. Но не слышатели только нужны. А понимающие, что это для них.

Вот ты... там вон стоящий, понимаешь ты, что это для тебя? Тебе нужно бороться со своим грехом, а каким ты сам знаешь.

Вот ты... кто там вон разговаривает, это ведь касается тебя.

Вот ты, кто думает, что все это он знает, что ему все известно — это касается тебя. Не слушатели только, а исполняющие, вот кто нужен. Не считающие себя знающими, а исполняющие.

Вот ты, кто думает, что ему повелено только приказывать, это касается тебя. Касается всех нас, как мы отзовемся?

В сегодняшнем Евангелии говорится, как богатый юноша обратился ко Христу с вопросом, что ему делать, чтоб достигнуть жизни вечной? И Христос ему ответил, что нужно исполнять заповеди. И оказалось, что заповеди он исполнил, но еще чего-то ему не хватало. А не хватало самоотверженности. Все, что имеет принести для Царства Небесного. От всего отказаться, все таланты не для себя, а для Бога. Развивать любовь. И юноша отошел с грустью.

А вот как мы, с грустью отойдем? Или будем продолжать думать, что это, мол, сказка, для кого-то другого все это, но не для нас.

Для нас это. Для нас Бог посылает Своих рабов, для нас сеется Слово Божие: покайтесь, приблизилось Царство Небесное. Покайтесь! Значит, жить надо не так, как мы до сих пор жили, не останавливаться на достигнутом, восходить от силы к силе.

Август-декабрь 1977 г.

с. Гребнево Московской области

С. И. ФУДЕЛЬ (1901-1977)

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЦЕРКОВЬ

*Выше всего единение
святости и любви.*

Хомяков

ГЛАВА I

Может возникнуть вопрос: зачем в наше время, которое многими именуется временем стирания межконфессиональных границ, говорит об экклесиологии славянофилов, людей, для которых православная Церковь была одна и единственная? Если даже такой веротерпимый человек, как Вл. Соловьев, писал, что «оторванные от апостольского преемства, не твердые в исповедании богочеловечества и лишены полноты таинств, протестанты находятся вне Церкви, тогда как и мы и католики в Церкви» (письмо к ген. Кирееву, 1884 г.), то чему мы можем научиться у людей менее терпимых?

Стремление к христианскому объединению не должно и не может быть вычеркнуто из нашего сознания как живой голос эпохи, но для всех желающих объединения очень важно понять, в чем же существо той Церкви, под сводами которой они хотят быть едиными. Всякое познание Церкви есть уже приближение к единству. И вот оказывается, что для выяснения природы Церкви очень много сделали славянофилы, что в их богословском наследстве есть много такого, что дает нам яснее увидеть «Столп и утверждение Истины».

Влияние экклесиологии славянофилов росло очень постепенно, и даже до настоящего времени оно охватывает больше те богословские круги, которые не связаны школьно-богословской традицией. В программах и курсах богословия наших духовных училищ вы и сейчас не найдете изложения учения Хомякова о Церкви. В «Богословской Энциклопедии» начала нашего века (Лопухина) вы не найдете в статье о русской богословской науке XIX века имени Хомякова. И в то же время наблюдается какая-то двойственность. В официальном церковном издании «Патриарх Сергей и его

духовное наследство» (М. 1947) сделано такое утверждение: «В этом своем труде («Православное учение о спасении») патриарх Сергей сроден великим мыслителям-богословам: епископу Феофану Затворнику и А. С. Хомякову» (стр. 123).

При жизни Хомякова влияние его богословия распространялось или только на близких ему по духу в России, или на тех иноверцев, которые тянулись к Церкви.

В его богословских работах опубликована его переписка (1844-1854 г.г.) с ученым английским диаконом Пальмером из Оксфорда, имевшим большое желание перейти в православие. В 1849 г. он писал Хомякову, что опубликовал в Англии выдержки из писем Хомякова к нему и что некоторые, прочитавшие их, признавались, что «они во многом изменили свое прежнее предубеждение против восточной Церкви».*

Хомяков писал в Англию не только Пальмеру, лично бывал в этой стране и, очевидно, там были посеяны им хорошие семена. В 1895 г. В. Биркбек издал в Англии письма его к Пальмеру в своей книге «Россия и Английская Церковь», а в 1915 г. он же в своей книге «Русская Церковь» писал: «Славянофильское богословское движение было возвратом от неправославной к православной системе богословия».¹

Самарин приводит выдержки из английских откликов на смерть Хомякова в 1860 году: «Хомяков умел соединить стойкую приверженность к древнему Православию... с такой полнотой христианской любви, выше которой мы никогда ничего не встречали».²

С тех пор влияние его идей на Западе все увеличивалось. Известно, что его учение о принятии догматической истины всем церковным народом, всей соборностью Церкви, а не только одной иерархией, в качестве признака всецерковного санкционирования этой истины (теория «рецепции») разделяется сейчас большинством православных богословов Греции, Сербии и Болгарии. Но эти люди одной с нами Церкви. Более знаменательны факты, наблюдаемые в католичестве.

Большим событием в его богословской жизни была энциклика Пия XII 1943 года «О мистическом теле Христовом». Эта энциклика была первой в Римской экклезиологии, излагающей учение

* Собрание сочинений Хомякова. 1900 г. том II, стр. 468. В дальнейшем к цитатам Хомякова из этого тома, в виду их многочисленности, мы будем давать только номер страницы в скобках. Остальные примечания без скобок.

о Церкви прежде всего как о живом организме, а поэтому «некоторые ее мысли столько близко напоминают мысли Хомякова, что это вряд ли можно объяснить простым совпадением».³ Конечно это не совпадение, если вспомнить хотя бы то, что работы Булгакова, широко ознакомившие Запад с восточной и, в частности, с Хомяковской экклезиологией, стали известны там во всяком случае с 1926 года («Очерки учения о Церкви»). И еще раньше этого Бердяев писал: «Новейшие формы богословствования на Западе идут к тому, что давно уже утверждали славянофилы».⁴

И в схеме о Церкви, принятой в 1964 г. II Ватиканским Собором, в первой главе говорится о «мистической сущности Церкви». Восточный сдвиг чувствуется и в других вопросах, разбиравшихся на Соборе. На нем заговорили о «народе Божиим», о «мирском апостолате», даже о его «священстве»: В схеме о Церкви было определено, что верные (миряне), в силу их мирского священства, соучаствуют в приношении Евхаристии. Ослабло деление Церкви на учащую и учеников. В этой же схеме говорится о спасении: «не по делам, а по благодати». Идея соборности, основная идея Востока и славянофилов, еще совсем недавно непонимаемая Римом на фоне иерархического абсолютизма, тоже зазвучала в соборных речах и постановлениях. На Соборе «выявилось соборное сознание, как бы дремавшее в недрах Римской Церкви и для очень многих неожиданно вырвавшееся на поверхность... Обнаружилось, что обширнейшие слои католиков во всем мире переживали настоящую тоску по соборности».⁵

Заговорили на Соборе о последствиях и для Запада церковного раскола и разделения. «Фактически раскол, — сказал на Соборе один епископ, — искалечил не только православную, но и католическую Церковь».

Кардинал Гумберто Квинтеро посвятил на Соборе свою речь вопросу о вине католичества за раскол Лютера, и сама постановка вопроса об этой вине знаменательна. Говоря об отходе протестантов от Церкви в XVI веке, прямо сказал: «Большая доля вины лежит на нас, на тех прелатах, которые были слишком далеки от христианских добродетелей и любовь к литературе Ренессанса сочетали с языческим образом жизни».

Когда это читаешь, не можешь отделаться от двойственного чувства. С одной стороны — радость о начавшемся прозрении, а с другой — какая-то горечь: зачем же были нужны эти века такого высокомерного отвержения Римом той правды, которую ему

говорили на Востоке эти «схизматики», эти «православные илоты», как неоднократно, тоже с горечью, вспоминал Хомяков? Да и не только на Востоке и не только илоты. Об «языческом образе жизни прелатов» так говорил в XV веке римский монах Савонарола: «О чада мои духовные, оплакивайте зло, терзающее Церковь, просите, чтобы Господь призвал к покаянию священников, ибо ясно видно, что великое наказание готово разразиться над ними... Ты был в Риме и знаешь жизнь этих священников... У них есть придворные конюшни, лошади, собаки, дома их полны коврами, шелками, благоуханиями, рабами, — думаешь ли ты, что это Церковь Божия?»⁶ Эти слова говорились в 1498 году, т. е. буквально накануне безумного, но честного бунта Лютера.

В связи с высказываниями на Соборе, можно отметить, что в вышедшей уже после Собора большой католической Энциклопедии в статье о Хомякове говорится больше всего о соборности, т. е., как сказано там, «главном вкладе Хомякова в богословие». «Соборность, — говорит автор статьи, — осуществляет гармоническое сочетание внутренней свободы и единства, личности и общества — в живом органическом теле, члены которого связаны взаимной любовью под единственным главенством Христа. Эта любовь есть Дух Божий. Соборность есть также и критерий истины, который пребывает не в решениях иерархии, и даже не в решениях вселенского Собора, но в принятии всем Христианским сообществом, объединенным во взаимной любви».⁷

О том же учении о соборности, т. е. «общении в единстве, свободе и любви», говорит, и так же положительно, новая немецкая богословская Энциклопедия 1961 г. (статья о Хомякове).⁸

За последние годы в западной литературе о славянофилах можно еще отметить несколько серьезных монографий о Киреевском. Одна — немецкая — Е. Мюллер «Русский интеллект в европейском кризисе — И. В. Киреевский», Кельн, 1966 г. Другая на английском языке: аббат Глисон «Европеец и москвич», изд. Гарвардского Университета США, 1972 г. Мюллер использовал, кроме напечатанных материалов, и материалы Рукописного отдела Ленинской Библиотеки. Третья на французском: Алекс. Ковре, «Юность Ивана Киреевского». Париж, 1950 г.

Все это факты ясного признания значения славянофильского богословия и философии для западной мысли.^{8А}

Парадоксально, но преодоление идеями Хомякова атмосферы равнодушия и невежества на родине идет более медленно.

При жизни он был для окружающих всего только светским человеком, очень любящим спорить, причем одинаково — и с неверующими и с верующими, что уже было подозрительно для тех людей, для которых в православной действительности тогдашней России все было безоблачно. Наверно, шокировала и правдивость его языка. В одном письме он пишет: «Надежда так же обязательна, как и любовь... Правда, общество пляшет, дворянство играет в карты, чиновник крадет, поп меняет каноны на гривеники, да ведь это делали всегда, — разом не переменишься».⁹

«Убеждения и формулы обиходные, — писал он еще, — далеко не совпадают друг с другом, и я считаю себя вправе быть смелым в отношении к формуле, вполне преклоняясь перед убеждениями. Верую Церкви, в которой нет и не может быть ошибки или лжи».¹⁰

Но, очевидно, еще и при жизни его, «Церковь одна», ходившая по рукам в рукописи, получила какое-то одобрение и вне круга его друзей, потому что в этом же письме он пишет об этой своей основной работе: «Многие, предубежденные ходячими формулами, думали, что духовные меня осудят чуть-чуть не на костер, а на поверку вышло, что все те, которые прочли, согласились, что оно вполне православно, и только к тиснению неудобно или сомнительно».

В 1864 году эта рукопись была напечатана в «Православном Обозрении», а в 1867 году, после появления Пражского издания его богословских работ, проф. Иванцов-Платонов писал: «Сочинения Хомякова потому и обращают на себя особое внимание, что они представляют наиболее полное выражение широкой православной русской мысли».¹¹ В предисловии к 5 тому сочинений Самарина тот же Иванцов-Платонов писал: «Эта диссертация (Самарин. Феофан Прокопович и Степан Яворский как выразители протестантского и католического влияния в русском богословии) — ученейший труд, доказывающий те самые положения, которые Хомяков давал почти как парадоксы, чем смущал... Религиозно-философское учение славянофильства представляет собою весьма замечательную попытку к построению православно-богословской системы на новых началах».¹²

В 1879 году вышел сборник статей проф. СПб Дух. Академии Н. Барсова. «Брошюры Хомякова, — пишет автор, — явились в печати гораздо раньше, чем знаменитые лекции по богословию преосв. Иннокентия Херсонского, в свое время еще более, чем бро-

шюры Хомякова, заподозреавшиеся в неологизме. Лекции по умозрительному богословию Ф. А. Голубинского, лекции Ф. Сидонского и преосв. Иоанна Смоленского... и несколько других более или менее замечательных трудов по богословию... написанных в том же направлении, в каком писал Хомяков, появились позже брошюры Хомякова... Он... сумел угадать в литературе святоотеческих творений светоч на пути к религиозной истине, и из изучения этих творений извлечь такой громадный запас оружия для своей... блестящей апологии православия... Только у Хомякова мы находим настоящее логическое определение православия». ¹³

В связи с положительными оценками Хомякова в XIX веке можно было бы упомянуть и Л. Толстого. Его Левин в «Анне Карениной», т. е. он сам, «был поражен учением Хомякова о Церкви. Его поразила мысль о том, что постижение божественных истин не дано человеку, но дано совокупности людей, соединенных любовью, т. е. Церкви». ¹⁴

Из числа профессоров богословия XIX века, противников Хомякова, больше всего известно имя ректора М.Д.А. прот. Горского, от которого сохранились черновики замечаний его на статьи Хомякова, не приготовленные для печати. ¹⁵ Прот. Г. Флоровский в своем «Пути русского богословия» (1937 г.) говорит, что эти замечания «неубедительны и непроницательны». Их суть сводится к одному: к протесту против сближения понятия Церкви с понятием Духа Святого и с понятием Христа. «Благодать, — пишет Горский, — принадлежит Духу Святому, но Дух Святой не есть Церковь и, наоборот, Церковь не есть Дух Святой». И далее: «Христос и Церковь не одно и то же». Но Хомяков и не говорил, что Церковь есть Дух Святой, он говорил, что она есть Дом Духа Святого, и он не говорил, что она есть Христос, но говорил, что она есть тело Его, т. е. он говорил то, что говорил апостол и что повторяли все святые, начиная со св. Игнатия Богоносца: о двойном домостроительстве Церкви Словом и Утешителем.

Это двойное созидание Церкви особо подчеркнул в наше время В. Лосский, ¹⁶ который, при всей своей богословской самостоятельности, впитал, может быть и неосознанно, многое из хомяковского наследия. Только после Хомякова можно с такой уверенностью сказать, как сказал Лосский, что «основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви». ¹⁷ О Священном Предании Хомяков писал, что оно есть непрерывное откровение, даваемое Церкви, непрекращающееся вдохновение Ду-

ха Божия (235, 236). Лосский пишет, почти повторяя эти слова: «Предание есть... непрерывное откровение Святого Духа в Церкви». ¹⁸

Такое же продолжение мыслей Хомякова видно в вопросах о соборности, о рационализме западного богословия, о *filioque*. ¹⁹ Особенно важно продолжение Лосским пути Хомякова в вопросе о «познании непознаваемого». По учению славянофилов, логическое определение Церкви возможно только в какой-то неполной мере, только каким-то как бы «гадыванием», и это именно потому, что Церковь есть непостижимый нам организм. «Учение Церкви невыразимо в своем бесконечном величии», писал Хомяков (266), и в другом месте: «христианство не наука и наукообразным быть не может». ²⁰ «Все слова наши суть не свет Христов, а только тень Его на земле. Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора» (238).

Убеждение в этом есть отправная точка экклесиологии славянофилов. Они стоят перед Церковью как перед великой тайной, опыт познания которой может дать только благодать. И Лосский пишет: «Богословие православной Церкви никогда не вступало в союз с философией с целью построения научного синтеза»... «Отцы Восточной Церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удержать свою мысль на пороге тайны». ²¹

Мы знаем, что раскрытие Лосским апофатического богословия восточных отцов достаточно оценено на Западе. Но важно отметить, что истоки этого раскрытия они относят к славянофилам. В указанной мною выше монографии аббата Глисона, посвященной Ив. Киреевскому, дано прямое сближение его мыслей с «Мистическим богословием» Лосского. Автор монографии отмечает, что хотя Киреевский, говоря об отцах, живших после десятого столетия, не называет имен, «он, очевидно, имеет в виду главным образом Григория Паламу, Григория Синаита и других представителей «сихазма». ^{21A} Мы знаем, что Киреевский имел в виду всю совокупность тех святых отцов Восточной Церкви, которые раскрыли (говоря словами Киреевского, также приводимыми Глисоном) «прямо и чисто христианскую философию: глубокую, живую, возвышающую разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно-свободному умозрению», к свету божественного ведения. На людей, не знавших патристики, статьи Киреевского действительно производили, как писал ему Е. Комаровский, «впечатление какого-то путешествия в новооткрытые стра-

ны» или «давали радость Робинзона, когда он вдруг на своем необитаемом острове нашел следы человека». ^{21B}

Работы Булгакова полны мыслей Хомякова: о «невидимом» в Церкви, о Предании, о святости, о соборности, о папизме как ереси о Церкви и т. д. По вопросу об авторитете он пишет: «Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вероучительном авторитете в Православии принадлежит Хомякову, вписавшему этим свое имя неизгладимо в историю православного богословствования». ²²

Несомненно правы те, которые считают, что метафизика всеединства и «софиология» Флоренского находятся тоже в русле мыслей, берущих начало в славянофильском учении о соборности как «мистической глубине Церкви». Может быть имея в виду именно эту часть экклезиологии Хомякова, Зеньковский пишет, что Церковь для Хомякова есть «первореальность», уходящая своими корнями в Абсолют». ²³ Сам Флоренский так писал Фед. Дм. Самарину (племяннику славянофила): «То лучшее, что думается относительно русской культуры, всегда органически срастается со славянофильством, хотя *more geometrico* выведено из него быть не может». И он же пишет, публикуя свой разбор книги Завитневича: ²⁴ «Хомяков весь есть мысль о Церкви... Русская богословская мысль... приняла, так или иначе, учение Хомякова, все свежее в богословии, так или иначе, преломляет хомяковские идеи. Одни только имена митр. Петроградского Антония и архиепископов Антония и Сергия... были бы достаточны для подтверждения вышесказанного».

Целиком зависит от Хомякова и Самарина Вл. Соловьев в своем понимании основной идеи Церкви. Расхождение и непонимание Соловьевым славянофилов начинается уже в связи с их обвинением Рима.

«В нашей богословской школе прошлого и начала нынешнего (XIX) столетия, — пишет Соловьев, — мы не найдем определения Церкви в ее истинной идее, не найдем ответа на вопрос: что есть Церковь по существу своему?» И далее, говоря об определении Церкви славянофилами как одушевленного Богочеловеческого существа, как живого единства, он пишет: «Твердое основание для этой мысли находится в Св. Писании, особенно у ап. Павла... Введение ее в наше религиозное сознание есть главная и неотъемлемая заслуга славянофильства». ²⁵ Но не только идея Церкви в определении славянофилов привлекала Соловьева. В другом месте он пишет: «За его (Хомякова) основную мысль, что истина

дается только любви, ему простятся все полемические грехи». Это очень ценное признание, ибо на этой мысли Хомякова строится по существу все его обличение Рима, пожелавшего найти истину вне любви, и все учение о соборности Церкви как об осуществлении любви.

«Для Хомякова, — пишет Бердяев, — единственным источником религиозного познания и единственной гарантией религиозной истины была любовь... Утверждение любви как категории познания составляет душу хомяковского богословия... Бессмертная заслуга Хомякова — в его учении о сверхисповедной священной сущности Церкви». ²⁶

Соборность есть онтологическое единство, единство любви, «священная сущность Церкви». Не умаляя значения догматических различий с Западом, Хомяков указывает на его первоисточное зло, а именно, как пишет прот. Г. Флоровский, «подчеркивает недостаток любви как источник западной схизмы. Он стремится обнаружить самый корень схизмы, показать эту основную отделяющую силу», ²⁷ т. е. не-любовь. Вот почему следующие слова Иоанна Златоуста воспринимаются как то самое, о чем постоянно говорил Хомяков: «Есть два рода отделения от Церкви. Один, когда мы охлаждаем в любви, а другой, когда мы осмеливаемся совершить что-нибудь недостойное по отношению к сему Телу. В этом и в другом случае мы отделяемся от целого». ²⁸

Любовь непостижима, но она самоочевидна и она самодостаточна. Поэтому любовь и есть Церковь. «В изображении Хомякова, — пишет (там же) Флоровский, — самодостаточность Церкви показана с покоряющей очевидностью... Остается вне спора, что Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. Он не столько конструирует, ... сколько именно описывает... Вместо логических определений он стремится начертать образ Церкви... В этом и сила его. Как очевидец он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. Богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства... Быть в Церкви — это необходимое предусловие богословского познания... Хомяков — это призыв вернуться на забытый путь опытного богопознания». ²⁹

И все живое, что было в русском богословии, так или иначе услышало и пошло на этот призыв.

Теперь посмотрим более подробно, в чем же заключался церковный призыв славянофилов и каковы они сами были в жизни Церкви.

ГЛАВА II

«Скудость в духовных сведениях, которую я увидел в обители вашей, — пишет еп. Игнатий Брянчанинов в одном письме середины прошлого века, — поразила меня. Но где, в каком монастыре не поразила она? Светские люди, заимствующие окормленные духовное в Сергиевой Пустыне, имеют сведения несравненно большие и определенные, нежели эти жители монастырей... Живем в трудное время. «Оскуде преподобной от земли»... Настал голод слова Божия! Ключи разумения у книжников и фарисеев. Сами не входят и возбраняют вход другим. Христианство и монашество при последнем их издыхании. Образ благочестия кое-как, наиболее лицемерно поддерживается, а от силы благочестия отреклись люди. Надо плакать и молчать».³⁰

Эти слова епископа-подвижника XIX века ценны для нас не только как свидетельство об общем церковном неблагополучии того времени, но и как указание на «светских людей», обладающих духовными знаниями «несравненно большими», чем монахи, указание, невольно заставляющее вспомнить «ранних» славянофилов.

В самой гуще русского общества 40-50-х годов, общества или равнодушного к Церкви, или сохраняющего только «образ благочестия», промыслительно возникла очень дружная, тесная группа людей европейски образованных, но при этом целиком, всем сердцем и умом, преданных Церкви. В появлении этих людей — Хомякова, братьев Киреевских, братьев Аксаковых, Ю. Самарина, Кошелева — была большая духовная и богословская нужда: религиозная мысль бродила в пустынях рассудочного богословия, все больше теряя веру. В своем предисловии к богословским работам Хомякова, Самарин, обращаясь к руководителям богословского образования в России говорит: «Целые поколения, вами воспитанные, прямо из-под ваших кафедр ударились, очертя голову, в самое крайнее неверие, и при этом всего поразительнее не число отпавших от вас, а легкость отпадения. Ваши ученики бросили Церковь без внутренней борьбы, без сожаления, даже не задумываясь... Так ли бы легко увлеклись целые поколения, если бы Церковь представлялась им в настоящем свете, если бы они видели перед собою ее, то есть именно Церковь, а не призрак Церкви?..

Отчего это? Не оттого ли, что мы предлагаем истины веры, как выводы из силлогизмов... что, ратуя с рационализмом, мы дали ему прокрасться в наши ряды и... приняли его внутрь себя?.. Вот что первый понял и выяснил Хомяков... С ним, с рационализмом имел он дело, для борьбы с ним выковал он оружие, ... для нее же указал он и почву, на которой борьба возможна, а успех несомненен... — твердый материк Церкви».³¹

Такого же мнения о нашей богословской школе держались и другие славянофилы. «Стыдно, что богословие, как наука, так далеко отстала, или так страшно запутана», — пишет Хомяков в 1848 году.³² «Удовлетворительного богословия, — пишет И. Киреевский, — у нас нет. Лучшим введением к нему может служить «Духовный Алфавит», напечатанный в сочинениях Дмитрия Ростовского, и еще проповеди митрополита Филарета. Там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости».³³ Отрицательное отношение славянофилов к классическому тогда труду «Введение в богословие» митр. Макария находит себе подтверждение в оценке его церковным историком архиеп. Филаретом (Гумилевским), который в одном письме пишет: «Что за вздорная путаница. Ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет».³⁴

Что же дали славянофилы взамен этого? Прежде всего они не видели никакого «православного благополучия» в современной им России и поэтому стали искать полноты христианства для созидания Церкви и в себе и в других.

«Собор Тульской довольно почтенен, но люди меня не утешили. Кажется, у нас уже везде почтенный стиль наших церквей, и величественные лица древних икон, и звуки колоколов, и вся эта строгая совокупность церковных впечатлений начинают приходить в резкое разногласие с обмелевшими физиономиями прихожан, в которых мода потрясла серьезный строй души». (Письмо П. Киреевского к сестре Маше).

«Мы все до того отвыкли радоваться, что даже страшно. В этом конечно есть наша вина, потому что как бы ни было велико торжество зла и горя, а все же не одно оно в Божием мире. Между тем, отвычка от радости может сделать душу человеческую и не способною к радости, как всякая сила может заглушить от бездействия. Эта мысль меня особенно поразила в Светлое Воскресение, когда пели: «Сей день, его же сотворил Господь», а Церковь все-таки полна была будничными физиономиями» (письмо П. Киреевского к А. П. Елагиной).

«Упиваюсь сочинениями Василия Великого. Прочел всего Григория Богослова... Много это время я думал и все более и более вижу необходимость разорвать связи с язычеством, т. е. с нашим обществом... Все мы называемся христианами, а между тем в жизни... немногим чем ушли от язычников». (Письмо Кошелева к Ив. Аксакову).

«Начинаю читать Ефрема Сирина... Мы сделали из веры покойные кресла... и в них посиживаем... Это зло, по-моему, вреднее, опаснее самого неверия, ибо оно ему корень. Невер прав, действуя как он действует, но верующий, ведя образ жизни невера, несет тяготу его грехов. Эта мысль, думаю, всего тяжелее лежала на душе Гоголя, он, полагаю, и изнемог под ее бременем. Он хотел быть монахом в миру». (Кошелев — Хомякову).

«У нас образовалось общество... торжественно признающее, что не нравственные, не внутренние начала, а «приличие» должно быть общественной основой. Это общество — «свет». С ним разорвать необходимо связи». (К. Аксаков — Кошелеву).

О том, что этот разрыв со «светом» он имеет в виду не внешний, а только внутренний, он поясняет так: «В настоящую эпоху необходимо не пустынное, но общественное отшельничество, т. е. отшельничество среди общества».

О том же пишет Кошелев Ив. Аксакову: «Мне в мире еще очень нужен монастырь, нужна братия, которая бы мне помогала в тяжком подвиге самопересоздания».³⁵

В славянофилах 40-х годов жила мысль о «монастыре в миру», одна из любимых мыслей Достоевского, мысль, практически осуществленная в первохристианстве, а в отдельных людях осуществляемая в течение всей истории христианства, мысль, развитая многими отцами, начиная во всяком случае с Иоанна Златоуста. «Писания желают, — пишет Златоуст, — чтобы все жили жизнью монахов, хотя бы и имели жен. Всем людям должно восходить на одну и ту же высоту. То именно и извратило всю вселенную, что мы думаем, будто монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно... Мы подлежим ответственности одинаковой с монахами».³⁶

В одной своей работе еп. Феофан Затворник пишет: «Есть удаление от мира телом... и есть удаление от мира, не выходя из мира, — удаление от него образом жизни. Первое не всем уместно и не всем под силу, а второе для всех обязательно и всеми должно быть выполнено. Брось обычаи мира и всякое твое действие, всякий шаг так совершай, как повелевает благой закон Евангельский,

и среди мира будешь жить как в пустыне... будешь в мире вне мира... В семейном быту возможны начатия и внутреннего безмолвия».³⁷ Первое издание этой работы вышло в 1863 году, т. е. в ту эпоху, когда еще были живы некоторые из славянофилов. Вообще XIX век дал явные примеры «монастыря в миру». Мы знаем о мирских послушниках преп. Серафима — Мантурове и Мотовилове. Переписка Георгия затворника Задонского (умершего в 1838 г.), которую он вел главным образом с женщинами и девушками высшего круга, духовно ими руководя, открывает нам, что в обществе, известном нам преимущественно по светской литературе, жили сокровенные подвижницы и существовал аскетический брак, т. е. тот вид особого подвига, о котором мы слышали как о существовавшем только в первые века христианства.³⁸

Мы обычно поражаемся тому факту, что верующие люди, жившие в России в первой половине XIX века, не видели пр. Серафима, не ездили в Саров. Поэтому даже одно упоминание о Сарове людьми той эпохи нас радует. Такое упоминание, и очень значительное, есть в письме Хомякова к Кошелеву, о чем мы узнаем из ответа Кошелева: «Ты говоришь (пишет Кошелев) корень и основа нашей жизни есть Кремль, Киев, Саровская пустынь». ³⁹ Саров поставлен Хомяковым на высоту главных святых мест России, а это письмо относится к концу 40-х годов.

Для всех биографов очевидно, что вся жизнь Хомякова была основана на Церкви, причем удивительно, что уже с ранних лет не «вообще» на Церкви, а именно на «соборной» Церкви, вернее, на соборности церковной, на живой силе ее любви. В одном письме Хомяков, говоря о своей юности, пишет: «Я был приучен всем сердцем участвовать в этой чудной молитве церковной (о соединении всех). Когда я был еще очень молод, почти ребенком, мое воображение часто воспламенялось надеждою увидеть весь мир христианский соединенным под одним знаменем истины» (320).

Биограф Хомякова пишет, что сохранилось предание о том, что когда молодые братья Хомяковы (Алексей и Федор) пришли в возраст, мать их (рожденная Киреевская) призвала их к себе и потребовала клятвы, что они до брака не вступят в связь ни с одною женщиною.⁴⁰

Ив. Аксаков после смерти Хомякова писал: «Хомяков, бывший в молодости гусарским офицером, принимавший деятельное участие в Турецкой Кампании, путешествовавший много, сохранил строжайшую телесную чистоту до самой женитьбы».⁴¹

«Хомяков жил в Церкви, — пишет его друг Ю. Самарин. — В Церкви мы числимся, но не живем... Хомяков... в ней жил... от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непостыдно встретил посланного к нему «ангела-разрушителя».^{41А} Этот «вольнодумец», заподозренный полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма... всю жизнь свою — в Петербурге, на службе, в Конногвардейском полку, в походе, за границей в Париже, у себя дома, в гостях — строго соблюдал все посты... В таком внутреннем одиночестве, не находя вокруг себя не только сочувствия, но даже внимания к тому, что было для него святыней, провел он всю свою молодость и большую часть зрелого возраста... Победить равнодушие можно только смехом или плачем. Хомяков смеялся на людях и плакал про себя».⁴²

О плаче Хомякова тот же Самарин рассказывает в другом месте, и этот рассказ Флоренский называет документом «величайшей биографической важности» и считает, что он «стоит целых книг о Хомякове».⁴³ Рассказ такой. «Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, потушили свечи и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь».⁴⁴

Из кружка славянофилов именно И. Киреевскому, этому «европейцу» и собеседнику Гегеля и Шеллинга, выпала доля не только писать о монастыре, но и непосредственно войти в его жизнь.

Но перед тем как рассказать об этом, приведем некоторые сведения о родительской семье Киреевского.

Об отце братьев Киреевских есть записи в неопубликованной «Семейной хронике» Екатерины Ивановны Елагиной (1818-1890 г.г.), жены сына Авдотьи Петровны Елагиной, по первому мужу Киреевский, т. е. матери славянофилов. Рассказав о том, что Вас. Ив. Киреевский (отец славянофилов Ивана и Петра) был настолько горячо верующий человек, что скупал в Москве атеистические

творения Вольтера и их сжигал, Екатерина Ивановна продолжает так: (В 1812 году) «стали привозить в Орел партии пленных французов целыми толпами. Помещали их в холодных сараях, где они умирали тифом в огромном количестве. Умирали с проклятиями и богохульством на устах. Вас. Ив. Киреевский стал навещать их, носил пищу, лекарства... говорил о будущей жизни, о Христе, молился за них. Он истратил для них все те деньги, которые собрал для себя и семьи своей в ожидании будущих бедствий. Говорят, что он истратил в это время 40 тыс. Он заразился тифом и скончался в Орле. Уже больной продолжал он дела милосердия».

Дочь Екатерины Ив. — М. В. Беэр — в своих воспоминаниях добавляет, что заразился он от пленных французов и умер, «оставив молодую жену с тремя детьми».

В русском биографическом словаре сказано, что Вас. Ив. Киреевский, «отставной секунд-майор гвардии, был весьма образован, знал пять языков, занимался преимущественно естественными науками: физикой, химией, медициной».^{44А}

Та же М. В. Беэр, вспоминая свою бабушку Елагину, пишет: «Бабушка моя Авдотья Петровна Елагина, по первому мужу Киреевская (т. е. жена Вас. Ив. Кир.), скончалась в 1877 году, 88 лет. Весной 1877 года она почувствовала, что слабеет. Доктор говорил, что болезни нет, но что лампада гаснет, потому что масла больше нет... (Бабушка) спешила нарисовать всем своим друзьям по вещице на память (акварелью по дереву). До конца жизни работала она без очков. Потом приказала, чтобы всех ее знакомых пускали к ней, не боясь ее утомить, и каждому вручала сувенир, прощаясь с ним. Потребовала, чтобы я и мои подруги, бывавшие ежедневно, оделись в белые платья, чтобы кругом нее все было радостно и светло. Причастилась, всех перекрестила, каждому говорила ласковое слово, и затем, 1 июня в 12 часов дня, вдруг широко раскрыла глаза, протянула кому-то невидимому руки и дунула, точно загасила свечу. Это был конец»... «У Авдотьи Петровны от Киреевского было 2 сына и дочь, от Елагина 3 сына и дочь. Ее дочь Мария Вас. Киреевская была очень богомольная, кроткая, похожая на княжну Марью в «Войне и мире»... (Она) не расставалась с заветным образком и носила его на груди, несмотря на его величину».

В этих же воспоминаниях М. В. Беэр записано, что на воскресных приемах ее бабушки (Авд. Петровны) «бывали: Пушкин, Мицкевич, Жуковский, Гоголь, Хомяков, Валуев, Герцен, Гранов-

ский, Огарев, Самарин, Аксаков и оба (его) сына, Чаадаев, Кавелин и многие другие».

Кавелин так сказал про Авдотью Петровну: «Она участвовала в движении русской литературы и русской мысли более, чем многие писатели и ученые по ремеслу» (см. прим. 44а).

Все это ясно показывает, в какой атмосфере воспитывались братья Киреевские: в атмосфере Церкви и европейской культуры. Вот почему в 1830 году, т. е. когда Ив. В. Киреевскому было всего только 24 года, он уже мог с православной точки зрения оценить лекции немецкого богослова Шлейермахера о воскресении Христа, лекции, выдержанные в духе рационалистического томизма. В письме из Германии он пишет: «Так ли смотрит истинный христианин на воскресение Иисуса? Так ли смотрит философ на момент искупления человеческого рода, на момент его высшего развития, на минутное, но полное слияние неба и земли? Здесь (в воскресении) совокупность Божественного Откровения... Здесь средоточие человеческого бытия».⁴⁵ С такой церковной и общечеловеческой подготовкой Киреевскому не хватало только познания духовной практики настоящего монастыря.

Монастырь в то время был для громадной части образованного общества еще не открытой Америкой. Ни Достоевский, ни Вл. Соловьев, ни Толстой еще не были в Оптиной. В 1856 году в сборнике славянофилов «Русская Беседа», издание которого получило благословение Московского митр. Филарета, была статья Н. П. Гилярова-Платонова о только что вышедшей тогда книге инок Парфения с описанием его странствий по монастырям и святыням Востока и России, книге, так много давшей Достоевскому для его романов. Гиляров пишет: «Мы читаем сказание о каком-то мире, совершенно нам неизвестном... Около нас, среди нас мы открываем целую жизнь, совсем особую, нам незнакомую... По особенностям своего... воспитания мы потеряли понятие о той области жизни, в которой бы вся деятельность служила верным отражением чувства, в которой бы чувство было неизменно покорно образу мыслей, и в которой образ мыслей всецело проникнут был бы одной истиной, — свято признаваемой... Здесь, в этой книге (Парфения) встретите людей именно с тою несуществующей для нас цельностью жизни, для которых служение истине есть все бытие... Едут со всей мучительностью ничем не утолимой жажды, переплывают за ней моря, переходят страны... служат ей всеми своими силами, сообразуя с нею все в себе, до глубочайшего изгиба ду-

ши».⁴⁷ Духовная цельность жизни, о которой пишет Гиляров, это любимая идея Киреевского, и он эту жизнь изучал и воспринял от живых ее носителей за много лет ранее «Русской Беседы».

В 1834 году, вскоре после женитьбы, он познакомился и сблизился со схимником Московского Новоспасского монастыря Филаретом, привлекавшим к себе своей духовностью тысячи людей, а во время его предсмертной болезни за ним ходил и целые ночи просиживал в его келье.⁴⁸ Возможно, что знакомство и сближение произошло через жену Киреевского (Н. П. Арбензову), так как старец Филарет уже был ее духовником. Отец Филарет и его друг старец Александр, архимандрит Арзамасского монастыря, были деятелями того возрождения монашеской жизни в России, которое шло от знаменитого старца Паисия Величковского, сына Полтавского протоиерея, издателя на славянском языке «Добротолюбия», настоятеля нескольких монастырей в Молдавии (1722-1794). Друг Филарета архимандрит Александр находился в переписке с Паисием. В 1801 году в Россию пришли два его ближайших ученика — старцы Клеопа († 1817) и Федор († 1822). Их учеником и другом был основатель Оптинского старчества о. Леонид († 1841), жизнеописание которого дало такой богатый материал Достоевскому для его Зосимы. Учеником о. Леонида был о. Макарий († 1860), под руководство которого и перешел Киреевский после смерти о. Филарета.⁴⁹ Так и через Филарета и через Макария он вошел в тот поток духовного просвещения, который шел в Россию с Востока — из пустынь египетских и палестинских, с Афона, — просвещения божественной благодатью, которую подвижники стяжали своим пресветлым подвигом. Впоследствии он так напишет об этом просвещении: «Истины, ими (подвижниками) выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам... как известия очевидца о стране, в которой он был».⁵⁰

В письме к Кошелеву Киреевский пишет: «Существеннее всяких книг найти святого православного старца... которому ты бы мог сообщить каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение святых Отцов... Такие старцы, благодаря Богу, еще есть в России, и если ты будешь искать искренно, то найдешь. Они есть и в Москве, только, разумеется, не в белом духовенстве».⁵¹ Из писем Киреевского к о. Макарию в Оптину пустынь видна его исключительная преданность старцу, причем постепенно все более крепнущая. В 1847 году письма начинаются обычно так: «Много и сердечно уважаемый

батюшка», а в 1853 году — «Сердечно любимый и беспредельно уважаемый батюшка». Он посылает о. Макарию на просмотр свои статьи, с просьбой «исправить то, что найдете требующим исправления». Имение Киреевского находилось всего в 40 верстах от Оптиной, поэтому он часто бывал там, проводил иногда в монастыре целые недели, принимая большое участие в деятельности Оптиной по переводу и изданию святоотеческой литературы: исправлял корректуры, хлопотал в типографиях и в цензуре, помогал денежно.⁵² Он участвовал и в самих переводах, делал большие и важные замечания по отдельным трудным вопросам аскетической терминологии. Он мог читать по-гречески в подлинниках и классиков, и св. отцов. Из писем же видно, что он по делам Оптинских изданий и переводов часто бывал у митроп. Московского Филарета, весьма сочувственно относившегося к этому делу.⁵³ Письма старца Макария к Киреевскому и к его жене напечатаны в «Собрании» его писем «к мирским особам» (М. 1862), но к сожалению без указания имен.⁵⁴ Из одного письма митроп. Моск. Филарета к жене Киреевского видно, что они построили в Долбине для о. Макария домик-келью.⁵⁵ В Жизнеописании о. Макария так рассказывается об этом. Старец сам выбрал место для постройки: в глубине березовой рощи, в версте от господской усадьбы. Домик был построен весной 1848 года и был освящен самим старцем, который, войдя в него первый раз, запел: «Достойно есть»... С тех пор он посещал его, проводя в нем каждый раз по несколько дней, работая в нем неразвлекаемо по изданию святоотеческих книг.

О начале самого этого издания Жизнеописание рассказывает так. В 1845 году Киреевский предложил о. Макарию поместить какие-нибудь статьи в его журнале «Москвитянин». Старец прислал статью о жизни Паисия Величковского, которая и была помещена в 12-й книге за 1845 год. А в 1846 году в бытность свою в Долбине, старец, говоря о недостатке у нас духовной литературы, упомянул о том, что у него есть много рукописей подвижнических творений в переводе Паисия Величковского. Оказалось, что у жены Киреевского есть тоже подобные рукописи от старца Филарета Новоспаского. Тогда со стороны Киреевских возник вопрос: «что же мешает явить миру эти сокровища?» На сомнение в возможности, высказанное о. Макарием, Киреевские ответили, что они обратятся за помощью к митр. Моск. Филарету, что и было ими в дальнейшем сделано, и с благословения и под покровительством митрополита началось это издание.⁵⁶

По данным Н. Арсеньева, «в Москве были изданы под непосредственным наблюдением и в значительной степени на средства Киреевских следующие книги: в 1894 году «Сборник», составленный о. Паисием из отцов аскетов и мистиков, в 1851 году «Лествица» пр. Иоанна Лествичника, в 1852 году — творения Варсонофия Великого, в 1853 г. — Максима Исповедника, в 1854 г. — Исаака Сирина, в 1856 г. — аввы Дорофея.⁵⁷ (В этом году И. В. Киреевский умер). После этого понятно, почему портрет Киреевского (в гробу) висел в приемной старца Макария вместе с портретами Иоанна Сезеновского, Иллариона Тронкуровского, Серафима Саровского, Георгия Задонского, двух Филаретов — Московского и Киевского, и других лиц, подвижников русской Церкви XIX века.

К. Леонтьев в биографии о. Климента Зедергольма рассказывает, что это И. В. Киреевский привез Зедергольма в Оптину, где он сначала присоединился к православию, а затем принял монашество. Киреевский говорил Зедергольму (сыну немецкого пастора): «Если вы хотите основательно узнать дух христианства, то необходимо познакомиться с монашеством, а в этом отношении лучше Оптиной трудно найти». Зедергольм знал по Москве и Киреевского и других славянофилов и, уже будучи оптинским иеромонахом, «часто вспоминал об Иване Васильевиче и говорил, что хотя все славянофилы того времени были люди, конечно, православные по убеждениям, но ни у одного из них он не находил столько сердечной теплоты, столько искренности и глубины чувств, как у Киреевского».⁵⁸

Глубина чувств у Киреевского была единой с глубиной мудрости. Вот маленький пример по одному частному вопросу. В письме к Жуковскому (1850 г.) он пишет: «Вы перевели Евангелие (со славянского) на русский язык. Это великий подвиг... Перевод Библейского общества неудовлетворителен... Только бы смысл везде сохранен был настоящий православный, именно тот, который в славянском переводе, а не тот, какой... дают многие переводы иностранные, стараясь не понятие человека возвысить до Откровения, но Откровение понизить до обыкновенного понятия, отрезывая тем у божественного слова именно то крыло, которое подымает мысль человека выше ее обыкновенного стояния».^{58а}

Оптина пустынь привлекала к себе целую вереницу русских писателей (Гоголь, Киреевский, Вл. Соловьев, Достоевский, Толстой, Леонтьев), причем, по свидетельству Гилярова-Платонова,

ее влияние и значение было создано уже в середине XIX века. В одном письме 1856 года он, характеризуя с положительной стороны своего знакомого, пишет: «он не защитник... православия казенного, религиозного формализма и буквальности, словом, католицизма в православии. Нет, он принадлежит к разряду тех людей, которых я не умею иначе охарактеризовать, как назвав их оптинскими христианами. Это люди глубоко уважающие духовную жизнь... жаждущие, чтобы православное христианство России было осуществлением того, что читаем у Исаака Сирина, Варсонофия и др. ...К таким людям принадлежал покойный Гоголь, принадлежит Филиппов, жена покойного Киреевского, ... преклоняющиеся перед Оптиной пустыней, воздыхающие о внутреннем помазании, о залог». ⁵⁹

Для понимания приведенного здесь слова «залог», а также и «помазание», имеющих в аскетической письменности одинаковое духовное значение, достаточно привести такие слова преп. Симеона Нового Богослова: «Благодать Всесвятого Духа дается уневествившимся Христу душам как обручение или залог. И как жена без обручения не имеет твердой уверенности, что несомненно сочетается с мужем, так и душа никогда не воспримет верного удостоверения, что будет вечно сопребывать с Владыкою своим и таинственно и неизреченно сочетаваться с Ним и наслаждаться неприступною Его красотою, — если не получит обручения или залога благодати Его и не возымеет в себе сознательно Его самого». ⁶⁰

Так что то, к чему стремился «покойный Гоголь», была благодать, учением о стяжании которой наполнена святоотеческая литература Востока. Это учение было с особой силой возобновлено в России в XIX веке преп. Серафимом из того Сарова, который так проникновенно отметил Хомяков в своем письме.

Оба брата Киреевские были похоронены в Оптиной, их могила была рядом с могилой старца Макария. На плите Ивана Вас. была сделана такая надпись: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моя... Познав, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу» (Прем. 8-2,21).

При известии о смерти Киреевского Хомяков пишет Кошелеву: «Какая-то особенная судьба Ив. Вас. Кир.! То цензура и власть царская останавливали его, то теперь смерть, и всякий раз на половине труда. Какое-то особенно строгое испытание нашему направлению: как будто опыт нашего терпения и постоянства. Редает круг наш... Подвиг становится все строже и строже. Видно так надобно». ⁶¹

С этим как-то перекликается другое письмо Хомякова, еще 1849 года, к Самарину: «Борьба наша не о крови и плоти. Те, которые посвятили великому всемирному труду христианского воспитания (а вне этого труда мы и значения никакого не имеем), те прежде всего должны быть терпеливы». ⁶²

Кто-то хорошо сказал: «какое еще нужно уверение в существовании загробного мира, когда перед нами смерть праведника?»

Конст. Аксаков умер в Греции в расцвете сил, 43 лет. Священник, призванный к умирающему и спешивший попросту справиться требу, был изумлен его исповедью, причастием и кончиной. Самым простодушным образом выражал он свое удивление и недоумение. Он просил: нельзя ли ему повидать всех близких этого человека, главное, мать? Просил ей передать от него: «праведник скончался... Он не прекращал своих расспросов: «Да кто же это был?» ⁶³

Про смерть Хомякова есть такая запись: «В 7 1/2 часов дыхание его стало тяжко. В 7 3/4 часа вечера его не стало, а за несколько секунд до кончины он твердо и вполне сознательно осенил себя крестным знамением». ⁶⁴

В «Воспоминаниях» Марьи Вас. Беэр, урожденной Елагиной, есть такие строки: «И. В. Киреевский был светочем и совестью для Елагиных и для моей матери. И действительно он был почти святой, такая у него была кристальная душа... Сохранились чудные письма моей матери с описанием (его) праведной кончины... Все были при нем. Все были страшно потрясены, но и чувствовалась святость и праведность его души».

«У нас на днях умер Ив. С. Аксаков, — писал в 1886 году К. Леонтьев о последнем из «славянофильства золотого века», по выражению Флоренского, — он умирал с молитвой на устах, как следует христианину». ⁶⁶ Это тот самый Аксаков, который был так близок Достоевскому в последние годы его жизни и который так просто и верно выразил в своих стихах то живое чувство церковности, то ощущение родной Церкви, которое объединяло всех славянофилов:

Приди ты немощный,
Приди ты радостный:
Звонят ко всенощной,
К молитве благостной.

Таковы были эти люди, подвижники христианской мысли, безупречные даже в глазах их идейных противников.

«На днях я был в Орле, — пишет Тургенев С. Аксакову, — и оттуда ездил к И. В. Киреевскому... Это человек хрустальной чистоты и прозрачности — его нельзя не полюбить».⁶⁶

В письме Т. Грановского к Неверову есть такие слова: «У меня гостил здесь в деревне Петр Киреевский... Станный, но замечательно умный и благородный человек. Я многому научился от него. В начале августа поеду в деревню к Ивану Киреевскому. Я от всей души уважаю этих людей, несмотря на совершенную противоположность наших убеждений. В них так много святости, прямоты, веры, как я еще не видел ни в ком». Это письмо еще 1840 года, т. е. начальной стадии размежевания славянофильства и западничества. Но и в более поздние и острые моменты борьбы он в 1855 году пишет Кавелину: «Из всей этой безобразной партии только у Петра Киреевского и у Ивана Аксакова есть живая душа и бескорыстное желание добра». В 1845 году Грановский был согласен давать Ивану Васильевичу для его славянофильского журнала «Москвитянин» отдельные статьи.⁶⁸

Даже такой безжалостный и едкий противник славянофильства, как Писарев, смог найти в себе о Ив. Киреевском какие-то добрые слова: «Киреевскому хотелось жить разумной жизнью... хотелось любить, хотелось верить... В действительности не нашлось материалов, а между тем он полюбил ее, обидеализировал ее... и сделался рыцарем печального образа, подобно незабвенному Дон-Кихоту. Славянофильство есть русское дон-кихотство... всегда искреннее, часто трогательное, большею частью непостоянное».^{66а}

На смерть К. Аксакова и Хомякова, умерших в 1860 г., Герцен в «Колоколе» отозвался так: «Больно людям, любившим их, знать, что нет больше этих деятелей благородных, неутомимых, что нет этих противников, которые ближе нам были многих своих. Киреевские, Хомяков и Аксаков сделали свое дело: они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей. С них начинается перелом русской мысли. И когда мы это говорим, кажется, нас нельзя заподозрить в пристрастии. Да, мы были противниками их, но очень странными... Мы, как Янус, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно».

ГЛАВА III

У св. Исаака Сирина есть молитва: «Исполни, Господи, сердце мое жизни вечной». «Исполни» значит «наполни». Сердце христианина должно наполниться покоем и радостью вечности. Через эту молитву легче понять то, о чем учит вся патристика: об осознаваемой реальности личной жизни и благодати и, тем самым, о реальности Церкви как Дома благодати на земле. Святые отцы, если можно так сказать, судят по себе: участвуя лично и осязая в жизни благодати, чувствуя на себе это «дыхание Божие», по слову В. Лосского, они удостоверяются в реальности бытия на земле благодатной, т. е. действительно святой Церкви, таинственного Дома Божия.

«Церковь есть духовный Рай, в ней древо жизни, святой жертвенник примирения, источающий жизнь верным, возлюбившим жизнь» (пр. Ефрем Сирийский).⁶⁷ «Церковь есть великое и славное тело Христово» (св. Ириной Лионский).⁶⁸ «Церковь — это Владичное и Божественное тело, без пятна и порока» (пр. Симеон Новый Богослов).⁶⁹ Такие определения обычны для св. отцов. То же мы видим в литургическом богословии: «Небо многосветло Церковь показася, вся просвещающая верных»... «Днесь ризою умною, свыше истканною от божественных благодати, Церковь Твоя, Господи, якоже Невеста украсится»... — так без конца именуется Церковь на богослужении. И литургические и святоотеческие определения Церкви неизменно восходят к определениям, данным в апостольских посланиях, в которых она — или Тело Христово, или Невеста Божия, или Храм или Град Божий, т. е. всегда одно: таинственный и рассудком не постигаемый богочеловеческий организм, или, как еще сказал апостол: «великая благочестия тайна». Так в Церкви определяется истинная область Церкви, сущность её. И конечно только такая Церковь, т. е. не риторически, а действительно святая или благодатная, и может быть предметом верования и любви. Об этом так говорится в церковном Катехизисе: «Благодать Божия и есть, собственно, предмет верования в Церкви».⁷⁰ Веровать можно только в святыню, в свет, который не может объять тьма.

«Хомяков, — пишет Ю. Самарин, — выяснял область света — атмосферу Церкви, и на ней само собой, выступало лжеучение, как отрицание света».⁷¹ Тем самым его учение о Церкви

возвращает нас к учению апостолов и святых, к учению о ней как об «основном таинстве мироздания». В этом «возврате» и лежит все значение экклезиологии славянофилов. И это в первую очередь относится, конечно, к Хомякову, вся жизнь которого была занята познанием природы Церкви.

«Церковь есть проявление Духа Божия в человечестве» (63), — пишет Хомяков, сразу переводя наше понимание Церкви из категории социально-этической, как некой организации, общества или собрания лиц, в категорию онтологическую и вечную, т. е. опять-таки утверждая Церковь на том ее месте, где ее утверждали святые. «Где Церковь, — пишет св. Ириней, — там Дух Божий, а где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать».⁷²

«Церковь, — пишет Хомяков, — не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (3). Из единства Божия следует единство Церкви — и небесной и земной. «И живущие на земле, и свершившие (уже) земной путь, и несозданные для него (как ангелы)... все соединены в одной Церкви — в одной благодати Божией» (3).

Но благодать или благодатный факт познается только благодатью, а поэтому — говорит он — и само «знание о существовании ее (Церкви) есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму» (12). В Церковь веруют и о Церкви знают только благодатственным умом, о даровании которого мы ежедневно на утренних молитвах просим Богородицу: «ум мой облагодати». Но это совсем не означает, что не существует исторически видимой истинно святой Церкви. Это означает только то, говорит Хомяков, что эта «видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд, и Церковь только общество. Верующий же, хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом — в таинствах, и в молитве, и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий, говорящий «Господи, Господи», действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову» (12).

«Церковь есть семя Авраамово» (св. Ириней Лионский).⁷³

«Церковь, — пишет Хомяков, — есть Дух Божий и благодать таинств, живущих в этом обществе» (12), т. е. в живых и видимых людях этого общества. Мы не видим благодати, но «верую

знает христианин, что Церковь земная, хотя и невидима, всегда облечена в видимый образ, что не было, не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость» (12). «Церковь живет даже на земле не земною, человеческою жизнью, но жизнью божественной и благодатной. Посему не только каждый из членов ее, но и вся она называет себя святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах, внутренняя же жизнь ее в дарах Духа Святого» (17). «Многие спаслись (например, некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви... но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее Вере, Надежде, Любви» (18)... Чем святилась бы земля, если бы Церковь утратила свою святость?» (5).

Но как можно мыслить святость церковную при видимом наличии внутри церковных стен явного человеческого зла? В апостольское время и в первые века грешники отделялись от Церкви церковной властью и этим сохранялась ее чистота. Учитывая, что эта практика уже давно в общем оставлена, ясно, что говоря о неизменной святости Церкви, Хомяков имеет в виду факт главным образом самоотпадения или самоотлучения от нее. «Церковь, — пишет он, — творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству... и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются» (4). Только при наличии самоотлучения все определения Церкви как святой и чистой перестают быть для нас благочестивой риторикой и становятся реальными. Для понимания и отеческой и славянофильской экклезиологии на этом надо остановиться.

В одном письме И. Киреевского к Кошелеву есть упоминание о чтении славянофилами Тихона Задонского.⁷⁴ Именно этот святой учил в России XVIII века о самоотлучении всех оскверняющих святость Церкви. «Глаголеши: «верую во единого Бога»... Но «покажи мне веру твою от дел твоих», глаголет апостол. Если же не творишь дел вере приличных, вера твоя демонская есть, ибо и бесы веруют и трепещут... Христиане неисправные... вне Церкви святой находятся... Таковые ложные христиане... не суть сынове Церкви... Тот христианин, который грех творит, ни с Богом общения иметь не может, ни внутри Церкви святой быть... Все беззаконники и в гордости и пышности мира сего живущие, вне Церкви имеются... хотя и в храмы ходят и молятся и Таин причащаются».⁷⁵

Об этом ясно учит и Катехизис: «Грешники нераскаянные или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия, как мертвые члены, отсекаются от тела Церкви и, таким образом, она сохраняется святою».⁷⁶

«Церковь, — пишет еп. Феофан Затворник, — есть лицо Богослужашее, жречествующее, святительствующее непрерывно, разумно, духовно. Всякий, вступающий в нее, должен стать с нею единым духом, быть тем в малом, что она в большом... И после того как христианин вступил в состав Церкви, он держится в ней не против воли, как бы по какой необходимости, а не иначе, как сам держа себя... Если же этого не будет, то человек делается уже не от Церкви: «от нас изыдоша, но не беша от нас» (I Ин. 2). Хотя вещественного, — добавляет еп. Феофан, — отрешения видимого не будет, но оно само совершится внутри над душою, и не мечтательно, но истинно».⁷⁷ И в другом месте он пишет: «Нечистота в сосуде, наполненном водой, или всплывает наверх, или оседает на низ, т. е. находится вне тела воды. Так и всякий нечистый, собственно, есть вне тела Церкви, отделен ли он форменно, или нет».⁷⁸ И Макарий Великий учил, что «душа, пока живет в греховной тьме и сими пачается, не принадлежит телу Христову»,⁷⁹ т. е. Церкви. «Вратами Церкви, — пишет св. Амвросий Медиоланский, — неодолимыми адом, является внутренняя чистота. Упорство же во грехах, господство греха в человеке, вырывают его из Церкви и толкают во врата адовы».⁸⁰

Нераскаянный грех или, как здесь сказано, «упорство» в нем, именно «вырывают» внутренне человека из святой Церкви, независимо от того, что с ним происходит внешне. Святые знают об этом соприсутствии внешне, в общей церковной ограде, человеческого зла, знают, что «рука предающего Меня со Мною на трапезе», но они никак не относят это зло к святой Церкви. Как говорил свящ. Валентин Свенцицкий, «грех в Церкви есть грех не Церкви, а против Церкви».

«У Церкви есть аспект славный и есть аспект трагический».⁸¹ Апостол Павел и св. отцы писали о «славном аспекте», о нем же писал Хомяков. Без осознания этой истинной природы Церкви и ее реальности в истории, т. е. того, что она, святая, — действительно сохраняется среди окружающего ее и наполняющего ее внешние стены зла, — невозможно разобраться и в аспекте «трагическом» или, лучше сказать, темном, и понять, как из него, из этой человеческой темноты, могут переходить и пе-

реходят люди в нетленный свет Церкви. Объективно этот переход в святую Церковь для нас непостижим, субъективно он есть «Нечаянная радость». Он совершается через покаяние и стяжание благодати. Отпуская грехи на исповеди, священник произносит формулу именно воцерковления в святую Церковь: «Господи Боже спасения рабов Твоих... не хотяй смерти грешника... приими и соедини его святой Твоей Церкви, о Христе Иисусе, Господе нашем». И если бы мы каждый день исповедовались, каждый день произносились бы эти слова — и потому, что безмерна святость Церкви и человек через свое покаяние получает только свою меру святости. Святость Церкви, в части людей ее составляющих, есть святость кающихся, ибо, по слову апостола, «все мы много согрешаем» (Иак. 3-2). Святость людей есть причастие их благодати Божией через устремление к ней в покаянии и любви. Вот почему пр. Ефрем Сирийский сказал, что «вся Церковь есть Церковь кающихся».⁸² И преп. Иоанн Карпафийский пишет: «В то время, когда ты говоришь: «я согрешил пред Господом», дается ответ: «отпускаются твои грехи». Ибо «как далеко отстоит восток от запада, так далеко удалил Я от тебя беззакония твои»... Ибо когда мы призываем имя Господа нашего Иисуса Христа, то легко очищается совесть наша и (тогда) не бывает никакой разницы между нами и пророками и прочими святыми».⁸³

О том, что истинное покаяние стирает границу между грешниками и святыми, говорит и Катехизис: «Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святой»,⁸⁴ т. е. устремленность их покаяния уже как-то достигает ее святости. «Стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус» (Фил. 3-12). «Таинства, сообщением благодати, делают нас чистыми и святыми», — говорит преп. Иоанн Кассиан.⁸⁵ Поэтому-то и становится возможным то, о чем мы читаем перед Причастием: «От покаяния к Тебе пришедшия, вся в лице Твоих друзей вчинил еси».

Так мыслит Церковь на Востоке, и наверно в этом и есть ее главное отличие от Рима. Еще в XIII веке Фома Аквинский учил, что Церковь без пятна и порока будет только в будущей жизни на небе, очевидно смело полагая, что ап. Павел дал именно это определение на земле живущей Церкви Божией (Ефес. 5-27) только в порядке некоторой благочестивой риторики. Ощущение реальной святости Церкви в истории как-то померкло в католичестве в результате процесса создания веры только в видимую Церковь и создания иерархического культа, при наличии ко-

того невозможно понять факт самоотпадения от Церкви, т. е. отпадения без ведома и санкции церковного начальства.

«Мир... не видит Его (Духа Истины), и не знает Его, а вы знаете Его» (Ин. 14-17), но не сказано «видите». И ученикам может быть невидима благодать Духа Истины и благодать Церкви, но они «знают ее», знают «внутренним знанием веры», как говорил Хомяков (4). Поэтому правильно сказал Булгаков. «Можно говорить... о невидимом в Церкви». ⁸⁶ Но это «невидимое в Церкви» не есть «невидимая Церковь» протестантов. «Невидимое в Церкви» «невидимо нами лишь до тех пор, пока мы не знаем пути к ней, пока мы не пришли к ней тяжкою тропою подвига... Церковь оказывается Церковью лишь тем, кто ее носит в себе, пламенея к Церкви невидимой и участвуя деятельным духом в Церкви видимой». ⁸⁷

Различие в познании природы Церкви зависит от различия в органе познания, каковым является вера. Для того, чтобы увидеть на земле святую Церковь, надо иметь святую веру, т. е. веру, не оторванную от нравственного начала. То, что святые видели на земле Церковь Божию как «семисвечный Светильник, носящий свет Христов», ⁸⁸ как иррациональный факт, как чудо, обязано тому, что они имели в себе именно святую веру, веру, соединенную со святостью, т. е. несли в себе иррациональный орган зрения, несли в себе тоже чудо.

«Знание внешнее, — пишет Хомяков, — со знанием внутренним и истинным, с верою, видящею невидимое, общего ничего не имеет» (8)... «Верование превращается в веру только через святость, по благодати животворящего Духа, источника святости» (202). «Благодать веры неотделима от святости жизни» (6). Ибо «не сохраняется вера там, где оскудела любовь» (10). Так же о вере писал и Киреевский. «Вера не есть доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами»... «Вера это взор сердца к Богу»... «Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал Своему Сыну». ⁸⁹

И эта часть учения славянофилов возвращает нас к учению апостолов и святых.

«Вера есть сила... подающая преестественное, непосредственное, совершенное единение верующего с веруемым Богом» (пр. Максим Исповедник). ⁹⁰ «Вера есть стяжание неисследимого богатства познания Христа» (пр. Симеон Новый Богослов). ⁹¹ «Плод

веры есть святой и невечерний свет. Свет же сей святой в свою очередь прилагает и умножает веру» (он же). ⁹² «Пока не придет то, что есть совершение таинств и мы не сподобимся явно откровения оных, дотоле вера между Богом и святыми священнодействует неизреченные таинства (бл. Каллист и Игнатий), ⁹³ или по апостолу, осуществляет ожидаемое».

Теперь приведем определения веры, данные Фомой Аквинским, учение которого является официальной богословской доктриной католичества. Ведь все обвинения Рима со стороны славянофилов сводятся к тому, что там благодатную веру, «священнодействующую неизреченные таинства», заменили верой рассудочной и слепой.

«Вера, — учит Фома, — есть среднее между знанием и мнением»... «Вера есть согласие разума на предмет веры»... «Вера и знание о разных вещах, так как объекты знания должны быть как-то видимы, а вера не видит»... «Вера обитает в умозрительном разуме»... «Достоинство веры в том, чтобы человек через покорность ей давал свое согласие на то, чего он не видит». ⁹⁴

Все сведено к покорности невидящей веры. При этом сопоставлении делается понятной сущность всякого томизма — и старого и нового — стремление как-то рассудочно обосновать веру. После того как вера перестала быть «осуществлением ожидаемого», или, как сказал Киреевский, «взором сердца», или, по слову Хомякова, «видящей невидимое», — ей конечно необходимы всевозможные рассудочные костыли и подпорки. Рассудок опасен не сам по себе, можно сказать, что и для него есть место в церковном сознании, он опасен тогда, когда им заполняют пустое место, оставленное благодатью. По Фоме достоинство веры только в признании авторитета, познание истины заменено у него послушанием «неведомому Богу», а иначе и нельзя при иерархическом культе. И тогда понятно привлечение схоластики Аристотеля для обоснования христианства.

«Схоластика, — пишет Киреевский, — есть... стремление к наукообразному богословию... Живое, цельное понимание внутренней духовной жизни... изгонялось под именем «мистики», по натуре своей ненавистной для... рассудочности». ⁹⁵ И тут «благоразумная посредственность» Аристотеля оказалась золотым кладом для католических богословов. «Система Аристотеля, — пишет Киреевский, — разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека в отвлеченное сознание рассуждающего разума... Добродетель, по мнению Ари-

стотеля, не требовала высшей сферы бытия, но состояла в отыскании золотой середины между порочными крайностями. Она (добродетель) происходила из двух источников: из отвлеченного вывода разума, который, как отвлеченный, не давал силы духу и не имел существенной понудительности, и из привычки... Философия Аристотеля действовала разрушительно на нравственное достоинство человека. Подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов».⁹⁶

То, чем была научная мысль Аристотеля для томизма, тем для неотомизма является культ современного научного познания, завороченность научно-техническим прогрессом, идея возможности все того же наукообразного богословия. В результате рассудок используется не как только подпорка веры, а как нечто более зоркое и ценное, чем она. Только об этом не говорят. «Рациональное обоснование» веры переходит уже в самый простой и автономный рационализм, бессилием которого хотят в нашу эпоху массовой дехристианизации мира заменить силу божественной благодати. Такая ли «рациональная» вера может создавать подвижников и мучеников, которыми всегда созидалось и сейчас созируется или утверждается христианство в истории? Эта ли вера несет то «буйство проповеди» и то «немудрое Божие», которое пленило мир, и которое одно и сейчас может еще противостоять неверию в плане истории. Сила христианства именно в благодатной вере, которая вчера и сегодня и вовеки та же. «Хотя бы современное человечество стало летать по воздуху, — писал И. Аксаков в 1883 г., — и добралось до луны, нравственный христианский идеал и тогда, как изначала, будет один и тот же».^{96А}

«Вера, — пишет Хомяков, — есть акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истинную факта откровения» (62)... «Вера, испытующая тайны Божии... есть ведение... познание внутреннее... Она есть дар благодати» (219).

«В борьбе с язычеством, — пишет И. Киреевский, — христианство не уступало ему разума, но проникая его, подчиняло своему служению всю умственную деятельность мира».⁹⁷ Вера в христианство — это разум, «охваченный и плененный» явлением Христа.

Тот же разрыв мы видим в понятиях Востока и Запада о взаимоотношении веры и любви. Хотя по Фоме Аквинскому «дви-

жение веры несовершенно, если она не оживляется любовью», но все-таки «вера, имеющая любовь, и вера, не имеющая ее, по своей сущности не различаются»... «И вера, которая не имеет любви, есть дар Божий».^{97А} «Вера, не имеющая любви... совершенна тем совершенством, которое достаточно для понятия веры».⁹⁸

На Востоке вера и любовь неразрывны, а вера без любви именуется там «верой демонской». «Любовь есть источник веры» (пр. Иоанн Леств.).⁹⁹ «Вера без любви не бывает» (св. Тихон Задонский).¹⁰⁰ «Любовью устроена вера наша, на ней основана надежда» (пр. Симеон Новый Богослов).¹⁰¹ «Кто принял, — пишет Хомяков, — за него (за человечество) смерть, завещал ему единую веру — веру любви» (159). «Вера есть начало по самому существу своему нравственное, нравственное же начало, которое бы не заключало в себе стремление к обнаружению, обличило бы тем самым свое бессилие, точнее свое ничтожество, свое небытие. Обнаружение веры и есть дело» (214), т. е. любовь.

Хомяков совершенно снимает эту типичную для Запада рациональную проблему: «что спасает — вера или дела?» Спасает «вера, действующая любовь», по апостолу (Гал. 5), спасает Бог Своей милостию и благодатью, видя труд человека как знак его любви и воли к спасению. К словам Хомякова о том, что мы спасаемся «не силою собственных достоинств» (329) — в чем бы мы ни полагали эти свои достоинства: в делах ли (католики), в вере ли вне дел (протестанты) — можно было бы привести множество подтверждений св. отцов.

Вера есть истинное познание, дверь, открывающая нам ведение тайн Божиих, но источник этого познания все-таки любовь. «Народы слышали, — пишет Хомяков, — проповедь о любви, как о долге, но они забыли о любви, как о Божественном даре, которым обеспечивается за людьми познание безусловной истины» (108).

«От любви рождается свет святого деятельного ведения» (св. Максим Исповедник).¹⁰² Слова о том же св. Григория Нисского Флоренский взял эпиграфом для своей работы о Церкви.

Неотрывность веры от любви является гарантией истинности познания веры. Этот пункт имеет особенно важное практическое значение. Если религиозное познание автономно, если не от подземных вод любви питаются его корни, если, как учил Фома Аквинский, и «нелюбящая вера есть дар Божий», то можно

ясно представить себе тот логический ход мышления, по которому люди доходили до апологии изуверств.

Фома пишет: «Церковь, в тех случаях, когда отлучение (раскольников) недостаточно обуздывает некоторых людей, использует принуждение светской власти»... «Если еретик упорствует, Церковь... передает его светскому трибуналу для истребления смертью». ¹⁰³ Причем, оказывается, это совсем не противоречит Евангелию: «Если еретики будут совершенно искоренены через предание их смерти, то это не противоречит приказанию Господа о невыдерживании плевел до жатвы» (Мтф. 13). ¹⁰⁴ Больше того, — оказывается, что «по любви» можно иного еретика даже допустить до покаяния, но после этого все же предать смерти. ¹⁰⁵

Вот в какой мрак души и мрак истории может привести рассудок, который впустили в святилище веры. В качестве регулярно действующего Суда инквизиция была учреждена как раз в том веке (XIII), когда писал Аквинат. Хомяков правильно говорил о создании на Западе «восьмого таинства мертвой веры» (22).

Конечно, мрак этого «таинства» собирался и на Востоке, где иногда великие жестокости допускались в отношении раскольников и еретиков, но этот факт всегда воспринимался православным сознанием как темное пятно в истории Церкви и относился не к Церкви, а к совести его совершителей. Он никогда здесь не мог, как на Западе, быть логически выведен из учения отцов Церкви о природе веры. Кто же находил на Западе темное пятно у Фомы Аквинского, учение которого в 1879 г. было официально объявлено «единственно истинной философией католицизма», а в 1943 году папа Пий XII говорил о Фоме Аквинском в своей энциклике как об «ангельском учителе»?

Все славянофилы признавали, как писал Флоренский, «познавательную функцию присущей не отвлеченному рассудку, а разуму как полноте сил духа, руководимых верою». ¹⁰⁶

Понятие духовного разума и духовной цельности особенно развил И. Киреевский, все устремление которого, говоря его же словами о другом человеке, было «к той неосязаемой черте, где наука и вера сливаются в одно живое разумное, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ» («Жизнь Стефенса»).

«Рассудочность и раздвоенность, — пишет он, — составляют основной характер всего Западного просвещения. Цельность и разумность составляют характер того просветительного начала, ко-

торое, по милости Божией, было положено в основу нашей умственной жизни... Правда (философии рассудка) имеет свои права в свойственных ей пределах и делается неправдою только вследствие непонимания этих пределов. Но есть возможность более полной и глубокой философии, корни которой лежат в познании полной и чистой Веры — Православия». ^{106а}

«Восточные мыслители, — говорит он же, — для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума... средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство». ¹⁰⁷ Говоря о древней России, он пишет, что там «собиралось и жило устроительное начало знания, философия христианства... Все святые отцы греческие были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. Исаак Сирий, глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII и XIII века... Эти святые монастыри... — духовное сердце России». ¹⁰⁸ «Православное мышление... ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше обыкновенного уровня... самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верой»... Для этого надо, чтобы человек постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы (души) сливаются в одно живое и цельное зрение ума». ¹⁰⁹ Это высшее духовное зрение «приобретается внутреннею цельностью бытия. Поэтому истинного богомыслия ищет (православно-верующий) там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума... и где вся совокупность умственных и душевных сил кладет одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму»... Существует «высший, истиннейший способ мышления»... «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство и совесть, и прекрасное и истинное, и удивительное и желанное, и справедливое и милосердное, и весь объем ума — сливается в одно живое единство и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости». ¹¹⁰

О духовном воссоздании человека Киреевскому рассказали, конечно, отцы подвижники, достигавшие через молитву сердца этого «внутреннего средоточия бытия», и, поняв, откуда идет

это просвещение ума, сердца и воли, которые «светлеются Троицким единством», он писал: «Учение о Святой Троице не потому только привлекает мой ум, что является ему как высшее средоточие всех святых истин, нам Откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице».¹¹¹

В «Русской Беседе» была в 1856 году напечатана только первая часть последней работы Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Эта часть, как сказано в редакционном некрологе о Киреевском, «содержит в себе критику исторического движения философской науки, следующая же часть должна была заключать в себе догматическое построение новых для нее начал. Таково было намерение автора, таковы были наши надежды, но Бог судил иначе». И тут же помещено надгробное Слово, сказанное при отпевании Ивана Васильевича Киреевского священником и философом Фед. Сидонским, ключарем Казанского Собора. В этом Слове есть такие слова: «Не успел этот труд почившего огласиться во всеуслышание, как подвижник сам отзывается от мира сего к созерцанию лучших зраков Невечернего света».^{111А}

Приведенные мысли Киреевского о духовной цельности очень напоминают учение Макария Великого о «малой церкви» внутри человека. «Церковь можно разуметь в двух видах, — пишет святой, — или как собрание верных (всех), или как душевный состав... В значении человека она есть целый состав его... душа собирает воедино все свои помыслы и пред Богом есть церковь, потому что сочеталась с Небесным Женихом».¹¹²

«И Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14-23).

Благодатная цельность и ума и всего человека, «устройство в нем «малой церкви», есть отражение «солнца в малой капле вод», отражение в нем и единства Божия и единства Церкви, ее соборности.

«Церковь признает себя, — пишет Хомяков, — единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви»... «Всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в теле Христовом, органическое основание которого есть любовь» (112)... «Человек находит в Церкви самого

себя, но себя не в бессилии своего одиночества, а в силе духовного искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем» (111). «Мы знаем, что когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасующийся спасается в Церкви как член ее и в единстве со всеми ее членами» (21)... Поэтому «каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает» (111).

Славянофильское учение о соборности Церкви есть раскрытие апостольского учения о ней, как об едином теле Христовом, как о богочеловеческом организме.

«Церковь, — пишет Самарин, — не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви».¹¹³

«Одно слово «собор», «соборность», — пишет Хомяков, — содержит в себе целое исповедание веры... «Собор»... выражает идею единства во множестве... Церковь католическая («соборная») есть Церковь по единству всех... Церковь, как определил ее ап. Павел» (312, 313).

Соборность Церкви — это единство в любви святых Божиих, так бесконечно просто выраженное в «Деяниях»: «у множества верующих было одно сердце и одна душа». Для человека, живущего вне благодати, такое состояние представляется невысказанным. Поэтому правильно сказал В. Лосский, что «соборность есть самое дивное свойство Церкви»,¹¹⁴ и конечно потому «самое дивное», что оно есть «самое мистическое», т. е. непостижимое нам.

В 1848 году вышло знаменательное церковное подтверждение соборного начала Церкви в послании Восточных патриархов (его подписали 4 патриарха и 29 епископов), доставившее Хомякову и его друзьям большую радость. Послание признало, — пишет Хомяков, передавая его смысл, — что «Незыблемая истина христианского догмата не зависит от сословия иерархов: она хранится всею полнотою, всей совокупностью народа, составляющего Церковь, который и есть тело Христово... ни иерархическая власть, ни сословное значение духовенства не могут служить ручательством за истину. Знание истины даруется лишь взаимной любовью» (363) мистического тела Церкви. В письме к Кошелеву он же пишет: «Кто ждал такого явления? Кто поверил бы, что инстинкт церковной истины дойдет до такого ясного сознания в духовенстве, мало просвещенном и глубоко испорченном внешними обстоятельствами и схоластической наукой? То, что мы

говорили между собой и чего никто не смел и не мог сказать или напечатать, явно высказывается во всемирное услышание».¹¹⁵

В одном письме к Кошелеву Ив. Киресвский пишет, что Введение в Догматическое Богословие митр. Макария ему «очень не нравится, как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, не согласным с нашею Церковью, например о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства» (См. прим. 33).

Вот об этой «совокупности» и говорится в послании 1848 г. В послании (его полное название: «Окружное Послание единой, святой, соборной и апостольской Церкви ко всем православным христианам», на русском языке издано Свят. Синодом в 1850 году) сказано, что «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-либо новое, потому что хранитель благочестия у нас есть тело Церкви, т. е. народ». Послание было вызвано тоже посланием папы Пия IX и является ответом на него. Слова патриархов прямо указывают на соборность Церкви как на реальность Церкви, прямо утверждают, что только эта совокупность церковная, включающая и иерархию, есть критерий церковности, только она может сказать «да» или «нет» догмату.

Важно указать, что митр. Московский Филарет охарактеризовал это послание как «твердое основание истины».^{115а} В противоположность иерархическому культу Рима оно вновь утвердило, как пишет Хомяков, «единство Церкви не мнимое, не иноказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом» (3), в Соборном существе Церкви.

ГЛАВА IV

Единство Церкви может быть зримо не только «ввысь» к Богу, но, так сказать, и в плоскости истории, как вселенское единство исторической Церкви. Это единство есть, прежде всего, единство Писания и Предания.

Хомяков пишет: «То, что мы называем Церковью видимою и Церковью невидимою, образует не две Церкви, а одну, под двумя различными видами... Церковь в этой ее цельности начертала священные Писания, она же дает им жизнь в Предании... Писание и Предание, эти два проявления одного и того же Духа, составляют одно проявление, ибо Писание не иное что, как Предание начертанное, а Предание не иное что, как живое Писание. Такова

тайна этого стройного единства» (58)... «Мысль Царкви (а мысль Церкви значит не иное что, как просвещенный благодатью разум ее членов, связанных между собою нравственным законом взаимной любви) есть та самая мысль, которая начертала Писания, та самая, которая впоследствии признала эти Писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на соборах и символизировала в обрядах. Мысль Церкви в настоящую ее минуту и мысль ее в минувших веках есть непрерывное откровение, есть вдохновение Духа Божия» (235-236). «Предание есть непрерывное Откровение» (47)... «Нам дано видеть в Писании не мертвую букву, не внешний для нас предмет, и не церковно-государственный документ, а свидетельство и слово всей Церкви, иначе, наше собственное слово настолько, насколько мы от Церкви. Писание от нас и потому не может быть от нас отнято... История Нового Завета есть история наша; нас струи Иордана соделали в крещении участниками смерти Господней; нас телесным приобщением соединила с Христом в Евхаристии тайная вечеря; нам на ноги, избитые вековым странствованием, излил воду Христос Бог, гостеприимный домовладыка; на наши главы в день Пятидесятницы нисходил, в таинстве св. Миропомзания, Дух Божий, дабы величие нашей любовью освященной свободы послужило Богу полнее, чем могло это сделать рабство древнего Израиля» (151)... «Они (протестанты) утверждают, что... послания, приписываемые Иакову, Иуде или Павлу, будто бы не от них. Пусть! Но они от Церкви, и вот все, что нужно Церкви» (147).

Какое поразительное чувство истинной природы Церкви и реального исторического бытия Церкви, которая «и ныне и присно и во веки веков». Хомяков первый вернул понятию Предания живое дыхание современной церковности, и с него началось то восприятие его, которое затем продолжили: Флоренский, Булгаков, Лосский, Успенский и другие богословы. «Предание не археология», — писал Булгаков,¹¹⁵ — не церковный архив, и не сборник указаний, с ограниченной тематикой, а водительство Божие в Церкви. В Хомякове было живое «самосвидетельство Истины», какое-то личное доказательство духоносного «тока» Предания Церкви. В воспоминаниях о нем Кошелева есть такие слова: «Для Хомякова вера Христова была не доктриною... для него она была жизнью, всецело охватывавшею все его существо. Когда он говорил о Христе... о судьбе христианства... тогда в словах его была какая-то сила необычайная».¹¹⁷

Отношение к Писанию и Преданию определяет, как лакму-сова бумага, истинность христианского сознания. Протестантство не понимает Предания, думая, что это угроза его свободе, католичество опасается Писания, думая (и не без основания), что оно угрожает его внешнему единству и иерархическому авторитету. Свобода и единство, свобода и послушание, свобода и авторитет — это все одна и та же проблема, могущая быть разрешенной только в тайне любви. Хомяков показал, что распад не в состоянии ее разрешить, так как для того, чтобы эти двоицы пресуществились в нечто единое, нужно чудо любви, «власть имеющей», ибо «любовь есть венец и слава Церкви» (6). И эта Церковь в своей любви «живет не под законом рабства, но под законом свободы» (17).

«Единство внешнее, — пишет он, — отвергающее свободу и потому недействительное — таков Романизм. Свобода внешняя, не дающая единства и потому также недействительная — такова Реформа... Единство же Церкви есть не иное что, как согласие личных свобод» (235).

Римское единство держится авторитетом духовенства, папы. «В глазах (католика) Церковь есть духовенство, а в наших глазах Церковь есть Церковь» (181), т. е. соборное единство всех. При реальном ощущении Церкви как тела Божия, пребывающего в истории, и жизни церковной как жизни внутри этого тела, снимается актуальность вопроса об авторитете в Церкви, так же как при единстве в любви двух людей их взаимная покорность основана не на покоряющем их авторитете, а только на любви, как силе и истине, покоряющей их. «Конец любви — да двое едино будут».

Хомяков писал: «Не суди Церковь, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость» (7), или «выше дара епископского нет ничего» и «рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви» (15).

И он же говорил: «Церковь не авторитет... ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а Истина, и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его, ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительной, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах» (54).

Хомякова часто обвиняли в том, что он писал в стиле, который воспринимался читателями XIX века как нечто парадоксаль-

ное, слишком смелое и личное. Здесь прежде всего надо сказать, что он писал все свои богословские работы полемически, в острой атмосфере борьбы. Внешнее острие полемики было направлено на западные вероисповедания, а внутренне многое из того, что он писал, и прежде всего его «Катехизис», обличало внутривосточную действительность, гражданскую и церковную. Все славянофилы подвергались за свое свободное направление постоянным административным преследованиям, журналы их закрывались, статьи подвергались подозрению, иногда не за то, что было в них написано, а как язвительно выразился один цензор, «за то, что в них умолчено». Все они были под секретным надзором полиции.¹¹⁸ С. М. Сухотин передает описание одного заседания Сената в 1869 году, когда решалось дело газеты И. Аксакова «Москва». «Заседание началось с обвинительной речи министра внутр. дел, который напал на вредное влияние славянофилов вообще и на Аксакова в особенности, находя, что он... высказывал в издаваемых им газетах демократические, антиправительственные идеи... что Аксаков и подобные ему писатели очень часто прикрываются, как маской, словами: «православный», «преданный самодержавию», — дабы тем удобнее действовать в смысле анархическом».^{118а}

Самарин сумел попасть, хоть очень ненадолго, даже в Петропавловскую крепость. О дореформенной России, в связи с Севастопольской войной, Киреевский сказал так: «Эти страдания очистительные... Мы бы загнили и задохлись без этого потрясения до самых костей... Россия мучается, но эти муки рождения... Общественный дух начинает пробуждаться. Ложь и неправда начинают обнаруживаться. Ужасно, невыразимо тяжело это время, но какую ценою нельзя купить того блаженства, чтобы русский православный дух, дух истинной христианской веры, воплотился в русскую общественную и семейную жизнь!»¹¹⁹ В эту же, т. е. в самую свою «оптинскую» эпоху жизни, а именно в 1854 году, он пишет письмо к князю Вяземскому, письмо полное глубокого сердечного возмущения тем, что этот человек, когда-то близкий Пушкину, сделавшись товарищем министра, вдруг заговорил обычным языком ослепшего сановника. «Хомякову, — пишет Киреевский, — запрещают не только печатать в России, но даже читать свои произведения друзьям».¹²⁰

4 февраля 1832 года Пушкин писал И. Киреевскому: «Дай Бог многие лета Вашему журналу». Речь шла о журнале Киреевского «Европеец». А уже 14 февраля, т. е. через 10 дней, Пушкин

пишет И. Дмитриеву: «Журнал «Европеец» запрещен и вследствие доноса. Киреевский, добрый и скромный Киреевский, представлен правительству сорванцом и якобинцем». Кстати, это запрещение, т. е. отнесение Киреевского к людям «опасным», не остановило Пушкина в желании с ним сотрудничать. В июле того же года он пишет Киреевскому: «Обращаюсь к Вам, к брату Вашему и к Языкову с сердечной просьбой. Мне разрешили на днях политическую и литературную газету. Не оставьте меня, братие... Дружество Ваше для меня лестно».¹²¹

В защиту Киреевского и его журнала выступил Жуковский. В письме к генералу Бенкендорфу он писал: «Никогда наша литература не была в подобном унижении... Честный человек с талантом должен бросить перо и отказаться от мысли. Если он выйдет на сцену, на него посыплются ругательства и вооружится клевета, авторская жизнь его будет отравлена бранью, а жизнь гражданская очернена перед Правительством». Во втором своем письме в защиту запрещенного журнала, адресованном уже прямо к императору, Жуковский писал: «Киреевский есть самый близкий мне человек, я знаю его совершенно, отвечаю за его жизнь и правила».¹²¹ Киреевскому тогда грозило удаление из столицы (см. ^{44А}).

Ни одна богословская работа Хомякова не могла быть напечатана в России при его жизни. Через 4 года после его смерти наконец появилась в «Православном Обозрении» его «Церковь одна». Только в 1879 году (а умер он в 1860) Синодом дано было разрешение напечатать в России все его богословские работы с тем, однако, чтобы издатель обязательно снабдил их таким примечанием: «неточность выражений автора объясняется отсутствием у него специального богословского образования». Рукопись «Церковь одна» долгое время при жизни Хомякова ходила анонимно, выдаваемая за произведение неизвестного греческого автора. Познакомившись с нею в этом ее «греческом происхождении», Гоголь писал: «Хомяков привез с собою катехизис, отысканный им на греческом языке в рукописи, и перевод его на русский тоже в рукописи. Катехизис необыкновенно замечательный. Еще нигде не была доселе так отчетливо и ясно определена Церковь, ее границы, ее пределы».¹²² По свидетельству П. Бартенева, «греческая» рукопись дошла и до митрополита Филарета, который, «признав ее вполне замечательной, выразил однако мнение, что она писана не греком, и не лицом духовного звания».¹²³

Почти все остальные свои богословские работы Хомяков напечатал при жизни, но, конечно, за границей, со всякой осторожностью и трудами переправляя их туда. Он после смерти своей казался человеком подозрительным. В письме к А. Д. Блудовой Ив. Аксаков, сказав, что Хомяков был «мудрец с младенческой простотой души, аскет, постоянно озаренный святым веселием души», добавляет, что в Вене, когда там было получено известие о его смерти и все знавшие его собрались на панихиду, то обнаружилось, что среди пришедших нет ни одного чиновника (из посольства), хотя это было в воскресенье. Оказывается, русский посол запретил им быть на этой панихиде, а священнику, совершившему ее, сделал при всех выговор.¹²⁴

В одном письме Ек. Ив. Елагиной от 2. VII. 1854 г. к декабристу Г. С. Батенькову есть такое место: «Москва, как и вся Россия, полна теперь одним: в гостиных и на улицах только и толков, что о войне. Многие надеются от нее всего самого лучшего. В освобождении Христиан на востоке видят зарю свободы и для себя. Но куда еще далеко ничего нет подобного: здесь продолжают угнетать за всякое выражение правды. Маменька (т. е. Авд. Петр. Елагина) хочет послать Вам стихи Хомякова, за которые с него взяли подписку никому не сообщать своих сочинений, пока они не будут пропущены цензурой. Третьего дня, по случаю Московского Сборника, его и всех сотрудников обязали подпиской представлять всё ими написанное на высшую цензуру, т. е. в Третье Отделение. Теперь запрещают даже читать!»

Славянофилов боялись, и не без основания. Вот что мог писать, например, Ив. Аксаков в своей газете, в самое реакционное время, о Петре и о насилии императорской власти:

«Он (Петр) проник, со своей полицией, во все изгибы общественного бытия, где только укрывалась самостоятельность духа, все регламентировал, все взял в казну, все подчинил команде — и нравы, и обычаи, и совесть, и прическу, и церковь... дошло при нем до того, что в печатной инструкции военно-учебным заведениям сказано (было) нечто странное для христианского общества, а именно, что «Государь для подданного есть верховная совесть», чем как бы упразднялась личная совесть. Некоторые государственные люди были одержимы вождением подвергнуть цензуре само Евангелие и пустить его в народное обращение в очищенном казною виде».¹²⁵ Церковное руководство тогдашней России не противодействовало во имя внешне понимаемого цер-

ковного благополучия под сенью казенной опеки. Но, как писал Хомяков, «цель, к которой стремится Церковь, стоит бесконечно выше всякого земного благополучия... Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными требованиями» (83), в приспособлении Церкви к существующему государственному строю.

Стихи Хомякова, которые летом 1854 года Авд. Петр. Елагина собиралась послать Батенькову, конечно были те, которые он озаглавил «России». Они написаны в марте того же года. В них есть такие слова:

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной
И всякой мерзости полна.

Так, при всей вере его в спасение России Богом, при всей вере его в ее светлое будущее, он видел ее реальной действительностью во всей наготе.

Более раннее его стихотворение, обращенное к Англии, с обвинением ее в том, что

Церковь Божью
Святотатственной рукой
Пригвоздила ты к подножью
Власти суетной, земной,

— вполне могло быть воспринято в русском обществе как обличение той же русской действительности. По свидетельству П. Бартенева (лично знавшего Хомякова) его стихотворение «Давид» обличает те случаи, когда митр. Филарет Московский в борьбе со старообрядчеством прибегал к помощи полицейской власти. В другом своем стихотворении Хомяков призывал милосердие правительства к польским заговорщикам.^{125A}

Славянофилы были «людьми неблагонадежными», и этот факт, конечно, обострял полемичность их стиля, так как обнаруживал всю косность и правительства и общества. К. Аксаков в 1860 году вспоминал то, что было за 20 лет перед этим, когда славянофилы начали свою проповедь в обществе: «Я вспоминаю... неистовый гром хохота и ругательства, приветствовавший первые слова славянофильства».¹²⁶ «Понятия общества, — писал Хомяков, — покоятся под такой толстой корой, что необходимо

ошеломлять людей и молотом пробивать кору их умственного бессмыслия».¹²⁷

В самой природе Хомякова было что-то воинственное, недаром, помимо того, что он был богослов, математик, механик, философ, художник, поэт, филолог, историк, врач, — он был еще настоящий военный «отставной штабс-ротмистр», в свое время участвовавший в военных действиях и получивший боевой орден. И он воинствовал за Церковь. Характерна такая деталь его биографии: Погодин рассказывает, что Хомяков «на всякой Святой неделе не упустил случая спорить с раскольниками на паперти Успенского собора, и они сознавались, что «этому барину архиереем быть».¹²⁸ Воинствование Хомякова хорошо понял Герцел, сам имевший тот же дух, когда сказал: «Хомяков, как средневековые рыцари, караулившие храм Богородицы, спал вооруженный».

Для уяснения того, что хотел сказать Хомяков, как бы отвергая понятие авторитета в Церкви, важно знать одно письмо К. Аксакова к Соханской (Кохановской). «В деле веры, — пишет Аксаков, — нет авторитета, его нет для свободы духа. Сам Христос для меня не авторитет, потому что Он для меня Истина. Заметьте, Христос говорит ученикам: если Я не уйду от вас, Дух Истины не придет к вам. Я понимаю это так: вы будете верить в Меня как в Начальника, как в Авторитет, а не как в Истину. Этак же объясняю я знаменательное искушение Исаакия Печерского. К нему приходит Христос в славе с ангелами и говорит: «Исаакий пляши». Как же не послушать Христа? Исаакий стал плясать, и поражен был немощью и ослеплением. Это было искушение. В чем же вина Исаакия? (Ведь) он послушался Христа. Но в том-то и вина, что он на Христа взглянул как на Начальника, как на Авторитет, а не как на Истину. Отнесся по здешнему, земному, обычно, как к командиру, послушался не рассуждая, отказался от свободы. А если бы он рассудил, если бы на Христа смотрел как на Истину, то он бы и в ошибку не впал, и увидел бы сейчас, что это не Христос, что это образом Его, как Повелителя, как Царя, искушает дух лжи, что искушает он слепую преданностью своему начальнику, нерассуждающею готовностью исполнить его приказание... Вот где грех, вот где ложь».¹²⁹

В подтверждение правды этих слов вспомним прежде всего известный рассказ про Антония Великого, объяснившего своим ученикам, что величайшей добродетелью является именно добро-

детель рассуждения, устанавливающая Истину. О том же мы можем прочесть в «Лествице» пр. Иоанна, написавшего самые замечательные слова об истинном послушании своему духовному отцу, т. е. авторитету, и, в то же время сделавшего такие два замечания. Первое касается рассуждения перед лицом Истины до вступления на послушание: «Когда мы желаем покорить себя ради Господа и вверить свое спасение иному, то прежде вступления на сей путь должны мы рассматривать, испытывать и, так сказать, искусить сего кормчего, чтобы не попасть вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного». Второе замечание касается рассуждения послушника перед лицом Истины уже после вступления на послушание. «Если духовный отец тебе — юному — разрешит пить вино на пиршестве, то смотри: каков он сам? — Если он богобоязнен, то можешь немного разрешить, а если он не совсем радив, то лучше тебе, не обращая внимания на его благословение, хранить воздержание».¹³⁰ Как видим, учение великого отца нарушает некоторые наши стандартные представления о смысле послушания. Слушаться Истины иногда гораздо труднее, и всегда гораздо нужнее, чем человека.

О духовном рассуждении говорит и апостол: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов». Об этом же учит и Евангелие, причем здесь об опасности не иметь в себе духа Истины и основываться на внешнем авторитете предупреждается уже все христианство в целом: «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: я Христос, и многих прельстят» (Мтф. 24-4,5). (Знаменательно, что и два других евангелиста, Лука и Марк, повторяют это предупреждение). Вся судьба христианства ставится в зависимость от того, что в нем тогда победит: слепая ли преданность привычному имени «авторитета», начальника («Христу»), или живое несение в себе Духа Истины и духа истинного Христа, то несение, которое возможно не в слепом рабстве внешней форме, традиции, привычке, уставу, рефлексу, страху, а только в свободе личной любви. Истина должна быть не авторитетом, а внутренним фактом. И разве не об этом же говорят слова апостола Павла: «если бы даже мы, или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1-8).

Понятие авторитета внешнего славянофилы заменяют понятием авторитета внутреннего, авторитета любимой Истины. А на требование все же какой-то большей определенности и более ясного критерия разве нельзя спросить: где определенность кри-

терия в словах апостола: «кто духа Христова не имеет, тот не Его». Не вступаем ли мы все больше в такое время, когда именно этот критерий будет все более незыблем?

Все в Церкви покоряется, но не по закону рабства, а по нравственному закону любви, которая слышит истину и ей покоряется в своей свободе. Если же нет любви, то нет ни Церкви, ни истины, ни покорности ей. «Церковь, — пишет Хомяков, — есть Божия истина на земле» (187). Церковь стала этой истиной через подвиг Христа, через Его Голгофу, отверзшую небо для схождения на землю Духа Истины. Все и в Церкви, и в личной жизни каждого христианина достигается подвигом восхождения к святости и только через этот подвиг становится истиной. Это в первую очередь относится к разуму веры.

«Только через слияние разума со святостью приобретет (он) способность уразумевать предметы в той области, где один разум, отрешенный от святости, был бы слеп, как сама материя» (58). Мы опять вернулись к одной из центральных мыслей Хомякова о недопустимости отрыва веры от нравственной основы, веры от святости, так как эта мысль определит его отношение и к папской непогрешимости. Но прежде всего приведем его слова о гибели Византии именно благодаря этому отрыву, чтобы была ясна его объективность. «Теплая вера заменилась холодной привычкой... уши, закрытые для проповеди евангельской, открылись убеждению императорского голоса, и прежние христиане-мученики исчезли в толпе христиан-льстецов... Империя, объявляя себя христианскою, присвоила себе право, не принадлежащее ей, и давала себе... мнимое освящение церковное... (так что) освящалось извне то, что в себе внутренней святости не имело; глубокие требования христианина от мира гражданского были усыплены императорскою властью, и идея государства истинно христианского исчезла из сознания... Империя, отняв лучшую цель у лучших душ, обрекла себя на бессилие и смерть... Такова была судьба государства... принявшего христианство, но не освобожденного христианством. Мертвое тело эллино-римлянина давило христианина. Жизнь духа и мысли, жар поэзии, все лучшее и святое бежало из общества, которому не хотело покориться, и которого победить не могло, в пустынные обители Египта, в нагорные монастыри Эллады и Сирии, оставляя государство на произвол разврата и корысти, на добычу неизбежного и неисцелимого гниения».¹³¹ Только этой одной истины об отрыве веры от святости было достаточно для славянофилов, чтобы не при-

нять идею папской непогрешимости, т. е. верховного авторитета и свойства, не достигнутого подвигом воли, а декретированного заранее на всех будущих пап церковным постановлением. Папа не потому непогрешим, что он свят, а потому свят, что он папа. Святость всей Церкви, как мистического тела Христова, отдается отдельному человеку, его вероучительное познание декретируется как непогрешимое. Хомяков, конечно, в первую очередь говорит об этом искажении папства, причем он говорит не о грехах папской власти, а о самой идее непогрешимости. «О злоупотреблениях нет речи, я придерживаюсь начал. Вдохновенная Богом Церковь сделалась для западного христианина чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом» (54). «Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа» (55), а «там лишь истина, где беспорочная святость» (63). «Рационализм, как латинский, так и протестантский (есть) ересь против догмата о вселенскости и святости Церкви» (68). «Непогрешимость в догмате, т. е. в познании истины имеет основанием в Церкви святость взаимной любви во Христе, и этим учением устраняется самая возможность рационализма, так как ясность разума поставляется в зависимость от закона нравственного» (150).

По понятиям Церкви, обладание божественной истиной есть венец, даваемый благодатью за подвиг воли, воскресение, следующее за Голгофой, и неотделимое от нее. Поэтому «быть невольным вещателем истины, — пишет Хомяков, — приписываемое лицу, не наследовавшему в то же время апостольской святости, может быть поставлено по понятиям Церкви в соответствие только с беснованием» (106). Он, конечно, имеет здесь в виду известный рассказ «Деяний» о прорицательнице, возмущившей святого апостола изречением некоторых несомненных истин (16-17,18).

Порвав связь со святостью, все более обмирщаясь, Западная часть Вселенской Церкви в IX веке (т. е. до разделения) «вопреки Преданию присваивает себе право изменять вселенский Символ без согласия своих восточных братьев» (99). Чтобы покрыть это незаконное действие (введение *filioque*) и своим самочинием не вызвать цепную реакцию всевозможных частных, областных и епархиальных самочиний, Рим мало-помалу и стал создавать идею своей непогрешимости.

И В. Лосский также считает, что *filioque*, как начальное исхождение Св. Духа, есть первопричина разделения.

Filioque умалило дело Утешителя в мире. «Исповедуя исхождение Св. Духа от Отца, — пишет Лосский, — т. е. ипостасную независимость Духа от Сына, Предание Восточной Церкви утверждает личностную полноту дела Утешителя, пришедшего в мир. Если Святой Дух свидетельствует о Сыне, то как Божественное Лицо, независимое от Сына». Тем самым возвеличивается и дело Сына и дело Духа, их совместное равноправное домостроительство Церкви... *Filioque* же делает Святого Духа как бы ви-каррием Сына. Умаление на Западе Святого Духа привело к умалению светлой духовности подвига. «Два предания, — пишет Лосский, — разошлись в этом таинственном пункте, относящемся к Святому Духу... «Мистическая ночь» (западного подвига) как путь, как духовная необходимость, незнакома подвижникам Восточной Церкви.

...Пути, ведущие к ней (к святости), неодинаковы для Востока и для Запада... Одни свидетельствуют о своей преданности Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие стяжали уверенность в своем соединении с Богом в свете Преображения,^{181А} в свете Святого Духа.

О самом догмате *filioque*, разделившем Церковь, Хомяков мало говорит. Он считает, что *filioque* может быть понято двояко: 1) как начальное исхождение Духа, и тогда это еретическое положение, или 2) как лишь исхождение *ad extra*, т. е. как испосылание в истории, и это приемлемо. Хомякову более важно было подчеркнуть не заблуждение ума, а причину его заблуждения, отрыв его от любви, от святой жизни в единомыслии, его обмирщение, приведшее к подмену благодатного разума рассудком и искажению природы Церкви. Тогда идея непогрешимости и стала делаться опорой для Римского раскола, т. е. для уже совершившегося факта самочинного введения нового догмата *filioque*. Первоисточная причина раскола в том, что, как говорит Хомяков, «логическое начало знания, выражающееся в изложении Символа, отрешилось от нравственного начала любви, выражающегося в единодушии Церкви» (99, 100). Идея же непогрешимости папы, узаконившего самочинно и без согласия Востока введенный догмат, покрыла, так сказать, первоисточный грех уже давно зревшего обмирщения: ухода от любви и святости. «За умножение беззаконий иссякла любовь многих», т. е. от них отошел дух Христов и понадобился его призрак — непогрешимость папы. Христос перестал быть «единым безгрешным».

«Церковь, — пишет Хомяков, — не ищет Христа, как ищут Его протестанты, но обладают Им... внутренним действием любви, не испрашивая себе внешнего призрака Христа, созданного верованием римлян» (109). Внешний призрак создал и внешнее единство.

«Романизм — тирания, протестантство — бунт... Но где же единство без самовластия? Где свобода без бунта? — И то, и другое находится в древнем, непрерывающемся, неизменившемся Предании Церкви. Там — единство, облеченное большей властью, чем деспотизм Ватикана, ибо оно основано на силе взаимной любви. Там — свобода, более независимая, чем безначалие протестантства, ибо ею правит смирение взаимной любви». (370).

Обратим внимание на то, как он сформулировал свое противопоставление Западу. Он не сказал: «и то, и другое находится в России или в Греции», но «в древнем Предании Церкви», точно желая сказать, что факт сохранения истины не является признаком духовного благополучия всех православных Востока, но есть только милость Божия, хранящая светильник веры у немногих оставшихся верными на этом Востоке «древнему Преданию Церкви».

ГЛАВА V

В предисловии к богословским работам Хомякова Самарин пишет: «Он поднял голос не против вероисповеданий Латинского и Протестантского, а против рационализма, им первым опознанного в начальных его формах — Латинской и Протестантской».¹³²

Сталкиваясь все время с плодами рассудочного мышления, он и указывал на эти плоды. Могло ли, например, не вызвать его сарказма римское учение о «сверхдолжных заслугах», о «запасе заслуг», об «индульгенциях»? «Во что обратилось христианство? — пишет он. — Где Бог, всецело дарующий себя человеку? Где человек, бессильный привнести что-либо от себя, кроме соизволения на Божественное благодеяние?» (123). «Истина не допускает сделок» (70). И в этом вопросе он опять-таки не говорит ничего нового для православия. Св. Максим Исповедник пишет: «Блажен, кто воистину сознал, что Бог в нас совершает всякое дело и созерцание, добродетель и ведение, победу и мудрость, доброту и истину, так что мы совершенно ничего к сему от себя не привносим, кроме одного желающего добра расположения»¹³³ (или по Хомякову, «соизволения»).

Те же св. отцы, как известно, учат, что это «расположение» или «со-изволение» доказывается трудным шествием по узкому пути христианскому, т. е. подвигом.

Если всем, в том числе и святым, «нужно еще оправдание Христовыми страданиями и кровью... кто же еще может говорить о заслуге собственных дел или о запасе заслуг и молитв? Только те, которые еще живут под законом рабства» (25).

«Чем выслуживает человек свое спасение? Этот тяжёбный вопрос стоит на месте христианского вопроса: «Как Бог совершает спасение человека?» (125).

Это только один частный вопрос, но и он ясно показывает всю существенность различия, всю противоположность точек зрения. Один говорит: «Боже, благодарю тебя, что я не таков, как прочие человеки»... «Имею запасы заслуг»... А другой действительно ничего не имеет и говорит: «Боже, будь милостив ко мне, грешному». Частные вопросы ведут к тому же самому центру: к духу мира, к рассудку, к узаконенному и оправданному на Западе обмирщению ума, юридически, конечно, правому в категориях этого мира, но безумному перед лицом Божиим. На Востоке этот же самый дух развращал общество, затемнял жизнь, но там старались спасти от него хотя бы ум, старались не впустить этот дух в святилище познания. «Я уверен, — пишет Хомяков, — что важнейшее препятствие к единению (Церквей) заключается не в тех различиях, которые бросаются в глаза, т. е. не в формальной стороне учений (как предполагают богословы), но в духе» (324).

Когда же ему указывали на обмирщение и развращение жизни и на Востоке, он отвечал так: «как можно обвинять (Церковь) в пороках, которые, по-моему, принадлежат лишь тем народам, из которых составляются ее общины» (341). Или в другом месте: «Одно только невежество может смешивать Церковь, т. е. строгое и логическое развитие начала христианского, с обществами, признающими, но не воплощающими его».¹³⁴ Эти слова показывают, что никаких иллюзий о положении христианства на Востоке у Хомякова не было, что и к России, и к Греции он уже относил ту характеристику, которой он определил погибшую Византию. Он утверждал только одно: Церковь на Востоке продолжает хранить истину познания, «ум» Церкви еще питается на Востоке всем богатством вселенского Предания.

Но он, конечно, знал слова Златоуста: «Пусть жизнь соответствует догматам, и догматы будут глашатаями жизни... Если

мы сохраним здравые догматы, но не ради жизни, нам не будет никакой пользы от догматов».¹³⁵ Истина может стоять покойником в храме. Осознание этого страшного факта в русской действительности, осознание того, что Россия, этот «Третий Рим», повторяет историю «Рима Второго», Византии, было причиной того беспокойства и скорби, которыми были охвачены все славянофилы. Об оскудении восточного христианства старался молчать в печати, возможно по полемическим соображениям, Хомяков, но открыто писали Киреевский, Самарин и Ив. Аксаков.

Видя умаление духа в современной православной Церкви, Киреевский констатирует наличие этого факта уже в допетровской Руси. «Просвещение духовное, — пишет он, — есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте... и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность... Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось. По этой причине... упадок (его) совершился не без внутренней вины русского человека. Стремление к внешней формальности, которое мы замечаем в русских раскольниках, дает повод думать, что в первоначальном направлении русской образованности произошло некоторое ослабление еще гораздо прежде Петровского переворота». И далее он пишет, что уже в конце XV и в начале XVI века «начали смешивать Христианское с Византийским», — с чего и начался духовный упадок или, по его терминологии, «уход от просвещения, стремящегося к внутренней духовной цельности».¹³⁶

О России XIX века пишет Самарин: «Факт церковной казенщины... есть подчинение веры внешним для нее целям узкого, официального консерватизма... (который даст) чувствовать всем и каждому, что он дорожит ею ради той службы, которую она несет на него... Это убивает всякое уважение к вере... Вера не палка, и в руках того, кто держит ее как палку, чтоб защищать себя и пугать других, она разбивается в щепы... Вера, как выражение безусловного, вечного и неизменного, не может и не должна иметь к этой области («государственных и общественных учреждений и существующего порядка вещей») никаких прямых отношений... область ее творчества — личная совесть, и только через эту область... участвует она, хотя решительно, но всегда косвенно, в развитии юридических отношений». Говоря о внешней стороне Церкви — обряде, обычаях, школьном богословии — он пишет: «По мере того, как (церковный) идеал на-

чинает тускнеть и терять свою власть над умами и совестями, иссыкает и общественная производительность в этой, так сказать, прицерковной области. Исторические ее формы в науке, в обряде, в жизни, со всеми их случайностями, с присущей им ограниченностью и неполнотой, остывают и твердеют в том виде, в каком их захватил паралич, отнявший у религиозного органа его творческую силу. Через это самое эти формы как будто прирастают к вере... становятся чем-то непреложным и неприкосновенным, как сама вера, словом — отождествляются с нею... Преддверие Церкви загроможено у нас условным формализмом, узостью и пошлостью стереотипных понятий».¹³⁷

«Паралич», т. е. замирание духовной жизни Церкви вызывает косвенное свое следствие: за Церковь начинают считать то, что еще не есть Церковь, что есть только «прицерковная» область, «внешний двор храма», иногда действительно, как сказано в Апокалипсисе, «отдаанный язычникам» (11-2), и справедливые обличения его воспринимаются, как обличения Церкви. «Но тело (Церкви), — восклицает Самарин, — есть тело Христово, а не тело духовенства, или России, или Греции». Терпимость этого прицерковного зла есть только признак неверия в истинную Церковь, незнание ее.

И Священное Писание и творения св. отцов полны обличениями «преддверия Церкви». Достаточно вспомнить Антония Великого, Исидора Пелусиота, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Григория Богослова, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Тихона Задонского, Игнатия (Брянчанинова). Для понимания позиции славянофилов здесь важно подчеркнуть только то, что эти обличения исходили от тех самых отцов, которые где-то тут же, рядом, раскрывали истинную и высочайшую природу Церкви как тела Божия. Вот один пример. По учению Иоанна Златоуста Церковь образует с Христом один телесно-духовный организм, т. е. мы в ней, как говорит святой, «не любовью только, но и самым делом становимся членами плоти Христовой. Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головой. И это есть знак самой сильной любви».³¹⁸ «Для Бога Церковь вожделеннее неба. Небесного тела не принял Он, а плоть Церкви принял. Небо для Церкви, а не Церковь для неба!»¹³⁹

А вот что говорит он же об оскудении своей поместной Церкви. «Церковь тогда (в первохристианстве) была небом, Дух

устроил все в народе, руководил и вдохновлял каждого из предстоятелей. А теперь у нас одни только знаки тогдашних дарований. Ныне Церковь подобна жене, лишившейся прежнего богатства, сохраняющей во многих местах только знаки первоначального благоденствия и показывающей сундуки и лари от золотых сокровищ, а самого богатства не имеющей. Такой жене уподобилась ныне Церковь». ¹⁴⁰

Только веря в Церковь, непобедимую и вратами ада, можно сочетать в себе как бы двойное отношение: одно к ней как к истинной Церкви Божией, другое к тому, что только носит имя ее и внешне находится в ее ограде или на общем с нею, до Страшного Суда, поле пшеницы и плевел.

Ив. Аксаков, приведя выдержки из знаменитой табели Петра, установившей ранги для членов русского служилого общества, и в том числе определившей, что священники приравнены к «майорам», архимандриты к «бригадирам», епископы к «генерал-поручикам» и т. д. добавляет: «Это уже целое мировоззрение, включавшее самую Церковь в состав государственного правительственного механизма... Результатом — настоящее состояние Церкви, при мысли о котором болезненно сжимается сердце. Мы разумеем, конечно, не ту Церковь, которая зиждется в душах верующих, которую не только врата ада, но и бюрократия не одолеет. Мы говорим о том внешнем... покрове Церкви внутренней... который... гнетет самое начало жизни, мертвит деятельность духа, обессоливает самую соль. Понятие Церкви подменено понятием ведомства». ¹⁴¹ В письме Гилярова-Платонова к ректору Моск. Дух. Академии прот. Горскому есть такие слова: «Ал. Петрович (Толстой, обер-прокурор св. Синода) говорит, что он с грустью видит, что наше духовенство не довольно чувствует вселенскости православия, что оно слишком тесно в своем кругозоре... По-моему совершенная правда, и грустная правда, и понятно почему. Всякий архиерей сознает и чувствует себя собственно не архиереем, а высшим чиновником духовного ведомства, губернатором по духовной части». ¹⁴²

Осознание оскудения в своей Церкви очень важная сторона эkkлезиологии славянофильства. Перед лицом дехристианизации мира важнее всего не установление заблуждений других церквей, а осознание именно своей вины в разделении, своей части во всеобщем омертвлении христианства, во всеобщем уходе от первоначальной святости и любви, от благодати в обмирщение. Славянофилы установили в этом уходе единый источник зла для

всего христианства и, одновременно, показали «идею Церкви в логическом ее определении... в той мере (всегда неполной), в какой живое явление вообще поддается определению». ¹⁴³ Поэтому совокупность их эkkлезиологии поднимается выше ее полемического аспекта. Хомяков обличал католичество и протестантство, но когда он говорит: «Взаимная любовь, дар благодати есть то око, которым каждый христианин зрит Божественные предметы, и это око никогда не смыкалось с самого того дня, когда огненные языки низошли на главы апостолов» (193) — нам кажется, что он, забывая о своих обличениях, говорит о сущности всей как-будто и сейчас еще не разделенной Церкви Христовой. «Новой Пятидесятницы не будет» (203), но она была! Церковь для него «одна», но, как он тут же пишет, «сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты, поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех пребывающих вне видимой Церкви, тем более, что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию... Мы твердо знаем, что вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен, но... иной никогда не слыхавший о Праведном, пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не может назвать Его, не может благословить Его Божественное имя» (220-221)... «Остальное человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду Великого дня» (4). Причем он говорит не только о католиках. «Все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждения их учений, своими помыслами, своим словом, своими делами, всюю своею жизнью чувствуют Того, Кто умер за своих преступных братьев? Все они... более или менее погружены во тьму, но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света» (221, 222). «И язычникам доступна правда, как говорит апостол... Поэтому, несмотря на страшную примесь лжи, в них (в католиках и в протестантах) может беспрестанно, и в частной и в общественной жизни, проявляться чисто православное, ими самими не вполне сознаваемое, начало». ¹⁴⁴

В пятом издании сочинений Хомякова (1907) даны очень ценные замечания за подписью Д. Х., т. е. сына Хомякова — Дмитрия Алексеевича. Разъясняя мысль отца, он пишет: «Каждый отдельный западный христианин может вполне принадлежать к Церкви в ее высшем, мистическом и, в сущности, единст-

венно абсолютно важном смысле... Благодаря такому взгляду Хомяков мог вполне спокойно отрицать существование видимой Церкви на Западе, не опасаясь вовсе произнести жестокий приговор о самих западных христианах. Он вполне понимал, что видимая Церковь есть светоч, освещающий путь человечества, но он при этом не раз высказывал, что светом зачастую более пользуются те, которые не ведают — откуда идет освещающий их свет, чем те, которые формально близки к светочу или даже держатся за него».¹⁴⁵

В связи с этим можно отметить, что определение Запада как «страны святых чудес», определение любимое Достоевским, и нами часто ему приписываемое, на самом деле принадлежит Хомякову. См. его стихотворение:

Ложится тьма густая

На дальнем Западе, стране святых чудес...

Хомяков остался верен себе. При всем своем знании религиозного омрачения западной мысли, он, именно потому, что сам был свободен от этого омрачения, от рассудочного понимания Церкви как только организации, подчиняющейся извне поставленному авторитету — в католичестве, или извне утвержденной свободе — в протестантстве, сумел понять эти «сокровенные связи, соединяющие Церковь», его «одну» и любимую Церковь с остальными христианами, которые «всею своею жизнью» стоят на том же православном основании, на котором стоит и Церковь — на любви к Христу. Фактически он этим утверждает мистическое надконфессиональное бытие «одной Церкви». Церковь одна, но границы ее непостижимы. Булгаков так развивает эту его мысль: «Мистическое тело Церкви не совпадает с каноническими его очертаниями... Это не означает, что есть несколько церквей, но единая церковность действует вширь и вглубь... Есть христианский мир, образующий как бы атмосферное окружение около того ядра, каковым является Православие».¹⁴⁶

Однако самая непостижимость этого «окружения» не дает основания для легких экуменических выводов, для чисто рассудочного пути соединения. Соединить можно только в Церкви, т. е. в благодати Духа Святого, а как возможно получение благодати без искания ее и стяжания в подвиге покаяния и веры? Понятие подвига и понятие благодати, их неразрывности для христианского пути делается все более далеким для многих хри-

стиан. Чисто же человеческие попытки соединения Хомяков резко критикует.

Вселенский Собор будет возможен только тогда, пишет он, «когда будет ясно понято и осуждено рационализм, ставящий на месте взаимной любви гарантию человеческого разума». И «не Собор закроет пропасть. Она должна быть закрыта прежде, чем Собор соберется» (71). Как это возможно вне чуда преобразования всей христианской жизни? «Предполагаемое сближение обеих партий (католичества и протестантства) было бы столь же бесполезно, как и их борьба. Самое стремление к такой сделке уже вредит делу, как верный признак страха, бессилия и отсутствия Маркионитов и Савеллиан... Ныне нравственная энергия (обеих партий) надломлена и отчаяние наталкивает их на путь очевидно ложный, ибо не могут же они не понимать, что если одно (единое) христианство всецело против неверия... то, наоборот, в десятке различных христианств, действующих совокупно, человечество с полным основанием опознало бы сознание бессилия и замаскированный скептицизм» (85, 86).

Если экуменические связи вне благодати не могут ничего дать, по мысли Хомякова, даже и для западных вероисповеданий, то тем менее они дадут Церкви.

«В западных вероисповеданиях, — пишет он, — лежит глубокая неприязнь к восточной Церкви» (98), неприязнь, питаемая невежеством. Киреевский отмечает полное незнание западным богословием духовной философии восточных отцов, «при наличии длинных трактатов о философии китайской, индийской и персидской»,¹⁴⁷ после чего становится особенно ясно значение современных нам русских богословских работ на Западе, в частности В. Лосского. Но тут надо признать и другое. Подобная этой неприязнь, но уже ко всему, что «не православно», живет и в православных людях, не в тех, конечно, которые пишут статьи о «диалоге», а в миллионной массе Церкви.

А «пока человек, — пишет Хомяков, — не выбросит из сердца своего горечи неприязни, — око духовное не узрит, ухо не услышит, и разум не рассудит право» (99), тем более в таком величайшем деле, как истинное соединение в Боге, «в теле Церкви Его». Соединение возможно только при возвращении к первой любви, к первохристианству: в благодатном познании, в жизни, действительно наполненной любовью Духа.

«Церковь есть так же объект мистического опыта, как и Христос».¹⁴⁸ Эти слова мне вспомнились, когда я прочел следующий рассказ о неудавшемся нападении грабителей на дом Хомякова в Богучарове, его имени под Тулой. «В генерал-губернаторстве Закревского (в Москве) велено было дворникам поочередно ходить в пересыльное помещение преступников, ссылаемых в Сибирь, в подмогу их сторожам. Дворник Хомякова, возвратившись домой, рассказывал, что двое ссыльных вспоминали при нем о своих подвигах и говорили, что были задержаны под Тулой, намереваясь ограбить господскую усадьбу. С наступлением ночи они засели в кустах и дожидались, чтобы в барском доме потухли огни. Долго ждали они, но в одной комнате все горела свеча. Они подошли и в окно увидели, что кто-то на коленях молится, и молился он до рассвета, когда их захватили проснувшиеся люди. Дворник спросил, в какой усадьбе они попались, и узнал, что это было в Богучарове, у Хомякова».¹⁴⁹

Именно к такому опыту церковного бытия звал и зовет Хомяков. Этим он и «открыл собою новую эру в истории православного богословия»,¹⁵⁰ так как она начинается и совершается в молитве «до рассвета», так как через молитву человек входит в богообщение, а богообщение и есть Церковь,¹⁵¹ со всем богатством ее богословия.

В воспоминаниях М. В. Беэр (урожденной Елагиной) есть еще одно свидетельство о молитве Хомякова. «По рассказам мамы и отца знаю, как часто (к ним) приходил Хомяков. А после смерти своей жены Алексей Степанович долго не мог спать и проводил ночь до заутрени у нас. Эти разговоры ночные мама никогда не забывала. Переживая свою скорбь, он светил людям внутренним светом. Моя мать ожидала тогда рождения своего сына первенца и говорила, что эти разговоры имели влияние на душу ее младенца. С первым ударом колокола к заутрене Хомяков уходил в Церковь».

Молитва, и только она, способна раздвинуть и стену разделения христианского. Никакой, казалось бы, одинокий подвиг не одинок. «Каждая нравственная победа, пишет Киреевский, — в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе, подвигает силы всего нравственного мира».¹⁵²

Без страха Божия нельзя мысленно снимать «канонические очертания», о которых мы говорили выше, желая самочинно, т. е.

рассудочно и безблагодатно дойти до «очертаний мистических». Канонические очертания — это учение Церкви о Боге и о ней самой, о жизни в ней человека в подвиге и благодати. Если мы призываемся об этом богословствовать, то ничто не может заставить нас согласиться с явными заблуждениями Запада, тем более что теперь, как мы видели, он сам начинает многое понимать. Но мы можем не богословствовать, а молиться, и тогда мы будем идти к возможности Чуда.

Простые католики, молясь, не думают о своем учении, да они и мало знают его, как и большинство православных. Поэтому только в молитве спасение, и в одиночку и, через нее, в совместной. Мне приходилось участвовать в такой спасительной совместной молитве с католиками. Нельзя же всю долгую жизнь только говорить об единстве и не идти к нему. Правильно сказал один ученый и искренний католик накануне II Ватик. Собора: «Мы должны проповедовать не богословские проблемы, а просто Евангелие».¹⁵³ Мы все отошли от Евангелия, от первохристианства, и нам нужен не диалог богословских работ, а диалог покаяния и молитвы: покаяния о себе, и молитвы о соединении. Нам нужен подвиг, а через благодать, привлекаемую им, открывается нам таинственная жизнь Церкви, и мы познаем ее познанием Нечаянной радости.

К этому познанию и ведет нас церковное учение славянофилов и вся их борьба за христианство в истории.

Об их деятельности лучше всего сказать их же словами: «Мы должны знать, что никто из нас не доживет до жатвы, и что наш духовный и монашеский труд... есть дело не только русское, но и всемирное. Эта мысль одна только может дать силу и постоянство» (Хомяков).¹⁵⁴

«Наше дело — борьба нравственная... Если бы христианство было понятно, у нас не было бы борьбы» (он же).¹⁵⁵

«Славянофильство есть не что иное, как высшая христианская проповедь» (И. Аксаков).¹⁵⁶

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Пальмер не перешел в Православие, т. к. не мог принять условия, поставленного перед ним Греческой Церковью — принять второе крещение. В конце концов он перешел в католичество, по его собственным словам, «как дитя, отрешившись от собственного мнения», т. е. по существу говоря, в каком-то акте отчаяния и же-

лания окончить свои многолетние искания, так как, опять-таки цитируя его слова, он «по-прежнему считал греческое богословие самым древним и удовлетворительным». (См. «Русский Архив», 1894 г., кн. 2, № 5, стр. 22 и далее: «Веронисповедание Пальмера» и письмо Пальмера к гр. А. П. Толстому).

² Собрание сочинений Ю. Ф. Самарина, М. 1880 г., т. 6, стр. 350, также в предисловии к 2-му тому соч. Хомякова изд. 1900 г., в при- мечан. стр. 19.

³ Прот. В. Зуммер. «О двух Ватиканских Соборах». МДА. Сектор Заочн. Обуч. 1968 г.

⁴ Н. Бердяев «А. С. Хомяков». М. 1912 г., стр. 108.

⁵ Казем-Бек. «После 3-й сессии 2-го Ватиканского Собора». Ж.М.П. 1965 г., № 1.

⁶ З. П. Виллари. «Дж. Савонарола», СПб., 1913 г.

⁷ «Новая Католическая Энциклопедия». Нью-Йорк, 1967 г.

⁸ «Богословский и Церковный Словарь». Хердср, Фрейбург, 1961 г.

^{8A} E. Müller. Russischer Intellect in europäischer krise — I. V. Kireevskij. Köln-Graz, 1966. Автор считает, что социологический идеал Киреевского — это «государство истинно христианского общества». См. «Вопросы истории», М. 1971 г., № 4. Рецензия Н. Цимбаева.

Gleason, Abbot «European and Moskovite — Ivan Kireevsky». Изд. Гарвард. Универс. Кембр. Массачузетс, 1972 г.

Alexandre Korre. «La jeunesse d'Ivan Kireevski», Paris 1950.

⁹ Собрание сочинений Хомякова, том 8, «Письма», стр. 297. Изд. М., 1900 г.

¹⁰ Там же, стр. 356, 357.

¹¹ Цит. по: В. Завитневич «А. С. Хомяков», том I, кн. I, Киев, 1901 г., стр. 37.

¹² Сочин. Самарина (см. выше), т. 5. Предисл.

¹³ Барсов Н. «Исторические, критические и полемические опыты», СПб, 1879 г., стр. 264, 265, 166, 168.

¹⁴ Часть 8, гл. 9. Кажется в Воспоминаниях об отце, Сергей Львович Толстой пишет, что тот пытался принять веру «по Хомякову» («Очерки былого»).

¹⁵ Замечания были опубликованы через 25 лет после его смерти в «Богословском Вестнике» за 1900 г., том III, стр. 521.

¹⁶ «Искушение и обожение». Ж.М.П., 1967, № 9.

¹⁷ «Спор о Софии». П., 1936 г.

¹⁸ «Богословские Труды». М. П., 1972 г., № 8, стр. 123.

¹⁹ Там же, стр. 93 (соборность), 33 (filioque). О рационализме см. «Искуш. и обожение» и в других статьях.

²⁰ «Письма», том 8, стр. 243.

²¹ «Богослов. Труды», 1972 г., № 8, стр. 57, 26, 27.

^{21A} См. выше прим. 8а.

^{21B} Г. М. Князев. «Братья Киреевские», СПб, 1898 г.

²² «Очерки учения о Церкви», 1926 г.

²³ «История русской философии», два тома, Нью-Йорк и Лондон, 1953 г.

²⁴ «Богосл. Вестник», 1916 г., июль-август, стр. 516-581 и отдельно С.-П., 1916 г.

²⁵ Собр. сочинений, т. 4, стр. 221-223. Возражения Соловьева на доводы Хомякова против Рима достаточно опровергнуты в работе Дм. Фед. Самарина (брата славянофила) «Поборник вселенской правды», СПб, 1890 г.

²⁶ Н. Бердяев «А. С. Хомяков». М., 1912 г.

²⁷ «Пути русского богословия». П., 1937 г.

²⁸ Беседа 11-я на посл. к Ефес.

²⁹ Флоровский, там же.

³⁰ Еп. Игнатий (Брянчанинов). «Письма к разным лицам». Вып. I, Серг. Пос. 1913 г., стр. 151.

³¹ Предисловие к Собр. соч. Хомякова изд. 1900 г., т. I, стр. 33, 34.

³² Том 8, «Письма», стр. 188.

³³ Письмо к А. И. Кошелеву. Коллюпанов: «Биография А. И. Кошелева», т. 2, 1892 г., Приложения, стр. 101-103.

³⁴ Цит. по Завитневичу, см. 11, т. I, кн. 2., стр. 972. Слова из письма к ректору МДА прот. Горскому. Очевидно, также отрицательно относился к этому труду и митр. Филарет Московский (см. Н. Барсуков. «Жизнь и труды Погодина», кн. 10, СПб, 1896 г., стр. 5).

³⁵ «Письма П. В. Киреевского». (1829-1854). М. 1905 г. Остальные письма цитируются по книге Коллюпанова, см. прим. 33, стр. 41, 42, 47, 49, 53.

³⁶ «Творения». СПб, 1898 г., т. I, стр. 108-111.

³⁷ «О покаянии и причащении Святых Христовых Тайн», М., 1909, изд. 6-е. Среди печатных работ еп. Феофана была и такая: «Умная молитва — долг мирян». Киев, 1883 г. То же в «Домашней Беседе» за 1869 г. Выпуск 44.

³⁸ Некоторые, случайно сохранившиеся, имена этих древних подвижников в браке передает Рүфин в «Жизни пустынных отцов».

³⁹ Коллюпанов, стр. 107.

⁴⁰ Завитневич (см. выше), т. I, кн. I, стр. 229.

⁴¹ Письмо к Кохаповской (Соханской). «Русское Обозрение», 1897 г., апрель.

^{41A} Так назвал Хомяков Ангела смерти в своем стихотворении 1831 г.

Творец вселенной
Услышь мольбы полнощный глас:
Когда Тобой определенный
Настает мой последний час,
Пошли мне в сердце предвещанье!
— Тогда покорною главой,
Без малодушного роптанья
Склонюсь пред волею святой.
В мою смиренную обитель
Да придет Ангел — разрушитель,
Как гость издавна жданный мной.

Петр Бартнев рассказывает, что за несколько месяцев до своей кочины Хомяков говорил о предчувствии ее (См. прим. 125а).

⁴² Предисловие к 2 т., стр. 13.

- ⁴³ См. 24.
- ⁴⁴ «Татевский Сборник» СПб, 1899 г., стр. 133.
- ^{44А} Рус. Биограф. Словарь, СПб, 1897 г., стр. 672 и далее.
- ⁴⁵ Собр. соч. Киреевского под ред. М. Гершензона. М., 1911 г., стр. 31.
- ⁴⁶ См. письмо Т. И. Филиппова к О. Ф. Кошелевой от 1855 г., «Русское обозрение», 1897 г., стр. 171, примечание.
- ⁴⁷ «Русск. Обзор», 1897 г., стр. 164-170.
- ⁴⁸ И. В. Киреевский, Собр. соч., М., 1861 г., т. I, стр. 85.
- ⁴⁹ В. Лясковский. «Братья Киреевские». СПб, 1899, стр. 45-66. Отпевал о. Филарета сам Московский митрополит Филарет. (См. его «Письма к игуменье Марии Тучковой». М., 1868 г.).
- ⁵⁰ Собр. соч., т. 2, стр. 334.
- ⁵¹ А. Лушников. «И. В. Киреевский». Казань, 1918 г. (Со ссылкой на «Русск. Арх.». 1894 г., кн. 2, стр. 334).
- ⁵² Лясковский (см. выше), стр. 45-66 и Собр. соч. Киреевского, 1861 г., т. I, стр. 101.
- ⁵³ «Русск. Архив», 1912 г., кн. 4, стр. 584 и далее.
- ⁵⁴ А. Ю. Кинг. «И. В. Киреевский», Воронеж, 1915 г., стр. 86. См. также Лясковский.
- ⁵⁵ «Русск. Архив», 1912, кн. 4, стр. 603.
- ⁵⁶ «Сказание о жизни и подвигах старца Макария», изд. 2-е, М., 1886 г.
- ⁵⁷ Н. Арсеньев. «И. В. Киреевский». Варшава, 1936 г.
- ⁵⁸ К. Леонтьев. «Православный немец». Варшава, 1880 г.
- ^{58А} «Русский Архив», 1870 г. № 4-5, стр. 960.
- ⁵⁹ «Русск. Обзор», 1896 г., декабрь, стр. 997.
- ⁶⁰ «Добротолубие», том 5, изд. 7889 г., стр. 32.
- ⁶¹ Том 8, «Письма», стр. 153.
- ⁶² Там же, стр. 277.
- ⁶³ Сборник «Ранние славянофилы» под ред. Бродского. М., 1910 г., стр. 26 предисловия.
- ⁶⁴ Том 8, стр. 52. Приложения.
- ⁶⁵ «Русское обозрение», 1896 г., стр. 1015.
- ⁶⁶ Г. М. Князев. «Братья Киреевские», СПб, 1898, стр. 35. Т. Н. Грановский, Сочинения, том II, М., 1897 г., стр. 402, 457 и далее.
- ^{66А} Д. И. Писарев, Полн. Собр. Соч., том II, СПб, 1897 г., стр. 238.
- ⁶⁷ Цит. по: «Святоотеческие наставления о молитве и трезвении», М., 1889 г., стр. 142.
- ⁶⁸ «Сочинения», М., 1871 г. стр. 527.
- ⁶⁹ «Божественные Гимны», С-П., 1917 г., стр. 76.
- ⁷⁰ Пространный Катехизис. М., 1914 г., стр. 43.
- ⁷¹ Предисл. к 2 т., стр. 29.
- ⁷² «Сочин.», М., 1871 г., стр. 398.
- ⁷³ «Сочин.», стр. 426.
- ⁷⁴ Колупанов, стр. 101.
- ⁷⁵ «Об истинном христианстве», М., 1875 г., т. 2, 3, кн. 2, стр. 199, 68, 89, 240. «Наставление христианское», Киев, 1894, стр. 27. «Сокровище духовное». СПб, 1898 г., стр. 99, и во многих др. местах.

⁷⁶ Простр. Катехизис. М., 1914 г., стр. 48. О том же есть указание и у митр. Макария в его «Догм. Богосл.», изд. 4, СПб, 1883, т. 2, стр. 196.

⁷⁷ «Письма о христианской жизни», СПб, 1880 г., стр. 324, 379, 406, 413. «Быть тем в малом, что она в большом» — очевидно, по терминологии Макария Великого, «быть малой церковью».

⁷⁸ «Начертание христианского вероучения», М., 1891 г., стр. 410-422. О том же в его «Толковании на посл. к Коринфянам», М., 1893 г.

⁷⁹ «Беседы и Слова». С-П., изд. 4-е, 1904 г., стр. 8.

⁸⁰ Цит. по: И. Адамов. «Св. Амвросий Медиоланский», СПб, 1915 г., стр. 458. То же у Оригена: «Грешник отлучается от Церкви, хотя бы его и не отлучали люди» («На Иерем.» 29,4). То же у Варсонофия Великого.

⁸¹ Митр. Антоний (Блюм). «О Церкви», Ж.М.П., 1967 г. № 9

⁸² Цит. по: С. Смирнов. «Духовный отец в древней Церкви». С-П., 1906 г., стр. 297.

⁸³ «Слово подвижлическое», Казань, 1898 г. О том же см. у св. Ерма в «Пастыре».

⁸⁴ «Простр. Кат.», стр. 48.

⁸⁵ Цит. по: С. Смирнов. «Духовный отец в древней Церкви», С-П., 1906 г., стр. 154.

⁸⁶ «Православие». П., 1964 г., стр. 35.

⁸⁷ С. Дурьлин. «Церковь Невидимого Града», М., 1914 г.

⁸⁸ Св. Иринея Лионский. «Сочин.» (см. выше), стр. 633.

⁸⁹ Собр. соч. 1861 г., т. 2, «Отрывки», стр. 343.

⁹⁰ Добротолубие, т. 3, изд. 1889 г., стр. 281.

⁹¹ Там же, т. 5., стр. 9.

⁹² «Слова», М., 1890 г., стр. 336.

⁹³ Добротолубие, т. 5, стр. 354.

⁹⁴ «Сущность богословия», ч. 2-я II-й части. В. 1, п. 2, п. 4, п. 5; В. 4, п. 2 и отв. 3; п. 1, отв. 2. Выписки даны по англ. переводу Summa Theologiae, 1952 г.

⁹⁵ Собр. Соч., т. 2, стр. 251, 252.

⁹⁶ Там же, стр. 296, 297.

^{96А} Сочинения. М., 1886 г., т. 2, стр. 727. Газета «Русь».

⁹⁷ И. В. Киреевский. Сочин. Изд. 1911 г., т. I, стр. 239.

^{97А} «Сущн. богословия». Ч. 1-я, II-й части, В. 113, п. 4, отв. 1; Ч. 2-я, II-й части, В. 19, п. 5, отв. 1; В. 18, п. 2.

⁹⁸ Там же, часть 2-я 2-й части, В. 4, п. 4, отв. 2; В. 6, п. 2, отв. 1.

⁹⁹ «Лествица», 7-ое изд. С-П., 1908 г., стр. 246.

¹⁰⁰ «Наставление христианское», Киев, 1894 г., стр. 100.

¹⁰¹ «Слова», Вып. 2, М., 1890 г., стр. 5.

¹⁰² Добротолубие, т. 3, стр. 238.

¹⁰³ «Сущн. богословия». Часть 2-я II-й части, В. 39, отв. 3 и там же В. 11, п. 3.

¹⁰⁴ Там же, В. 11, п. 3, отв. 3.

¹⁰⁵ Там же, п. 4.

¹⁰⁶ «Богосл. Вестн.», 1916 г., июль-август.

^{106А} «Русская Беседа», М., 1856 г., № 2.

¹⁰⁷ Собр. сочин. 1861 г., т. I, стр. 258.

¹⁰⁸ Там же, т. 1, стр. 199.

- ¹⁰⁹ Там же, т. 2, стр. 307-310.
¹¹⁰ Там же, т. 2., стр. 310-337.
¹¹¹ Там же, т. 1, стр. 100. Письмо к Кошелеву.
^{111А} «Русская Беседа», М., 1856 г., № 2. Отдельный оттиск.
¹¹² «Беседы и Слова», С.-П., 1904 г., стр. 261, 100, 101.
¹¹³ Предисл. к 2 т. Хомякова изд. 1900 г., стр. 21.
¹¹⁴ «Богословские Труды», М.-П., 1972 г., № 8.
¹¹⁵ Том 8, «Письма», стр. 276.
^{115А} «Переписка А. С. Стурдзы с Филаретом митр. Московским», Одесса, 1968 г.
¹¹⁶ «Православие». П., 1964 г.
¹¹⁷ Собр. сочин., т. 8, стр. 131.
¹¹⁸ Н. Барсуков. «Жизнь и труды Погодина», кн. 12, стр. 151.
^{118А} «Русск. Архив», 1894 г., № 5, стр. 140.
¹¹⁹ Г. М. Князев. «Братья Киреевские», СПб, 1898 г., стр. 24.
¹²⁰ «Русская литература», Л., 1966 г., № 4.
¹²¹ Полн. собрание сочинений Пушкина. Изд. Акад. Наук, т. 15, 1948 г., стр. 9, 12, 26. Письма Жуковского см. «Русская Литература», Л., 1965 г., № 4, стр. 117.
¹²² Завитневич (см. выше), т. 1, кн. 2, стр. 1037.
¹²³ Там же, стр. 1041.
¹²⁴ «Русский Архив», 1915 г., № 6, стр. 130-131.
¹²⁵ Газета «Русь», 1881 г., № 26.
^{125А} Стихотворения Хомякова, изд. М., 1910 г., стр. 131, 133. Там же Баргенов указывает, что Хомяков вообще «высоко чтит» московского владыку, несмотря на его недоверчивое отношение к тому, что писал Хомяков.
¹²⁶ «Русск. Обзор.» 1897 г., март, стр. 148.
¹²⁷ Завитневич, т. 1, кн. 1, стр. 44.
¹²⁸ Там же, т. 1, кн. 2, стр. 1399. Хомяков знал в совершенстве 3 европейских языка, два древних, читал по-санскритски, знал еврейский язык, изучал остатки языка финикийского (Завитневич). Таубе сообщает, что «православный храм в Париже хранит иконы его прекрасной работы». (М. Ф. Таубе, «Хомяков», Харьков, 1908 г.). Близкий к Хомякову человек — Д. Н. Свербеев так писал про него:
 Поэт, механик и филолог,
 Врач, живописец и теолог,
 Общины русской публицист,
 Ты мудр, как змий, как голубь чист.
¹²⁹ «Русск. Обзор.», 1897 г., март, стр. 149-150.
¹³⁰ «Лествица», т. 2, изд. 1885 г., стр. 516.
^{130А} «Лествица», 7-ое изд. Опт. пуст. С.-П., 1908 г., стр. 22. Добро-толюбие, т. 2, изд. 1885 г., стр. 516.
¹³¹ Сочинения, издания 1873 г., т. 4. «Обзор всемирн. истории», стр. 479, 488, 564.
^{131А} «Богословские Труды» № 8, 1972 г., стр. 33, 126, 118 и др. Изд. М.-П.
¹³² Соч. т. 2, 1900 г., стр. 34.
¹³³ Добролюбие, т. 3, стр. 293.
¹³⁴ «Обзор всемирной истории», стр. 417.
¹³⁵ Творения, т. 4, изд. СПб, Д. А., 1898 г. «Беседа на кн. Бытия».

- ¹³⁶ Сочин. изд. 1861 г., т. 2, стр. 327.
¹³⁷ Предисл. Самарина к 2 т. собр. соч. Хомякова.
¹³⁸ «Творения», изд. 1898 г., т. 8, стр. 304.
¹³⁹ Там же, т. 3, стр. 445.
¹⁴⁰ Там же, т. 10, стр. 372-373. Беседа 36-я на 1 посл. к Кор.
¹⁴¹ Сочин. И. С. Аксакова, т. 2, М., 1886 г., стр. 434-441.
¹⁴² «Русск. Обзор.» 1896 г., стр. 997.
¹⁴³ Предисловие Самарина к 2 т. сочинений Хомякова, стр. 20 и 30.
¹⁴⁴ Письма, т. 8, стр. 138. См. также сборник «Свет во тьме», СПб, 1903 г., стр. 131. См. Н. Лосский: «История русской философии». М., 1954 г., «Хомяков, — пишет автор, — рассматривал православие как одну истинную Церковь, но... он не понимал extra ecclesiam nulla salus в том смысле, что католик, протестант, иудей, буддист... обречен на проклятие».
¹⁴⁵ Сочин. Хомякова, изд. 5-е, 1907 г., т. 2, стр. 530. Близкую точку зрения на Рим и западных христиан имел Тютчев.
¹⁴⁶ «Очерки учения о Церкви», 1926 г.
¹⁴⁷ Сочин. изд. 1861 г., т. 2., стр. 256.
¹⁴⁸ Н. Арсеньев. «О литургии и таинстве Евхаристии». П., 1925 г.
¹⁴⁹ «Русск. Архив», 1908 г., кн. 2, стр. 167.
¹⁵⁰ Слова Самарина в предисловии к 2 т. Хомякова, стр. 35.
¹⁵¹ Определение еп. Феофана Затворника в «Письмах о христ. жизни», СПб, 1880 г., стр. 405-406.
¹⁵² Сочин. Т. 2, стр. 339.
¹⁵³ Проф. Ганс Кюнг. «Собор, Реформа и Воссоединение». Нью-Йорк, 1961 г.
¹⁵⁴ «Письма», т. 8, стр. 252.
¹⁵⁵ Там же, стр. 269.
¹⁵⁶ Письмо к Страхову.

О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

(По поводу статьи о. Александра Шмемана)

В 1854 году в письме к Н. Д. Фонвизиной Ф. М. Достоевский писал о своем символе веры: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и современнее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и д е й с т в и т е л ь н о было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной» (подчеркнуто Достоевским). Эту же мысль затем мы встречаем в «Бесах», где Шатов говорит Ставрогину: «не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной». Эти слова часто цитируются, но нередко при этом не обращают внимания на скрытый в них соблазнительный и даже кощунственный смысл¹. Сама возможность противопоставления истины и Христа недопустима для христианина: для него во Христе вся полнота истины и всякая истина восходит ко Христу. Разделив Христа и истину, мы последнюю отдаем на произвол нашего несовершенного религиозного чувства, открывая тем самым дорогу тенденциозности и предвзятости. Отправляясь от того, что не всякая частная истина нужна нам на нашем пути ко Христу, мы можем забыть о том, что всякая частная ложь есть камень преткновения на этом пути.

Но не правильнее было бы думать, что во всякой частной истине скрыт отблеск Истины Полной. А если так, то нам ценен всякий правильно установленный факт, всякая частная достоверность, которые — при правильном их уразумении — могут стать элементами богопознания. Уразумение всегда остается делом веры и даже благодати, но то, что подлежит уразумению, должно быть подлинным и достоверным. Когда мы имеем дело с эмпирическим материалом, мы все же должны идти от частного к общему,

¹ Высказывание Достоевского удивительно близко к словам Климента Александрийского: «Если бы гностику предложили выбор между спасением души и познанием Бога, предложив, что эти две вещи различны, тогда как они тождественны, он выбрал бы познание Бога». Но чрезвычайно знаменательна оговорка Климента — «тогда как они тождественны». Для Климента такое разделение стоит вне христианства.

хотя и н т е р п р е т а ц и я тех же фактов может осуществляться в обратном направлении². Мы живем, чтобы утверждать образ Истины — как в общем, так и в частных ее проявлениях.

Синодальная апологетика всегда страдала тенденциозностью — как по отношению к инославным, так и по отношению к истории православия. В этом сказывалось глубокое недоверие к силе церковной истины, которую, как оказывалось, нужно защищать умолчаниями, а порой и ложью³. Тем более удивительно было увидеть продолжение этой традиции охранительного отношения к истине у о. Александра Шмемана, критический подход которого к этому наследству хорошо известен. Мы имеем в виду статью о. Александра «Ответ Солженищину» в № 117 Вестника РХД, практически посвященную оценке старообрядчества как духовного движения. Если А. И. Солженищину в своей оценке русской духовной истории не выступает как историк, но откровенно исходит из своего интуитивного видения, то о. Александр высказывается со всем авторитетом специалиста в области церковной истории. То, что автор претендует на такой авторитет, со всей ясностью видно из его упреков Солженищину — в незнании «того, о чем говорить», и в оценке, основанной на чувстве. Как бы там ни было с Солженищным, с прискорбием приходится признать, что это обвинение в полной мере может быть отнесено к самому о. Александру. Его знания о старообрядчестве неполны, а часто и просто не верны; его представления о старообрядчестве основываются на ощущениях глубокой чуждости ему данной духовной традиции и в значительной мере почерпнуты, видимо, из миссионерской полемической литературы прошлого века. Удивительно, что о. Александр не воспользовался наиболее серьезными достижениями русской церковной истории по этому вопросу — трудами Н. Ф. Каптерева и Е. Е. Голубинского.



² Конечно, мы не отрицаем, что при особом даре частные истины могут прозреваться. Однако это не путь познания, но особый дар, ниспосланный свыше и доступный лишь отмеченным печатью святости. Но святость всегда исключительна и поэтому, говоря о методологических принципах обычного рассуждения, мы не можем ориентироваться на провидцев.

³ Понятно, что прием умолчания (*restrictio*) в конкретных исторических условиях может быть оправдан благими побуждениями педагогически-дидактического характера. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что со временем соответствующие дидактические концепции теряют свой актуальный педагогический смысл и, проникая в сознание, неминуемо вызывают отрицательную реакцию следующих поколений.

О. Александр обвиняет старообрядцев в неправославии. Он пишет: «...совсем не обряды и обычаи, и не загнивание и запуганность, а вера разделяет старообрядчество и православие, или точнее — и о в о в е р и с старообрядчества, несовместимо с верою и преданием Церкви» (подчеркнуто о. Александром). Обвинение в неправославии (при том, что нет никаких явно исповедуемых догматических отличий) вообще кажется недопустимым в устах частного человека, тем более священника. Все обвинение в неправославии основывается, в сущности, на чрезвычайном значении обряда и традиции для старообрядцев — грубо говоря, считается, что у староверов весь обряд получает значение таинства. На этом основании автор приписывает старообрядчеству «р е т и ч е с к о е отрицание Богочеловечества, а потому и Церкви, как богочеловеческого организма». Реконструируя аргументацию автора, можно полагать, что ход рассуждений здесь таков: сресям христологическим соответствуют ереси экклезиологические, обрядовые, приписываемое старообрядчеству, есть отрицание человеческой природы обряда, а тем самым и отрицание человеческой природы Церкви, отсюда экклезиологическая «ересь» старообрядцев приравнивается христологической ереси монофизитов (см. именно такое рассуждение и в «Мистическом богословии» Вл. Лосского). Однако из того, что имеет место отрицательное отношение к определенным изменениям обряда, нельзя делать вывода о том, что обряд вообще почитается как неизменный. И действительно, старообрядцы никогда не декларировали, что обряд неизменен, они лишь протестовали против тех обрядовых изменений, которые совершались недопустимым с их точки зрения способом. К тому же можно заметить, что граница между обрядом и таинством (в широком смысле этого слова) вообще не постоянна в истории христианской духовности, и поэтому трудно на этом основании утверждать, что почитание обряда безусловно уводит от ортодоксии. Догматическая сторона этого вопроса настолько не ясна, что обвинения здесь обречены на доктринальную произвольность. Удивительным образом, обвиняя старообрядцев в неправославии, о. Александр занимает столь же радикальные позиции, как и старообрядцы самых крайних толков.

Создается впечатление, что столь резкие суждения о. Александра по крайней мере отчасти объясняются недостаточным знанием старообрядчества. Многие утверждения о. Александра, и прежде всего обвинение в «нововерии» могли бы быть отнесены лишь к некоторым старообрядческим толкам (главным образом, беспоповским) — и то не бесспорно. Цитируя С. А. Зеньковского,

о. Александр говорит о создании в старообрядчестве «новой 'старой' веры, без иерархии, без церквей, без полноты таинств» — и на этом основании делает вывод о неправославии старообрядцев. Но почему неправославны старообрядцы-поповцы, у которых есть и иерархия, и церкви, и таинства? Отдает ли о. Александр себе отчет в том, что и беспоповцы вовсе не отрицают иерархии и таинств (догматически) — более того, они и до сих пор причащаются, но запасными Дарами, которые сохраняются у них с дониконовского времени? Как раз максимализм их веры в иерархию и таинства и заставляет их лишить себя и того и другого — по их представлениям современная иерархия безблагодатна и не может совершать таинства. Однако такие настроения характеризуют лишь крайние толки старообрядчества (впрочем, даже приверженцы этих толков подчеркивают свою принадлежность Вселенской Церкви: на могилах беспоповцев обычно обозначено, что здесь лежит «христианин древлегреческого православия»); большая же часть старообрядцев всегда искала правильную, благодатную иерархию, твердо веря в ее существование. Старообрядцы-поповцы в конце концов и обрели эту иерархию, причем знаменательно, что основная их часть получила ее от греков (так называемая Белокриницкая иерархия; другие же поповцы обрели иерархию от русской православной церкви — когда в годы церковной разрухи к ним перешел архиепископ Николай Позднев). Таким образом, старообрядцы-поповцы фактически признают не только самое идею иерархии, но и благодатность греческой и русской церковной иерархии; об этом свидетельствует и установление единоверия, инициатива которого принадлежала не синодальным, а именно старообрядческим деятелям. Знает ли, наконец, о. Александр о так называемом «Окружном послании» старообрядцев-поповцев (1862 г.), обличающем тех, кто не признает благодатность русской синодальной Церкви? Здесь высказывается твердое убеждение, что истинное священство и бескровная жертва пребудет до скончания века и что это священство находится в русской и греческой церкви. Можно ли считать, что при всем этом старообрядческая экклезиология — неправославна?

В глазах о. Александра старообрядцы оказываются радикальными реформаторами, он говорит о новизне «самой в е р ы, религиозного опыта» и, цитируя А. В. Карташева, утверждает: «убежали от новизны пустяковой и вошли в дебри новизны сплошной догматической». Но обвиняя старообрядчество в «нововерии», о. Александр мог бы отдавать себе отчет в том, что подобное обвинение может быть в равной степени отнесено и к «никониан-

ской» церкви. Достаточно очевидно, что за реформами Никона в большой степени стоял царь Алексей Михайлович (см. исследование Н. Ф. Каптерева) и что проводимая им политика предопределила дальнейшие шаги Петра в области подчинения церкви государству. Из этой общей политики последовал целый ряд безусловно новых черт церковной жизни, которые с трудом укладывались в канонические рамки и никак не могут быть названы «новизной пустяковой». Не говоря уже о синодальной форме управления церковью, нужно отметить такое основополагающее нововведение как регламентированное нарушение тайны исповеди. Мы имеем в виду введенное в церковное право обязательство священников сообщать властям о злых умыслах против государства, узанных ими на исповеди (установлено Духовным Регламентом и не отменено вплоть до начала этого века). Можно указать также на развивающийся в основном после раскола религиозный монархизм как явление русского православного сознания, когда религиозное отношение к царю становится чуть ли не необходимым компонентом веры. В императорский период монарх начинает рассматриваться как глава Церкви. Такая формулировка была закреплена в Своде Законов и действительно известны случаи, когда священники учили свою паству, что царь есть видимая глава Церкви⁴. Подчиненное — в плане чисто церковном! — положение русской иерархии по отношению к императору выразилось и в антиканонической присяге, которую члены Духовной Коллегии (впоследствии Синода) приносили царю как «крайнему Судии Духовной Коллегии». Это особое мистическое положение монарха обуславливало религиозное почитание царя. Например, известный архиепископ Иннокентий (Борисов) в середине XIX в. писал: «Должен быть ... для народов постоянный Синай, на коем слышна была бы воля небесного Законодателя; — постоянный Фавор, где бы свет славы Божией отражался на лице венчаных представителей народа. Этот Синай, сей Фавор, есть — престол царский». То обстоятельство, что старообрядцы отказывались молиться за царя, достаточно ясно показывает, что такое поклонение представляет собой относительно новое явление.

⁴ Это отношение к царю отражалось и на отношении к обер-прокурору Синода, который фактически воспринимался не как чисто юридическое лицо с строго ограниченными правами в церковном управлении, а как наместник государя, его *sui generis* епифания. Знаменательно, что в конце прошлого века в русском Пантелеймоновом монастыре на Афоне имя обер-прокурора (а также его супруги) поминалось на всех великих и сугубых ектеньях и при великом выходе на литургии.

Выше говорилось о фактических нововведениях синодальной церкви. Однако сам момент раскола обрисовывает догматические представления Никона и его сторонников не в меньшей степени, чем старообрядцев. Если считать «обрядовое» догматическое новизной, то Никон — безусловно догматический новатор. Ведь Собор 1667 года хулил и фактически признал неправославными именно обряды, т. е. проявлял то же самое обрядоверие, в котором о. Александр обвиняет старообрядцев. Еще до этого, в 1656 году в московском Успенском соборе в неделю православия было торжественно провозглашено проклятие на тех, кто крестится двумя перстами, и само это перстосложение объявлено еретическим, несторианским («а иже кто по Феодоритову писанию и ложному преданию творит, — было сказано о двоеперстии, — той проклят есть»). Здесь обрядовой подробности явно придается догматическое значение.

И в дальнейшем весь розыск и все преследование старообрядцев опирались именно на формальную, обрядовую сторону: спрашивали, в сущности, не «как веруеши?», но «как крестишься?». Характерно, что другое отношение, отношение терпимости к чисто обрядовым различиям и требование лишь признания благодатности новообрядческой иерархии, выраженное, например, в известных словах патриарха Иоакима на прениях со стрельцами в 1682 г.: «Мы за крест и молитву не жжем и не пытаем, жжем за то, что нас еретиками называют и не повинуются Св. Церкви, а креститесь как хотите, — не получило развития в синодальный период. Целая череда синодальных указов требовала прежде всего правильного перстосложения и соблюдения других форм, и именно в этом, а не в чем ином, видели повинование Св. Церкви — наказания за преступления против заповедей были гораздо менее сильными, чем наказания за формальные обрядовые отступления.

В то же время решения Собора 1667 г. ставили экклезиологическое сознание русских православных в трудное положение. Клятвы на соблюдающих старые обряды совсем не были «новизной пустяковой». Изменения во внешних церковных установлениях происходят постоянно и, как правило, не задевают религиозного сознания. Если в данном случае произошло обратное, то потому, видимо, что сам способ введения этих изменений ставил принципиальные проблемы. С изменением в обряде с самого начала связывалась конфессиональная принадлежность; тот, кто этих изменений не принимал, оказывался неизбежно отрезанным от православия. Но, в отличие от светских юридических законов, установ-

ления духовные имеют обратную силу, они принципиально не связаны с временем⁵, распространяясь на всю христианскую общину — «Церковь живых и мертвых». Осуждая старые обряды, Собор 1667 г. осудил и всех тех русских людей, включая и святых угодников, которые на протяжении многих веков придерживались этих обрядов и с точки зрения старообрядцев безусловно составляли часть Святой Апостольской Церкви. Естественно, что большая часть тогдашнего русского общества не могла принять такого осуждения.

Сам характер преследований, которым подвергались старообрядцы, должен был убеждать человека того времени в том, что это преследования за веру, а не за обычай. «Что за ересь и хула двумя перстами креститься? — с недоумением спрашивал Павел Даниловец, обращаясь к патриарху Иоакиму. — За что тут жечь и пытаться?» И действительно, эти преследования производят впечатление преследований конфессиональных, подобных гонениям на ариан или монофизитов. Начало преследований такого рода было заложено уже патриархом Никоном, когда епископа Павла Коломенского, не согласившегося с никоновскими реформами на Соборе 1654 г., арестовали, избили, а потом замучили. В дальнейшем действия против старообрядцев приобрели систематический и юридически обязательный характер, ближайшим образом напоминая инквизицию.

Инквизиционной практике соответствовали и другие методы приведения к церковному послушанию. Как пример характерной для иерархов XVIII в. беспринципности в выборе средств можно привести фальсификацию так называемого «Соборного деяния на еретика армянина, монаха Мартина», якобы бывшего в 1157 г. и осудившего двоеперстие. Текст деяния был написан, по-видимому, по инициативе Петра I и поддельность его была неопровержимо доказана поморскими старообрядцами. Понятно, что методы такого рода могли только укрепить старообрядцев в сознании своей правоты.

До сих пор мы говорили об исторической и догматической стороне дела, но хотелось бы обратить внимание о. Александра на сторону лично духовную. Что, по мнению о. Александра, должен был делать человек, оказавшийся свидетелем всех тех каноничес-

⁵ Можно вспомнить, например, случаи, когда Церковь пост фактум осуждала определенные мнения как еретические и предавала анафеме память высказывшего их лица, хотя в свое время это лицо отнюдь не считалось еретиком. Так, Константинопольский Собор 543 г. осудил учение Оригена и предал анафеме его память.

ких нарушений, о которых шла речь выше, и осознающий, что они идут вразрез с его — и не только его — церковной совестью? Для того, чтобы требовать смирения, церковная власть должна являть себя как подлинная власть, данная от Бога. Но пользуясь недостойными средствами, иерархия может скорее убедить в том, что она такой властью не обладает. Когда же нет убежденности в правильности смирения, что должен делать верующий, столкнувшийся с неправдой в церкви? Что должен делать православный, например, если он знает, что священник клятвенно обязался нарушать тайну исповеди, и что подобное неканоническое поведение санкционировано самими церковными властями? Нет никакого общеизвестного ответа на подобные вопросы, и поэтому они встают снова и снова, выходя за рамки чисто исторической проблемы. Надо ли говорить, что эти же вопросы стоят и перед нынешним церковным сознанием, что они были причиной недавно совершившихся новых расколов. Сможет ли о. Александр осудить представителей русской катакомбной церкви XX в. столь же легко, как он осудил старообрядцев? Недостойное поведение патриарха Никона в ряде отношений сходно с недостойным поведением митрополита Сергия (Страгородского), и по отношению верующих к последнему можно судить об отношении к первому. Самые процессы раскола обладают в этих двух случаях определенным сходством. Неприемлемый образ действий главы церкви вел сначала к п а с с и в н о м у отчуждению верующих от его приверженцев. В ответ на это глава церкви категорически требовал а к т и в н о й поддержки как свидетельства верности своей власти. Когда же верующие этой поддержки не оказывали, первоиерарх о т л у ч а л их от церкви. Как Сергей признавал недействительными таинства, совершаемые непоминающими, так синодальная церковь считала не имеющими силы таинства старообрядцев. Замечательно, что в обоих случаях инициатором схизмы выступает именно первоиерарх. Сходство может быть отмечено и в реакции противной стороны, которая разделяется на признающих и не признающих благодатность правящей иерархии. С позицией митрополита Кирилла (Смирнова), который признавал действительность таинств, совершаемых сергианцами, но не рекомендовал вступать с ними в общение, может быть сопоставлена позиция старообрядцев-поповцев, признававших благодатность синодальной церкви.

О. Александр совершенно справедливо различает в выступлении Солженицына два утверждения — нравственное и историческое. Нравственное говорит о необходимости покаяния за грех преследования старообрядцев, историческое — о том, что именно из-за утраты сохранившихся в старообрядчестве начал Россия претерпела революцию. С утверждением историческим о. Александр не согласен, и даже более того — видит прямую связь между старообрядцами и большевиками. По словам А. И. Солженицына, «в России староверческой ленинская революция была бы невозможна». Нам трудно представить себе Россию староверческую, хотя бы потому, что старообрядцы всегда были лишь частью ее населения, причем частью, выделившейся в результате антагонистического разделения. Но если представить себе Россию старообрядческую, распространив на всю страну то, что мы знаем о старообрядческом обществе, с выводом Солженицына нельзя не согласиться. В такой России строгая нравственность, верность преданиям отцов, внимание к законности любых нововведений и, конечно же, вера исключали всякую возможность каких-либо вперерелигиозных, а тем более антирелигиозных социальных преобразований. Не говорим уже о том, что нет ничего менее похожего, чем большевики и старообрядцы. Необходимо различать между теми, кто всходит на костер, и теми, кто толкает в этот костер других — в какие-то исторические эпохи эта разница становится особенно ощутительной. Наиболее характерной чертой большевиков является отнюдь не максимализм, а внутренне присущая им беспринципность — что бы ни думать о старообрядцах, последнее качество у них полностью отсутствует.

С нравственным утверждением Солженицына — о необходимости покаяния — о. Александр как будто согласен. Однако все, что он пишет, менее всего свидетельствует о покаянном чувстве. Отношение о. Александра к старообрядцам скорее характеризует своего рода «европоцентризм», напоминая отношение просвещенного европейца к невежественному туземцу. О правоте туземца не может быть и речи, что же касается вины перед туземцами — то это всегда отдаленное и неактуальное чувство. По самой своей сущности экзотических аборигенов старообрядцы оказываются в глазах о. Александра заблудшей овцой, которая заслуживает, быть может, снисходительного отношения, но с которой не может быть духовного равенства. Но для христианина такой взгляд может быть только бессознательным — всякая община внутри Вселенской Церкви заслуживает братского слова и духовного участия.

История показала, что старообрядцы были правы, не признав клятв, наложенных на них Собором 1667 г. Сама церковь сняла эти клятвы — и мы должны понять всю важность этого факта для духовного сознания. Признавая, что наложение клятв было неправомерным⁶, мы не можем не прийти в ужас от тех страшных преследований, которые были прямым следствием этих клятв. Тем самым становится логически и нравственно обоснованным вывод А. И. Солженицына о необходимости покаяния.

Старообрядчество как духовная традиция действительно чужда многим представителям современной православной церкви, вероятно даже большинству — тем более что и само старообрядчество сознательно или бессознательно ограждает себя от инородных элементов. Вполне понятно поэтому стремление о. Александра как-то справиться с проблемой старообрядчества — но делать это надо без всякой предвзятости. Только духовно трезвый и принципиальный разбор всех связанных с расколом событий может дать нам возможность справиться с накопившейся неправдой и преодолеть чувство отчуждения и враждебности. Есть все основания полагать, что проблемы, вставшие перед Русской Церковью триста лет назад, не потеряли своей актуальности.

⁶ Заметим кстати, что и сам Собор, наложивший эти клятвы, не имел того вселенского значения, которое ему придается. Восточные патриархи Паисий и Макарий, которые председательствовали на Соборе и по инициативе которых были наложены клятвы, на самом деле уже не были патриархами, так как константинопольский патриарх со своим Собором лишил их за самовольное отлучение в Москву патриарших кафедр. Их ближайший сподвижник митрополит Паисий Лигарид был запрещенный архиерей, лишенный своим патриархом как кафедры, так и сана.

Проблемы общественной жизни

И. ДУБРОВСКИЙ

«НОВЫЕ ИНТЕЛЛИГЕНТЫ» О МОСКОВСКОМ ЦАРСТВЕ

Недавно вышедший сборник «Самосознание» (Издательство «Хроника», Нью Йорк, 1976) содержит весьма разнообразные работы, о которых трудно было бы говорить как о едином целом. Ряд вошедших в сборник статей, однако, отмечен одной замечательной общей чертой, к которой мы и обратимся ниже. Как мистер Дик не мог в своем мемуаре не вспоминать время от времени несчастную голову короля Карла, так — с удивительным единообразием — Копелев и Меерсон-Аксенов, Литвинов и Шрагин наталкиваются на злополучную тему Московской Руси.

Сама по себе идея связать какие-либо черты современной России с характеристиками Допетровской Руси отнюдь не представляется нелепой. Поскольку мы позволяем себе думать о некоторой единой русской истории — от Рюрика до наших дней — мы можем предположить, что это единство имеет определенное реальное основание, кроме частичного совпадения географических границ последовательных государственных образований. Однако, если эти реальные основания существуют, они носят достаточно глубокий характер. Эти основания должны тогда состоять в сочетании определенных постоянных элементов национального характера и культуры, географического положения и этнического состава, которые в многообразных формах — государственных и общественных институтов, религиозных и культурных течений, обычного права и бытовых обрядов, — формах изменяющихся и переходящих одна в другую, сохраняют некое существенное единство и создают единую историческую память народа, лежащую в основе всех позднейших опытов русской историографии.

Поиск этих постоянных элементов и воодушевляет всех историков (какой бы частной темой они ни занимались), не желающих в своих исследованиях ограничиваться лишь фактическими и текстологическими разысканиями, но старающихся дать объяснение взаимосвязи событий, ими излагаемых. В конечном счете, всякое объяснение опирается в эти постоянные элементы.

Тем более важно сознавать, что данные элементы отнюдь не лежат на поверхности исторического исследования, не раскрываются через поверхностное сопоставление событий и явлений разных эпох, а лишь постепенно проступают в тщательном и непредвзятом анализе конкретного материала. Без такого анализа — сопоставление умозрительно и оказывается на поверку лишь соотносением внешних форм, часто вырванных из совершенно разнородных исторических контекстов и стакнутых друг с другом по произволу увлеченного писателя.

Примеров таких сопоставлений немало (особенно в прошлом веке, когда и исторические знания и разработка методологии исторической науки были еще в зачаточном состоянии), но мало где они столь необоснованы и столь мало соотносены с фактами, как в рассматриваемом сборнике. С удивлением замечаешь, что даже достаточно конкретные исторические суждения авторов лучше всего назвать удачным термином «теоретическое самовыявление» — как определен в предисловии (стр. 9) общий характер предлагаемых читателю статей. Начнем с одного достаточно характерного примера.

М. Меерсон-Аксенов пишет: «Далеко не одно насилие строило новое общество: за идеей колхозов стоит бессознательно привычное для крестьянства многовековое существование в общине, ... за псевдо-демократией — крепостничество, отсутствие конституции и правовых традиций, за обоготворением техники — трансформированный магизм и суеверия крестьянского православия, за верой во всемирную освободительную миссию коммунизма — сохраненная в народной психологии раскольников вера в Москву — Третий Рим, столицу всего православного мира» (стр. 103).

Начнем с начала. Как идея колхозов связана с привычкой к общинному землепользованию? Что сходного между колхозом и поземельной общиной, кроме самого общего момента не индивидуального, а коллективного отношения землепользователей к земле и к государственным повинностям? Не вдаваясь в сложный вопрос о русской поземельной общине и о правомерности говорить о разных типах общинного землепользования как о едином «многовековом» институте, отметим лишь следующие обстоятельства. Община не создавала непреодолимых препятствий для хозяйственной инициативы землепользователя и не отчуждала продукт его хозяйственной деятельности. Община лежала в основе местного выборного самоуправления и, таким образом, создавала реальную возможность общественной инициативы ее членов. Член

общины мог отчуждать свое право землепользования. Ни один из этих существеннейших моментов не обнаруживается в колхозном устройстве — ни в законодательстве о колхозах, ни тем более в практике колхозной жизни. Хозяйственная деятельность колхозников регламентируется планом, в составлении которого колхозники не принимают реального участия; сам план в значительной степени определяется обязательными поставками государству. Права колхоза как единицы местного самоуправления существенно ограничены юридически, а практически и вовсе сведены к нулю. Известное движение двадцатипяти тысячников, когда рабочие были посланы в колхозы для уничтожения там последних остатков свободного хозяйствования, хорошо иллюстрирует эту сторону колхозной жизни (часто рабочие назначались председателями колхозов или вводились в члены правления даже без фикции выборов). Выход колхозника из колхоза затруднен, и — самое существенное — при таком выходе колхозник не получает никакого вознаграждения за землю, которою он владел как член колхоза. Поэтому между колхозом и общиной существует глубочайший разрыв — в частности, община не может естественно перерасти в колхоз. И в самом деле, в 20-х годах нынешнего века общины с их мирскими сходами оказывались противопоставленными сельским советам, и коллективизация предполагала сначала ограничение общинных прав, а потом и полное уничтожение общин, что и имело место. Как видим, сопоставление Меерсона-Аксенова совершенно произвольно и безответственно, и опирается не на исторические факты, а на неясные представления, вынесенные из журнальной полемики прошлого века.

Столь же произвольно сопоставление нынешней псевдо-демократии с прошлым «крепостничеством, отсутствием конституции и правовых традиций». Конституция здесь вообще ни при чем. Может быть правовое общество без конституции и бесправное общество с конституцией. И вряд ли стоит так безапелляционно утверждать отсутствие в старой России правовых традиций; петровское законодательство вообще по преимуществу фиксировало обычное право, которое по самой своей сути традиционно, и даже послепетровское право, бывшее в принципе реформаторским, антитрадиционным и ориентированным на заимствование западноевропейских норм, вынуждено было отойти от целого ряда наиболее радикальных петровских правовых инноваций (ср. отмену закона о единонаследии). Наконец, остается не совсем ясным, какие черты юридического быта Московской и Петербургской России предопределяют то странное сочетание кодифициро-

ванного законодательства и практического беззакония, которое развилось после революции.

Сравнение «обогащения техники» с «магизмом и суевериями крестьянского православия» просто ставит в тупик. Что за «обогащение техники»? Хочет ли автор сказать, что нынешние колхозники приносят жертвы и совершают особые обряды перед трактором или электродройкой? Или автор имеет в виду лишь не критическое отношение к техническим достижениям — явление, широко распространенное в самых разных обществах? И как такое отношение связано с суевериями — тоже, кстати, отнюдь не специфичными для русского крестьянства? И уж совсем сбивчивой становится мысль автора, когда он хочет сюда же привязать особенности восприятия христианства на Руси, которое — при всех моментах сохранения язычества — оставалось все же подлинной верой, такой, когда «пред глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый» (Гал. 3.1), и вовсе не достойной презрительного наименования «крестьянского православия».

И уж совсем смехотворно сочетание «веры во всемирную освободительную миссию коммунизма» (да и есть ли такая вера?) с «сохраненной в народной психологии раскольников верой в Москву — Третий Рим». Похоже, что автор плохо представляет себе, что такое концепция Москвы как Третьего Рима. Эта теория, изложенная прежде всего в трех посланиях первой половины XVI в., приписываемых старцу псковского Елсазарова монастыря Филофею, суммирует то положение, которое заняла Россия после Флорентийской унии и падения Константинополя: «и един православный великий русский царь во всей поднебесной, якоже Ной в ковчезе, спасенный от потопа», — и призывает царя осознать это новое свое положение. Как прежде Рим, так затем и Константинополь пали из-за своего отступления от истинной веры. Сохранившая чистоту веры Русь осталась единственным и, тем самым, главным православным царством, которое — по своей верности православию — никогда не погибнет. Эта теория основана на естественном для того времени представлении о связи религиозного и государственного процветания при симфоническом сочетании Церкви и государства. Вся концепция имеет ясно выраженный апокалиптический характер (знаменательно, что в списках одного из посланий встречается глосса «Из Апокалипсиса»), связана с ощущением близости Второго Пришествия и, таким образом, ставится в один ряд с более ранними южнославянскими эсхатологическими сочинениями, содержащими идею трех последовательных царств. Теория имеет, конечно, и культурный и по-

литический аспект, но эти аспекты определяются первичным требованием сохранения чистоты православия. Концепция Москвы как Третьего Рима отнюдь не толкает Россию к какой-либо экспансии, к «экспорту православия» или даже к миссионерству (которое никогда не было характерно для русского православия). Адепты этой доктрины свои надежды на конечное торжество православия, идущее от России, полагали на Промысл Божий и не видели надобности даже в поддержке живущих вне России православных. В этом учении не было ничего специфически «раскольничьего», т. е. старообрядческого, и нет никаких данных для того, чтобы считать, что оно сохранилось в народной психологии (например, оно никак не отразилось в фольклоре).

Итак, как мы видим, суждения М. Меерсона-Аксенова скороспелы и безответственны. П. Литвинов, напротив, скромно воздерживается от сколько-нибудь конкретных исторических высказываний, отсылая нас, впрочем, к интересным представлениям поэта М. Волошина, который, по мнению Литвинова, увидел «глубоко национальный характер русской революции и неизбежность именно тех форм, которые она приняла, независимо от идей, провозглашенных на ее знаменах» (стр. 77). Этот национальный характер выражается, видимо, в «непривычке к демократии, в отсутствии терпимости к чужому мнению, уважения чужой жизни, чужой свободы, в традиции ксенофобии, неверия в силу вольного слова, в возможность порядка, основанного на праве, а не авторитете и насилии, в неразвитости сознания собственного достоинства, наконец» (стр. 72).

Наконец! Было бы любопытно увидеть, какими фактами обобщирует П. Литвинов свою точку зрения. Например, о неразвитости сознания собственного достоинства, которое Пушкину казалось столь характерным для простого русского человека и которое не раз отмечали посещавшие Россию иностранцы.* Или о неверии в силу вольного слова — разве боязнь вольного слова, столь красочно представленная, например, николаевской цензурой, не свидетельствует о вере в него? И почему в России была большая

* Понятие собственного достоинства, конечно, целиком оценочное, оно по-разному конституируется в разное время и в разных странах, но важно, что никакого единодушного суждения о чувстве собственного достоинства русских людей не имеется. Из оценок иностранцев отметим высказывание немецкого поэта Э. М. Арндта, занимавшегося в 1812 г. делами Немецкого легиона в России. Он пишет: «У последнего крестьянина написано на лице — я также нечто; выражается великая, несокрушимая общность, нечто похожее на гордость, о чем смиренный немец не имеет и понятия» (Русский Архив, 1871).

нетерпимость к чужому мнению, чем, скажем, в Австрии или Франции? Или еще о ксенофобии.

По по части ксенофобии основным обвинителем выступает Л. Копелев. «Русское государство, начиная с московской эпохи, — пишет он, — обнаруживает стремление к византийско-ордынской замкнутости» (стр. 32). Читатель, конечно, вправе не понять, о чем здесь идет речь, но из дальнейшего ясно, что речь идет именно о ксенофобии. Оказывается, именно ее Россия и унаследовала одновременно и от Орды и от Византии. От Орды, которая, как известно, никогда не была этнически гомогенна, и, главное, от Византии, в столице которой франки встречались с персами, а варяги с нубийцами, где целые кварталы городов были отданы иностранцам, а внешняя политика основывалась на просвещении варваров.

Не лучше обстоит дело и со сведениями по отечественной истории. «Массовая жестокая ксенофобия, — утверждает Копелев, — распространилась по градам и весям России в Смутное время» (стр. 32), в то самое Смутное время, когда одна часть русского населения служила самозванцам с их польским окружением, а другая — союзничала с шведами.* Решительно, ксенофобическая теория не удастся: хотя определенные факты, приводимые Копелевым, иногда оказываются верными, другие факты решительно не согласуются с системой последовательной ксенофобии. И понятно почему. Потому, что дело не в национализме, не в ксенофобии, а в ревности о чистоте православной веры (и к этой ревности, конечно, можно относиться по-разному). Как говорит С. М. Соловьев, «Троицкие сидельцы защищали не престол Шуйского только, но гроб Св. Сергия». Такое мироощущение можно, конечно, назвать религиозной ксенофобией, но сразу же встанет вопрос о том, правомерно ли сблизать такую ксенофобию с ксенофобией националистической.

После падения Византии и завоевания турками южнославянских стран, после начавшегося ополячивания Литвы, Московская Русь осталась единственным государством, исповедующим православие. С точки зрения русского человека этих времен греки и южные славяне подпали под турок в результате того, что повре-

* И относительно молодого Ордына-Нащокина, которого, как указывает Копелев в доказательство русской ксенофобии (стр. 33), царь Алексей Михайлович велел известить за отказ вернуться в Россию, автору не мешало бы вспомнить, что этот боярин через пять лет вернулся в Россию, пробыл еще пять лет в ссылке, а потом был стольником и воеводою.

дидлись в вере, не сохранили в чистоте веру своих отцов. Чистота и правильность веры была, поэтому, главной ценностью, не сопоставимой с интересами культурного развития или выгодами экономической конъюнктуры. По мнению тогдашнего человека все благополучие — как в общественной и государственной, так и в частной жизни — непосредственно зависело от сохранения чистоты веры. Если повредится вера, погибнет Россия. Если погибнет Россия, что станет с православием?

С другой стороны, и тогдашний Запад отнюдь не был приверженцем религиозной терпимости, причем, если русское православие отнюдь не стремилось к прозелитизму, католики и разнообразные протестантские общины вели постоянную миссионерскую деятельность, пытались приобрести новых приверженцев, а Рим не оставлял и политических попыток окатоличить Россию. Россия и Запад, таким образом, оказывались в неравном положении: у русских были основания подозревать выходцев с Запада в попытках повредить православную веру, у Запада же не было оснований питать аналогичные подозрения по отношению к выходцам из России. Заметим, кстати, что, когда не было причин для таких подозрений, не было и ничего, напоминающего ксенофобию: итальянские зодчие, например, не вызывали у русских ни враждебности, ни особой подозрительности. Отношение к иностранцам в России правомерно сравнить с отношением к папистам в Англии, но отнюдь не с отношениями разных народов внутри католической Европы.

Это непонимание религиозного фактора весьма ярко свидетельствует об общем подходе Копелева к истории. Это подход — свойственный, вообще говоря, всем авторам сборника — принимает во внимание лишь то отношение к историческим фактам и ту их оценку, которые складываются у их сегодняшнего зрителя, и полностью игнорирует взгляды и оценки современников описываемых событий. В своем существовании этот подход опирается на размышления такого типа — если бы я, имярек, был на месте царя Алексея Михайловича, то почему бы я стал плохо относиться к иностранцам; если бы я, имярек, был старец Филофей, то что побудило бы меня написать послание о Москве — Третьем Риме, и т. д. При этом, естественно, старец Филофей начинает говорить и думать на языке имярека (что при других обстоятельствах вряд ли было ему свойственно), и все исторические факты удобно располагаются в той системе понятий и категорий, которая сложилась у имярека в результате его частного опыта исторического существования.

При таком подходе несомненно любой ряд явлений может быть понят как последовательное развитие, подводящее к сегодняшнему наблюдателю и ставящее его в положение полномочного оценщика. И поэтому оказывается, что «реформы Петра... благоприятствовали расцвету всех областей материальной и духовной жизни России», а «за полтора-два столетия после Петра русская культура прошла путь, во многом более значимый, чем за предшествующее тысячелетие» (стр. 37). Конечно, для Копелева — при его подходе — Феофан Грек и Иванов, Епифаний Премудрый и Толстой (вместе с Шагинян и Паустовским — см. стр. 35) входят в один ряд «деятелей литературы и искусства». И несомненно, при желании все эти лица могут быть рассмотрены в одной перспективе. Однако эта единая перспектива искажает предметы до неузнаваемости и ничего не дает для их понимания. Отношение Феофана Грека (и его современников) к писанным им иконам, к их авторству, к их назначению, к изображенному на них ничем не напоминает отношения Иванова (и его современников) к написанным им картинам. Даже поверхностного сопоставления этих отношений достаточно, чтобы понять, что созданные Феофаном и Ивановым предметы совершенно различны, лежат в совершенно разных духовных (или, если угодно, культурных) плоскостях. Естественно, что путь «от Кантемира к Чехову», как его называет Копелев, значительно ближе последнему (ведь и сам Копелев говорит почти на чеховском языке и мыслит в почти чеховских понятиях), а следовательно, и более ценен для него, чем путь от летописца Нестора к протопопу Аввакуму. Но было бы недоразумением думать, что один путь является продолжением другого. Один путь не более ценен, чем другой, и не менее ценен, их ценности просто совершенно различны и несопоставимы. Каждый из нас, конечно, волен ценить один или другой — по личному вкусу. Но смешивать эти ценности — значит недопонимать и недооценивать.

Воля писателя самодержавна и неограниченна. Один и тот же факт он может описать и так и эдак, и теми понятиями, и другими. Он может рассмотреть иконы как произведения живописного искусства, средневековые цеха — как профсоюзные объединения, обрядовые свадебные песни — как любовную лирику, а религиозные войны — как борьбу за экономическое преобладание или политическое господство. И, конечно же, христианство — как одно из теоретических этико-философских построений. Все может самовластный автор! Но нет ничего более бесполезного для понимания исторического развития, чем выводы, полученные при-

мериванием на свой аршин разнородных и разнообразных исторических явлений. Сколь бы разнородные и разновременные события не описывались при таком подходе, в результате получается описание все того же исходного аршина, который здесь, перед глазами — и не было нужды рыться «в хронологической пыли». Нет ничего более внеисторического, чем такой подход (который, видимо, и есть «теоретическое самовыявление»), и удивительно, что авторы сборника, которые, согласно Шрагину, страдают такой «тоской по истории», так поразительно нечувствительны и глухи к бегу исторического времени.

И вот сам Шрагин пишет: «Прежде, при царях, правительство действовало именем Бога, теперь же подпирается авторитетом «единственно истинной науки», и разница эта отнюдь не лишена принципиального смысла. Но все же представительство от имени Бога и представительство от имени науки обладает и глубоким внутренним сходством, поскольку в обоих случаях истина предполагается заданной заранее и присваивается властями предержащими» (стр. 262). И далее: «Наиболее ярко и, так сказать, архитипически российская психологическая предрасположенность к единогласному послушанию сказалась в подчинении церкви государству в тех формах, какие оно приняло в синодальный период...» (стр. 263).

Надо думать, что государственное православие, особенно в синодальной форме, отнюдь не лучший способ существования православных христиан. Но так ли много общего у государственного православия с государственным марксизмом-ленинизмом? Государственное православие имело место в государстве с большинством православного населения, которое, добавим, не мыслило и не желало (к счастью или к несчастью) государства религиозно индифферентного. Государственный марксизм имеет место в государстве, где большинство населения не привержено к марксистской доктрине, а или равнодушно к ней или придерживается прямо несовместимых с нею взглядов — так называемых «религиозных и национальных предрассудков». Поэтому власти вынуждены постоянно навязывать населению свое мировоззрение и свой тип поведения. При государственном марксизме власть действительно присваивает себе истину, она не только ею владеет, но и может изменять ее по своему усмотрению (например, в одних случаях говорить о мирном сосуществовании, а в других — о мировом революционном процессе). При государственном православии власть, вообще говоря, не обладает учительным авторитетом, и не может ни изменить, ни опустить ни одной из веро-

исповедных истин (догматов). Более того — и это всего существеннее — при государственном православии власть вынуждена сама подчиниться определенной и весьма строгой этической норме. Конечно, она может нарушать ее, но при этом она может быть и обличена, и призвана к покаянию. Яркий пример этого — отношения Ивана Грозного и митрополита Филиппа и их восприятие народным сознанием. Иван мог убить святителя, но никак не мог доказать населению своей в этом правоты: преступление было ясным и всем очевидным. Грозный злодействовал и каялся, и какова бы ни была цена этого покаяния, оно ограничивало разлагающее влияние его преступлений (представим себе, какое очистительное действие имело бы публичное покаяние советских вождей).

Сложнее обстоит дело с Петром. Петр, содействовавший по мнению Копелева «расцвету всех областей материальной и духовной жизни России», несомненно узурпировал духовную власть, подчинил Церковь государству, совершил над народом чрезвычайное по размаху и жестокости насилие. Однако было бы ошибкой думать, что в реакции населения на действия Петра проявилась какая-либо «Российская психологическая предрасположенность к единогласному послушанию». От петровских реформ бежали, укрывались в лесах и старообрядческих скитах, бунтовали. Петр прослыл антихристом, Алексей — мучеником за православную веру. Пассивное отрицание петровских преобразований большинством населения было настолько велико, что общество перестало быть хотя бы относительно гомогенным, и много десятилетий спустя картина общества напоминала еще фотографию беговой дорожки, на которой один бегун мчится к финишу, другой, еле передвигая ноги, поспевает за ним, а третий стоит неподвижно и тяжело дышит. Большинство общества практически никуда не сдвинулось, а так и застыло в положении третьего бегуна. Все это очень мало похоже на «единогласное послушание». С тем же успехом «психологическую предрасположенность» к такому послушанию можно приписать англичанам, покорившимся разрыву своей национальной церкви с Римом, или французам — когда у них вводили культ разума.

Как мы видим, ни одно из утверждений авторов сборника, касающееся Московской Руси, не оказывается при проверке соответствующим известным исторической науке фактам — либо незнание, либо тенденциозность каждый раз не допускают авторов до верных суждений, и точно злой рок влечет их к суждениям неверным. В качестве курьеза отметим, что и в той весьма инте-

ресной главе из книги проф. Пайпса, которую составители сборника решили перевести и предложить вниманию русского читателя, тоже мимоходом высказано суждение о Московском Царстве, и тоже абсолютно неверное.* Именно, Р. Пайпс пишет: «Теоретически, разумеется, монархия (речь идет о начале XX в. — И.Д.) могла вернуться к порядкам Московской Руси, экспроприровать всю частную собственность, взнуздать все классы государственной повинностью — тяглом, отгородить Россию от остального мира непроницаемой стеной и объявить себя Третьим Римом» (стр. 205). О злополучном Третьем Риме мы уже говорили выше. Скажем о тягле. Возникает подозрение, что проф. Пайпс просто не знает, что это такое. Тягло — это прежде всего финансовая повинность государству (обязательство платить подать), которую несли тяглые люди (крестьяне и посадские), один из классов русского государства. Тягла не несли — и по самой системе государства не могли нести — служилые люди, холопы, духовенство и монашество. «Взнуздать все классы тяглом» совершенно невозможно, так же невозможно, как сделать все классы удельными князьями. Не менее странно предположение, что в Московской Руси не было частной собственности. Вероятно, проф. Пайпс что-то слышал о вытеснении вотчинного владения помещным, об общинной собственности — и не разобрался, о чем идет речь. В Московской Руси несомненно была частная собственность на недвижимое имущество (вотчинное владение*), не говоря уж о частной собственности на движимое имущество, и, экспроприровав ее, монархия никак не могла бы вернуться к «порядкам Московской Руси».

Мы рассмотрели высказывания авторов сборника о Московской Руси — все они свидетельствуют о невнимании авторов к исторической реальности. Совокупность их суждений о России петербургского периода производит лишь немногим лучшее впечат-

* И это уж и вовсе смешно, поскольку по содержанию переведенной главы Р. Пайпсу вовсе не было необходимым говорить о московском периоде, и поскольку проф. Пайпс, специалист по русской истории, вряд ли так уж часто допускает в своих работах подобные ляпсусы, и потому, наконец, что составители могли выбрать какую-нибудь другую главу. Это поразительное стечение обстоятельств указывает, надо думать, на иррациональную «психологическую предрасположенность» авторов к неверным высказываниям на данный предмет.

* Владение купленными вотчинами вообще не было условным, владение же родовыми вотчинами было условным лишь в том смысле, что право отчуждения этих вотчин в пользу не членов рода было ограничено. В XVII в. и помещное владение сближается с владением на правах собственности.

ление. Мы выяснили, что в основе этого прискорбного обстоятельства лежит общий подход авторов к истории, делающий их как бы отправной точкой исторической перспективы. Подобный подход всегда приводит к тенденциозности того или иного рода, так что тенденциозность авторов, особенно рельефно выступающая на фоне их непрофессионального обращения с фактами, никак не может удивить. Интереснее задаться вопросом, почему их тенденциозность приняла именно ту форму, которую мы находим в сборнике, поскольку тенденциозность, сказывающаяся в таком в общем-то неактуальном вопросе, как историческая оценка Московской Руси, должна иметь какое-то глубинное основание в мировоззрении авторов, вытекать из определенных черт этого мировоззрения и оправдывать их.

Деятельность в защиту прав человека, которую в основном и занимаются или занимались авторы, в принципе не нуждается ни в каком оправдании: ценность и достоинство этой деятельности самоочевидны. Но эта деятельность нуждается лишь в очень небольшом теоретико-историческом обосновании (прекрасный пример такого обоснования мы и находим в статье В. Турчина). К широким историческим обобщениям авторов очевидно толкают совсем иные побуждения.

Русская общественная мысль, как славянофильская, так и западническая, всегда строилась в системе категорий и понятий, заимствованных у Запада. Это констатация факта, а не обвинение, потому что весьма правдоподобно, что ничего похожего и не могло быть сделано в категориях средневекового (допетровского) русского мышления. Но чуждость авторов этому мышлению и обусловила неадекватность их концепций. Тем не менее, за редкими исключениями, не имевшими резонанса, все эти течения общественной мысли страстно утверждали свою адекватность, утверждали, что русское общество несомненно стало бы таким (или осталось бы таким), каким они его идеально мыслили, если бы ему в этом не препятствовали такие-то и такие-то внешние силы. Удивительный эгоцентризм русской общественной мысли сказывался именно в том, что этому «естественному» состоянию общества приписывался весь комплекс культурных представлений и бытовых привычек, который был свойственен сторонникам данной общественной теории. Такое мироощущение и позволяло приверженцам различных теорий видеть в себе начаток будущей России, а, следовательно, и подлинный центр всего общества.

Точно то же повторяется и у авторов настоящего сборника. Борьба за гражданские права возможна при самых разных убеж-

дениях, нравственных идеалах и культурных привычках, поэтому одной этой деятельности авторам не достаточно для того, чтобы почувствовать себя солью земли и благодатным начатком общества. И тут на помощь приходят общественно-исторические теории. Авторам непременно нужно доказать, что их культурно-нравственный комплекс и есть самый «естественный», самый лучший для русского общества. И вот, поскольку умственные интересы авторов связаны по большей части с европейской культурой нового времени, а не с традиционной духовностью православного Востока, поскольку нравственные и бытовые представления авторов ориентированы скорее на раскрепощенную западную мораль и на свободный западный быт, чем на этический ригоризм православной традиции и на обычаи русской деревни — в силу всех этих причин авторы и стараются показать, что приверженность национально-русским идеалам или «традиционному» православию — это порочное наследие Московской Руси. Именно оно и не дает обществу прийти в «естественное» состояние, уравнившись своему благодатному начатку. Именно оно и сделало из умного марксизма и европейского гуманизма большевизм и азиатскую деспотию. Конечно, авторы широки и терпимы и допускают национальные чувства — только без «квасного патриотизма» и «святой Руси», — и православную веру — только без утверждения своей исключительной истинности, без «аскетики, понятой лишь в своем негативном аспекте» (стр. 24), и вообще очень терпимую (как у Е. Барабанова, у которого и авторы сборника оказались почти что христианскими святыми). А уж если сверх того, то тут начинаются «самые тупые черносотенцы» (стр. 34), «психологическая предрасположенность к единогласному послушанию», «Москва — Третий Рим», и т. д. и т. п.

Мы, конечно, не думаем, что авторы, создавая свои концепции, сознательно руководствовались этими соображениями, но психологическая подоплека была, видимо, именно такой. И совершенно ясно, что для того, чтобы реализовать эту психологическую интенцию, для того, чтобы построить общественно-историческую теорию с собою в качестве центра и судьи всего исторического развития общества, детальное знание фактического материала не только не нужно, но даже и вредно. Для того, чтобы сказать, что Петр прогрессивен, а старец Филофей — реакционен, нет никакой необходимости знать историю, лучше иметь о ней представление. Потому что даже предубежденному автору, если он предпримет небольшое исследование, может показаться,

что Петр не совсем укладывается в его концепцию прогрессивного, а Филофей — в его концепцию реакционного.

Мы не беремся высказать какое-либо историческое суждение о составе современного общества, но если действительно, как утверждают авторы сборника, в нем вновь возродилась интеллигенция, то эта новая интеллигенция, представленная авторами сборника, унаследовала одну из характернейших и много раз отмечавшихся черт интеллигенции старой — ее полуобразованность. Русская интеллигенция очень обо многом «имела представление» и очень мало и узко знала. Само ее знание — по кругу предметов и тем, да и по кругу авторов — было тенденциозным и неадекватным, зато те небольшие знания, которые у нее были, были обязательны для всех ее членов. Они были однообразны и казались составленными по рекомендательным спискам.* Как мы пытались показать выше, полуобразованность русской интеллигенции — это не случайная черта, а необходимая предпосылка ее оправдания себя, ее ощущения себя передовой частью и водителем всего русского общества.

Наследуя полуобразованность русской интеллигенции, авторы сборника наследуют и ее самоощущение. Можно быть хорошим человеком, не обладая историческими знаниями. Можно заниматься очень полезной общественной деятельностью без профессионального исторического образования. Но тщетно надеяться, что без глубокого знания русской истории можно понять современное советское общество, правильно оценить свои с ним взаимоотношения, или писать о нем.

* Характерно, что статья Л. Копелева наполнена пространными списками различных деятелей «литературы и искусства», и, поскольку эти перечисления — в столь пространном их виде — никак не нужны для ясности изложения, остается предположить, что мы наблюдаем здесь ранний опыт создания «рекомендательных списков» для новой интеллигенции. Характерны и такие лягусы, как «казак Оренбургский» (стр. 34) в качестве псевдонима В. И. Даля (в действительности, Луганский) — ясно, что и при составлении рекомендательных списков серьезные знания только помеха.

В ПОИСКАХ ПРОПАВШЕЙ ИСТОРИИ

Публикуемая статья представляет собой фрагмент более обширной работы автора, посвященной критическому анализу проблем современного исторического сознания.

У нас дошло до того, что России надо учиться, обучаться как науке, потому что непосредственное понимание ее в нас утрачено...

Ф. Достоевский

...Но прежде всего пусть научатся живущие достойно, как встарь, понимать отшедших.

Вяч. Иванов

I. Damnatio memoriae

Еще долетала жизнь в останках политического тела Российской империи — но уже на всем пространстве торжествующей революции разворачивалось магическое действие, отдаленное и слабое подобие которого под именем damnatio memoriae, проклятие памяти, знал Древний Рим.¹

Его знаки были повсюду: судили Бога, громили храмы, глумились над мощами, жгли иконы, шельмовали мертвых — слишком знаком и долгов этот перечень...

С тоскливым ужасом вглядываясь в черты надвигающейся эпохи, один из свидетелей ее первых дней записывал в дневнике: «Страшно подумать, что будущие поколения не смогут себе даже представить, что за люди мы были.»² Не пустое предчувствие и не мрачная игра расстроенного воображения «классового врага» диктовали эти слова.

Новые хозяева страны и не думали скрывать, что их цель — не только разрушение политической и экономической структуры бывшей России, но прежде всего — тотальный переворот созна-

¹ Проблема революции как языческой реакции на христианскую эру истории поднималась неоднократно, но до сих пор, насколько я знаю, не получила отчетливой разработки. А между тем, это едва ли не самый глубокий аспект всей проблемы в целом, на который здесь я могу лишь указать.

² И. А. Бунин. Окаянные дни.

ния, взрыв привычного психического мира, невещественного, и потому особенно ненавистного наследия «проклятого прошлого».³

Когда-то А. Герцен завещал им, что «грядущая революция должна начать не только с вечного вопроса собственности и гражданского устройства, а с нравственности человека; в груди каждого она должна убить монархический и христианский принцип. Но для этого (...) надобно оторваться не на словах, не в минуту негодования, а спокойно и обдуманно от падающего мира.»⁴

Этот урок не пропал даром.

Основные духовные скрепы прежнего общества — религия, нравственность, право, национальное сознание — были обречены на слом, и «новому миру» предназначались, выражаясь социологически, иные параметры функционирования: безбожие, «классовая мораль»⁵, «революционное правосознание» и «пролетарский интернационализм».

Образу России, пережившему политическую смерть империи (а для многих впервые в этой смерти прояснившемуся⁶), была уготована «смерть вторая» — исчезновение из памяти жителей страны с «телеграфно-кодовым названием».⁷

Задача была не из легких, ибо предполагала создание в «кратчайшие сроки» психического фундамента, пригодного для целей социальных архитекторов, создание человеческой души, отсеченной от прошлого и оторванной от Неба.

«Ничем другим нельзя так обработать страну, как литературным словом», как-то обмолвился А. Луначарский. С первых же дней революции централизованный и мощный поток пропаганды неутомимо сеял и сеял во всех слоях общества микробы неведомой болезни — исторической амнезии — постепенно набравшей эпидемическую силу. Под бичами этой пропаганды тысячелетнее прошлое России в сознании пореволюционных поколений съеживалось, ссыхалось, превращалось в жалкий довесок к «Русской истории в самом сжатом очерке» М. Покровского.

³ Необходимо, говорил В. И. Ленин, «перевоспитывать миллионы крестьян и мелких хозяйчиков, сотни тысяч служащих, чиновников, буржуазных интеллигентов, подчинять их всех пролетарскому государству». — ПСС, т. 41, стр. 102.

⁴ А. Герцен. ПСС, под редакцией М. Лемке, т. V, стр. 288.

⁵ Вместо этого Н. Бухарин предлагал пользоваться термином «организационно-технические нормы».

⁶ См., например, свидетельство Г. Федотова в книге: «Лицо России», Париж, 1967, стр. 1-7.

⁷ Выражение Е. Замятина.

Образованной части общества, воспринимавшей революцию как крушение всех смыслов и поначалу еще полной воспоминаний о жизни предвоенной России, творившейся в стране казалось тягостным абсурдом, от которого так или иначе, откуда-нибудь должно же придти избавление. Но избавление не приходило. А между тем, террор и голод гнали на службу к «абсурду» и властно требовали признания его **н о р м о й**.⁸ И по мере этого «преображения» росла и все более оплотнела стена между прошлым и настоящим, между живыми и мертвыми, и у многих уже не доставало сил помнить, а что же там было, за той стеной.

«Какое бы счастье кинуться в Лету, чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим (...) помня из прошлого только одно — как было тяжело и душно в тех одеждах, и как легко без них...» — так думал в 1920 г. такой тонкий и бескорыстный знаток русской культуры как М. Гершензон.⁹

Но тем более спешили расстаться с мучительным балластом памяти те, что в новой жизни хотели удержаться на плаву. «Получила (...) «Дневник» Блока, и он сбил с работы, — писала в 1928 г. Мариэтта Шагинян, рано включившаяся в «обработку страны литературным словом». — Стала вспоминать свое прошлое, среду, откуда ушла. **В о о б щ е м е н я с п а с а е т б е с п а м я т с т в о** (разрядка моя — В. Б.), сил страшно мало, я ими дорожу и инстинктивно хожу налегке (без памяти). А когда припоминается, сразу на плечи многолетний груз.»¹⁰

За страх ли, за совесть ли, но к тридцатым годам из таких виртуозов беспамятства составила целая армия. «Свойство, и величайшее для Советской России, — свидетельствует беженка из нее, — это отказ от ПАМЯТИ, который она в себе воспитала.»¹¹

Отверженная и гонимая, память еще держалась в Церкви, этой цитадели «вечной памяти»; ее очаги еще теплились в тайных преданиях многих семей; сокровенной и скорбной музой вошла она в русскую поэзию двенадцатого столетия... Но сквозь его горячий хаос к хранителям памяти уже пробивалось веяние замогиль-

⁸ «...Разве не вся почти интеллигенция служит? Разве не переполнены ею государственные учреждения?» — писал в 1921 г. социолог Питирим Сорокин. — «Вестник литературы», 1921, № 12, с. 3.

⁹ Вяч. Иванов и М. О. Гершензон. Переписка из двух углов, Иб., 1921, с. 11.

¹⁰ М. Шагинян. Литературный дневник. Л., 1932, 9/П-1928 г.

¹¹ См.: «Современные записки», 1932, № 55, стр. 423.

ного холодка — для них наступала «жизнь после конца»,¹² где «память» звучало как «совесть», а верность ей вела неуклонным, крестным, смертным путем.

По словам Д. П. Кончаловского, вдумчивого и трезвого наблюдателя пореволюционных процессов, «инстинкт большевиков, независимо от всякой их теории, верно подсказал им, что выполнить свое историческое назначение, создать новую универсальную форму жизни они смогут **только персональным истреблением** носителей старой идеологии, старой психологии, культуры и общего быта (...) Практически этот процесс совершался непрерывно по разным поводам, с разными оправданиями, в связи с различными ситуациями, параллельно и в очевидном соответствии с выявлением и укреплением новых форм быта».

И пока носители старой психологии миллионами вымирали в тундре, тайге, песках, новые с в е ж и е поколения вступали в жизнь под бравурные звуки «октябрьского марша»:

СССР — папаша наша,
ВКП — мамаша наша,
Во — и боле ничего!

Мы пойдем к буржую в гости,
Пер'ломаем ему кости,
Во — и боле ничего!

«**Б о л е н и ч е г о**!» Вот на этом душевном грунте можно было начинать возведение стен «нового мира». А попутно, для создания должной перспективы, довольно было укоренить в нем минимальный набор шаблонных социально-экономических схем, расцветив их плакатно-отталкивающими типами «царя, попа, буржуя, кулака» — и «новое историческое сознание» (при полном отсутствии которого ведь невозможна жизнедеятельность никакого социального организма) могло считаться сформированным.¹³

¹² Слова Анны Ахматовой. «Могильным философствованием» называли в те годы творчество Н. Бердяева, Ф. Степуна и др. — см.: Вяч. Полонский. На литературные темы, М., 1968, с. 174.

¹³ Тот же Д. П. Кончаловский приводит характерный разговор с учеником средней школы (30-гг.): «— Был сегодня утром в школе? — спросил я его. — Был. — Чему же ты там учился? — Был урок истории. — А о чем был урок? — Учительница рассказывала про крепостное право. — Что же такое крепостное право? — А крестьян били. — Кто же их бил? — Господа били. — А когда оно было, крепостное право? — Было перед Октябрьской революцией.» — Там же, стр. 136.

Общество, казалось, было подготовлено к осуществлению Великой Закономерности.



Эта эпоха исторической амнезии заканчивается на наших глазах. Глубинный ток памяти, мнившийся навсегда оборванным, все чаще доносит до слуха живых погребенные голоса. Все тоньше становится под его напором короста стереотипов, десятилетиями облеплявшая наше сознание. Все дальше оглядывается назад домаршировавшее в духовный тупик общество в надежде понять, с каких рубежей начался его лихорадочный марш и каким образом оно на них оказалось. Социологические суррогаты, предлагаемые массовой историографией, больше не в состоянии прикрыть обнажившегося зияния исторической памяти.

Лавина цензурированных и нецензурированных мемуаров, мгновенное исчезновение с полок книжных магазинов любых (особенно старых) сочинений по русской истории — из числа самых простых и доступных свидетельств пробуждения исторического сознания, служащих, за неимением беспристрастных социопсихологических исследований, сравнительно надежным показателем обострившихся духовных нужд общества.

Но, пожалуй, еще более симптоматично усилившееся за последние годы звучание исторической темы в бесцензурной публицистической литературе. Едва ли стоит тратить много слов на описание того, каким жадным спросом пользуется у нас эта литература и какую роль она могла бы сыграть в процессе воссоздания потерянной памяти.

Однако, стоит напомнить: собирание по крупицам, возвращение современникам подлинного образа нашего утраченного прошлого — процесс мучительно трудный. Он связан с разрушением усвоенной со школьной скамьи, идеологически отполированной картины мира, с отказом от обиходной системы ценностей, с ломкой ставших «априорными» форм восприятия действительности, в том числе исторической. Социальная амнезия — редкая и опасная болезнь, и тем, кто ищет средств исцелиться от нее, кто хочет как-то заполнить нынешний вакуум беспамятства, неизменно надлежит отдавать себе отчет в тяжести принимаемой на себя ответственности, если, конечно, их стремления искренни и продиктованы болью за свою страну. Усилия этих людей, в специфических условиях нашей жизни сопряженные с личной опасностью, как правило, окружены сочувственным вниманием уставших от жи

соотечественников; их суждения и выводы воспринимаются доверчиво и легко. Но тем большей должна быть убежденность неподцензурных авторов, что найденные ими средства — действительно исцеляют от беспамятства, что их применение — не вызовет рецидива.

Ибо от них ждут правды, веря, что они-то знают ответ на вопрос: а что же там было, за той стеной?

II. «БЫТИЕ ВНЕ ИСТОРИИ»

...«Не было единой истории единой России. А если и было что-то, что проходило через всю историческую жизнь России, то это насилие двух видов власти — правительственной и духовной.»¹

...«сталинское варварство является прямым продолжением варварской истории России...»²

...«Простой народ не меньше интеллигенции склонен верить, что насилие — лучший учитель (...) А значит, чем страшнее казни, тем царство крепче. В этом смысле Сталин — очень русское явление, очень национальное. У него есть глубокие корни в русской истории, начиная не с Ленина и не с Петра, а с Ивана IV, и даже Ивана III...»³

...«не случайно жертвы партийных чисток получают название «врагов народа». Перевернутая революцией Россия строила свое народное государство, однородной структуре которого враждебны любые иноприродные элементы. Это давало возможность диктатуре говорить от лица всего народа (...) Извергая из себя непонятные и раздражающие элементы чуждой европеизированной культуры, общество (советское) приобрело структурные очертания Московского царства...»⁴

Эти решительные высказывания, варьирующие по существу одну и ту же мысль, принадлежат разным авторам и как бы пунктиром намечают ядро той публицистической концепции русского исторического процесса, которая в умственном обиходе значитель-

¹ «Демократические альтернативы». Сб. статей, изд. «Ахберг», 1976, статья Г. Андреева, стр. 141.

² Там же, стр. 23; «Беседа с Л. Плющом».

³ Г. Померанц. Сны земли. Самиздат, стр. 4-5.

⁴ «Самосознание». Сб. статей, Н.-И., 1976; статья М. Меерсона-Аксенова, стр. 102.

ной части нашей интеллигенции (необязательно оппозиционной) готова, кажется, получить статус общепринятости.

Фрагментарно или концентрированно, с видоизменениями или без них, на страницах Самиздата и в зарубежной русской печати, эта популярная концепция в последние годы не раз излагалась в качестве своего рода исторических аксиом, подпирających те или иные размышления о настоящем и будущем России.

В недавно опубликованных коллективных манифестах тех направлений мысли, которые рекомендуют свою общественную позицию как «либерально-демократическую» (сборник статей «Самосознание») ⁵ и «демократически-социалистическую» (сборник статей «Демократические альтернативы») ⁶, названная концепция программно объявлена реализацией нового «осмысления русского исторического прошлого», свободного «от хулы или похвалы» и обеспечивающего «нелицеприятное и объективное понимание истории, которое ложится в основу современной исторической активности.» ⁷ Еще ранее один из участников «Самосознания», Г. Померанц, в большом историософском сочинении, озаглавленном «Сны земли», предложил наиболее развернутые, эффективные и острые формулировки всего комплекса представлений о русской истории, отразившихся в этих групповых манифестах. ⁸

⁵ Опубликовано в Нью-Йорке издательством «Хроника». Составители: П. Литвинов, М. Меерсон-Аксенов, Б. Шрагин. Участники: Е. Барабанов, Л. Копелев, П. Литвинов, М. Меерсон-Аксенов, Д. Нелидов, Р. Пайпс, Г. Померанц, Б. Шрагин, Ю. Орлов, В. Турчин.

Историческим оценкам отведено место, главным образом, в статьях самих составителей, а также — Е. Барабанова, Л. Копелева и Г. Померанца. Статьи Д. Нелидова и Ю. Орлова, вообще резко возвышающиеся над общим уровнем сборника, исторической проблематики не затрагивают (кроме того, обсуждение мыслей Ю. Орлова, находящегося в заключении, представляется этически неуместным). Не касается ее небольшая полемическая статья В. Турчина, призывающая к беспристрастности международных внешнеполитических организаций. Странное впечатление оставляет включение в сборник, посвященный вопросам самосознания, главы из книги «Россия при старом режиме» американского историка Р. Пайпса (невольно всплывает в памяти фигура «честной русской мысли» из «литературной кадрили» в «Бесах», у которой из кармана невзначай выглядывает письмо из-за границы, удостоверяющее, что именно она-то и есть «честная русская мысль»).

⁶ См. сн. 1 на пред. стр.

⁷ Б. Шрагин. Тоска по истории. — «Самосознание», стр. 257, 273. (В дальнейшем все ссылки на это издание даются в тексте).

⁸ «Сны земли» Г. Померанца опубликованы в ряде номеров «Архива Самиздата» (сужу по некоторым библиографическим указаниям), однако, по недоступности для меня этого издания, я пользовался машинописным самиздатским экземпляром, в котором каждый раздел ра-

Этот комплекс представлений складывается вокруг основополагающего убеждения в наличии некой умопостигаемой идеальной «нормы» исторического процесса, по отношению к которой жизнь России во времени демонстрирует лишь ряд устойчивых патологических отклонений. Только такому «нормальному процессу» принадлежит предикат «историчности». Все неохватываемые им явления, в том числе тысячелетняя судьба русского народа, относятся к особому типу существования, определенному одним из авторов «Самосознания» как «бытие вне истории» (Б. Шрагин, стр. 257).

Свое историческое воплощение эта идеальная норма находит в развитии западных стран, вернее, по уточняющему замечанию Г. Померанца, той их группы, с которой «неудержимо пошло Новое время» (сюда включены Англия, Голландия, Скандинавия, Франция). Эта группа стран, условно говоря, и есть «Запад», в отличие от «Незапада», куда, кроме России, отнесены также Германия, Италия и Испания, и весь афро-азиатский мир (Г. Померанц. Модернизация незападных стран — «Самосознание», стр. 210-211).

Как полагает Б. Шрагин, принявший на себя бремя теоретического разделения «исторического» и «неисторического» бытия, «история, объективно говоря (? — разрядка и вопрос мой — В. Б.), есть лишь там, где социальное движение совершается через критическое осмысление прошлого, где человеческая деятельность воплощает достаточно отчетливо и ответственно осмысленные цели и идеи. Иначе говоря, история есть лишь там, где она осуществляется народами свободно (...) И вот в таком конкретном (?), а не высокопарно-гиперболическом смысле у нас нет истории (разрядка моя — В. Б.) (Самосознание, стр. 260-261).

(Хотя, признаться, смысл этих утверждений кажется мне не слишком «конкретным», но именно «высокопарно-гиперболическим», я позволю себе несколько отложить их обсуждение).

Итак, истории у нас нет. Но что же есть?

Из многочисленных ответов на этот вопрос в разбираемых сочинениях легко составить чрезвычайно примечательный реестр признаков того психологического субстрата, который, по мнению

боты имеет свою пагинацию. Отсюда неизбежны несовпадения приводимых мною в сносках номеров страниц со страницами печатного издания.

одних авторов, сложился в ходе исторического (простите, «неисторического») развития России, по мнению других — от начала лежал в его основе, монотонно воспроизводя одну и ту же структуру государственных, социальных и духовных форм жизни русского общества и не давая ему «сойти с тоталитарного круга».

Самодовольство, самовосхваление, глупое выставление себя в качестве некоего образца для всех времен и народов, гордая мысль о себе как о Третьем Риме, холопский дух, правовой нигилизм, отсутствие терпимости к чужому мнению, неверие в силу вольного слова, неразвитость сознания собственного достоинства, любовь к сильной, жестокой власти, неуважение чужой жизни, чужой свободы, ксенофобия — вот некоторые (далеко не все) «крупницы исторической памяти» о духовном облике ушедших поколений, задержавшиеся в сознании современного «серьезного интеллектуала», в котором, по словам Б. Шрагина, «есть зачатки самосознания и чувства ответственности» (Б. Шрагин, стр. 244).

К тому же нам всегда недоставало и поныне недостает «здравомыслия, ответственности, сдержанности и взвешенности выбора, беспристрастия самоанализа (...), той меры (курсив Б. Шрагина), которая, собственно, и есть созвучность индивидуальной воли с всеобщими тенденциями исторического бытия (?) (...) Отсутствие этих качеств вовсе не формирует некую иную, но будто бы равноценную западной культуре духовную субстанцию, как веками обольщались в России, а именно — изъян, бесформенность, душевная лень, делающие существование безысходным, не мистицизм, а убивающая все живое пошлость». (Б. Шрагин, стр. 259).

Так вот и колышется «вне истории»⁹ вековечное русское болото. На Западе «культура и совесть» беспрестанно подгоняют «нормальный исторический процесс», здесь же, на поверхности, лишь изредка всплунет и лопнет с шумом какой-нибудь пузырь, обдав весь мир «тяжелым провинциальным запахом Тит Титыча и Держиморды», и снова ничто не нарушает невозмутимой болотной глубины. Она населена странными обитателями, жизнь которых проходит в «мечтаниях, судорогах и депрессиях»; в их сознании и нравах «разнородные элементы спечены вместе, как тело Иванушки, изрубленного и занового соединенного в духовке бабы-

⁹ В этом отрывке слова в кавычках принадлежат Г. Померанцу («Сны земли») и Б. Шрагину («Тоска по истории» — В сб. «Самосознание»).

яги». Внутри они все время испытывают неловкое ощущение, «словно голова приросла к пояснице, а ноги к плечам» и отчаянно завидуют «чужой складной жизни», что, однако, не мешает им предаваться «вековым обольщениям» и «тешиться грезами о собственном (...) мистически ниспосланном» им «совершенстве».¹⁰

Но полно обманываться, — призывают нас «историософы», — «сегодня для честного взгляда, незамутненного самолюбованием и трусостью открылась наша историческая импотенция». Этот плод самосознания удивительным образом наделен обновляющей силой, его «кричащая нагота» — «залог надежды», «единственное наше достояние», «зачерствелый хлеб правды»...

...Здесь я вынужден сделать небольшое личное отступление. Ведь это мне приписано открытие «нашей исторической импотенции», это ко мне, точнее, к моей статье об «Августе 14» А. И. Солженицына относятся комплиментарные слова о «честном и незамутненном» взгляде, это я, по мнению Б. Шрагина, «страстно и ярко» выразил те мысли, в которых теперь ему видится подтверждение справедливости собственных.¹¹ Но названный автор ошибся — мне кажется, я имею некоторое право на это утверждение. В той статье я писал: «мы должны понять, если нам дорого историческое бытие России, что обретение памяти для нас сейчас равносильно обретению исторического будущего»,¹² полагая при этом, что нам есть что вспоминать, кроме того, что мы — «исторические импотенты»... Я и по сей день сохраняю это убеждение (надеюсь, что следующие страницы покажут это с достаточной ясностью), и потому позволю себе решительно отклонить предложенную честь считаться единомышленником Б. Шрагина и его соавторов...

Представление о существовании «историко-культурного эталона», с помощью которого якобы могут быть определены «изъяны», «бесформенность» или «гротескность» иных, отличных от

¹⁰ Сравнение русского общества с «болотом» было популярным клише в прогрессистской публицистике 2-й пол. XIX в. Так, например, Н. Серно-Соловьевич писал в 1864 г. (напомню, что это был год судебной реформы): «Почва болотистее, чем думалось. Что же делать? Слабому — прийти в уныние, сильному сказать: «...трясина выказала себя» и принятая вбивать сваи», — Цит. по кн.: А. Н. Новиков. Нигилизм и нигилисты, Л., 1972, стр. 73. Характерен здесь самый образ «свай», механически вбиваемых в чужеродную почву.

¹¹ Самосознание, стр. 259.

¹² А. Веретенников. (псевдоним). Молва и споры. — Сб. «Август 14 читают на родине», Париж, 1973, стр. 59.

него культур, обладает почтенной древностью. Такой «нормой», омываемой «варварским» морем ощущал себя античный мир; таким же, по существу, было самосознание всякой локальной культуры средневековья. Но только в рамках новоевропейского мышления с его культом разума и теорией прогресса это самосознание заявило притязание на научность и, следовательно, на роль логически-принудительного, универсального принципа л ю б о г о исторического процесса. Экспансионистское по самой своей природе, это мировоззрение тем быстрее становилось достоянием образованных слоев обществ с иным культурным опытом прошлого, чем внушительнее были успехи европейской цивилизации в самых различных областях. В сознании этих слов, и особенно в среде носителей обыденного «просвещения», величественный итог западноевропейской истории запечатлевался как свидетельство «истинности» ее; тем самым, она становилась непререкаемой мерой оценки хода и результатов собственного национального развития тех стран, где, по словам Г. Померанца, «с прогрессом было не совсем хорошо». «Норме» западноевропейского человека Нового времени суждено было надолго сделаться «нормой» «человека вообще». Соответственно, подвергнутая переоценке традиционная культура воспринималась как «застойная», «ложная», в предельном случае — как «минус-культура». Ее следовало либо «пересоздать», по уже существующему образцу, либо завести вновь.¹³ В борьбе с традиционными системами ценностей «просвещенское» умонастроение преследовало цель «освободить человеческое общество от бремени, мешавшего разумному прогрессу, а это было, очевидно, бремя исторической данности — всех тех религиозных, политических и экономических условий, которые сложились в ходе истории — иррационально, в противоречие со вся-

¹³ Хочется отметить, что эта точка зрения, доминировавшая на первых порах развития сравнительно-исторического метода, успешно преодолевается современной типологией культуры. По словам одного из крупных представителей этой дисциплины, «если традиционная компаративистика, отмечая эмпирически различие данных национальных культур, сразу же ставила перед собой задачу определить, какая из них «отсталая», а какая — «передовая», предполагая, что естественная судьба первой — как можно скорее уподобиться второй, то взгляд на культуру какого-либо ареала (и, в конечном счете, — на глобальную культуру земли) как на некоторое работающее устройство убеждает нас в н е о б х о д и м о с т и неравномерности и разноустроенности знаковых механизмов диахронного движения культуры в целом» (Ю. М. Лотман. О редукции и развертывании знаковых систем. — В книге: Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1 (5), Тарту, 1974, стр. 106).

ким ясным рассудком, свились в клубок так, что распутать их было невозможно; не понимать и не оправдывать эти явления надо было, а дискредитировать их».¹⁴

Установка на дискредитацию прошлого (под разными псевдонимами) во имя будущего закреплялась и в исторических исследованиях, но характер подлинного наваждения получила она в «обличительной» публицистике на исторические темы, надолго пережив эпоху Просвещения.

Мания судить людей минувших эпох (некогда Паскаль назвал ее «игрой в богов», а в наш век Марк Блок, один из лучших европейских медиевистов, заклеил как «сатанинского врага подлинной истории»¹⁵) была устойчивой приметой русской «прегрессивной» публицистики во все время ее существования. Эта мания развилась из расхожего и вульгарного понимания давно устаревшей историко-социологической схемы «линейного» восхождения человечества, принципиально игнорировавшей реальное многообразие исторически-данных общественных систем и духовных культур, не сводимых друг к другу путем элементарных арифметических операций добавления или вычитания. С позиций такого понимания каждый последующий этап развития оказывался «выше» и «лучше» предыдущего, а вновь утвердившаяся система ценностей превращалась в своего рода моральный кодекс для суда над прошлым, поскольку превосходство этих новых норм предполагалось очевидным. Не удивительно, что при таком подходе «отцы и деды», поставленные перед ареопагом просвещенных потомков выглядели как «воры, стяжатели, тираны и эксплуататоры»,¹⁶ и уж во всяком случае, как «варвары».¹⁷

Их мир, их культура (если ее удостоивали признать «культурой») мыслились навсегда преодоленными и превзойденными, и потому в глазах людей, видящих себя на вершине исторической лестницы, или стремящихся на нее вскарабкаться не имели никакой самостоятельной ценности. Перед лицом «общественного идеала» прошлое обращалось в груды исторического шлама, из которого, при необходимости можно было извлечь назидательные при-

¹⁴ Э. Ауэрбах. Мимесис (пер. с нем.), М., 1976, стр. 410.

¹⁵ М. Блок. Апология истории или ремесло историка. М., 1978, стр. 21.

¹⁶ Так передает мемуаристика настроение дворянской молодежи 60-70 гг. XIX в., порвавшей со своим сословием. — Е. Н. Водовозова. На заре жизни, т. 2, М., 1964, стр. 5.

¹⁷ Н. Г. Чернышевский, например, называл «дикарем»... Державина! Правда, снисходительно добавлял он, «с добрым от природы сердцем» — «Прадедовские нравы». — «Современник», 1860, май.

меры «деспотизма», «мракобесия», «суеверий» и т. п. И не было никаких сомнений в том, что эти категории новоевропейского мышления способны адекватно объяснить логику жизни и поведения людей минувших времен.

«Прогрессивные» мыслители, сталкиваясь с фактом слабой восприимчивости народных масс России к результатам западноевропейского умственного движения (как правило, совершенно эклектично отобранном и вырванным из их собственного культурного контекста), склонны были объяснять себе эту невосприимчивость исключительно темнотой, отсталостью, забитостью, рабской психологией — чем угодно, но только не наличием у этого народа собственной духовной культуры, мировоззрения или идеалов, сложившихся в течение его исторической жизни. И это историческое своеволие, приверженность к теоретическому априоризму, основанному на неуважении к духовным ценностям своего народа, значительная часть интеллигенции пронесла как знамя вплоть до Октябрьской революции и еще долго, уже в эмиграции, хранила его обрывки...

И вот теперь, вместе с «возродившимся сознанием демократической преемственности», о чем свидетельствуют составители сборника «Самосознание» («Предисловие от составителей», стр. 7), возродилась, к сожалению, манера, свойственная прежней «демократической интеллигенции», притягивать предков к нравственной ответственности за недостаточное понимание ими «ценностей свободы и правовой демократии», и за те же грехи объявлять их тысячелетнее существование «внеисторическим».

Как и прежняя, дореволюционная, «вновь народившаяся интеллигенция» (во всяком случае, выступающий от ее имени Б. Шрагин)¹⁸ понимает под культурой не целостное мироотношение, не систему ценностей, накапливаемых и передаваемых коллективной памятью общества, а нечто, механически перемещаемое, способное, например, обладать «бытием... в стране (имеется в виду Россия — В. Б.), этой культуре чуждой, в ней как таковой не нуждающейся» (Б. Шрагин, стр. 275). Очевидно, что под «культурой как таковой» автор подразумевает лишь сумму известных представлений, отложившихся в сознании образованных слоев рус-

¹⁸ «Мы, — пишет Б. Шрагин, — интеллигенция в специально русском понимании этой категории, то есть люди, которые духовно созрели настолько, что не могут больше бездумно предаваться лицемерию и лжи советского бытия, которым нужно — непременно — свести воедино начала с концами». (Б. Шрагин, стр. 168).

ского общества в результате заимствований из западноевропейской культурной традиции, то есть, практически воспроизводит мнение, более века назад уже бывшее публицистической банальностью на страницах «передовых» журналов.

И по-прежнему прочен в этом сознании образ «храма общности», одиноко возвышающегося в культурной пустыне: под сводами его сгрудились русские писатели и интеллигенты, появившиеся неведомо как и откуда. «На первый взгляд, утверждение о варварском прошлом России, — считает Л. Плющ, — кажется несовместимым с фактом существования могучей русской литературы XIX века. Но на самом деле (разрядка моя — В. Б.), это лишь реакция интеллигенции на варварство» («Демократические альтернативы», стр. 24).

Тот «хлеб», которым «новая интеллигенция» думает насытить голодное сознание своих современников, как видим, действительно «зачерствелый хлеб». Но вот «правды» ли?

**

В предлагаемой статье я ограничусь разбором лишь некоторых исторических суждений названной группы авторов, касающихся допетровской Руси. Впрочем, на мой взгляд, суждения эти представляют достаточно материала хотя бы для частичного ответа на выше поставленный вопрос.

III. «ВИЗАНТИЙСКИЕ И ТАТАРСКИЕ НЕДОДЕЛКИ»

40 лет назад, начиная свою замечательную книгу «Пути русского богословия», прот. Георгий Флоровский писал: «Сейчас уже никто не решится вместе с Голубинским сказать, что древняя Русь вплоть до самого Петровского переворота не имела не то что образованности, но даже и книжности, а много-много разве грамотность. Сейчас это только курьезно, даже не задорно и не остро. И вряд ли кто повторит теперь с Ключевским, что древнерусская мысль, при всей ее формальной напряженности и силе, так и не выходила никогда за пределы «церковно-нравственной казуистики».

Но если историки, в основном, оправдали эти предположения, то относительно публицистов о. Георгий жестоко ошибся: их ре-

шимость оказалась куда более безоглядной. Необычайно выразительным подтверждением сказанного может служить психологическая характеристика допетровской Руси, предпринятая «тоскующими по истории» авторами. В их «осмыслении русского прошлого» характеристика эта, пожалуй, наиболее существенный элемент, воспринимаемый как своего рода «модель» исторического развития России в целом. Во всяком случае, люди и события Московского периода русской истории для наших авторов — излюбленный источник аналогий, проводимых с ближайшим прошлым, а это последнее, в свою очередь, иногда кажется зеркальным отображением той давно минувшей эпохи.¹

«Новой православной Золотой Ордой» кажется Московское государство Г. Померанцу (Сны земли, ч. IV, стр. 14). «Внешнюю Орду сменила внутренняя, осененная византийским крестом и благословением всех святителей, и от этого во много раз более опасная, растлительная для народной души» (Там же, ч. I, стр. 14). Коварством захватила она власть над Русью, «добившись перевеса над соперницей своей, Тверью, едва ли не с помощью доносов». (Там же, стр. 13) и — «решительно повернула на татарский путь развития», впрочем, тщательно маскируя его «византийскими символами». (Там же, стр. 8). «Так же как Сталин, — не забывает подчеркнуть Г. Померанц, — воюя с Гитлером, учился у него». (Там же, стр. 8).

Сложившееся при Иване III «самодержавие как система, вне зависимости от физиономии своих носителей, вело себя в России примерно так же, как впоследствии Иосиф Сталин» (там же, стр. 6). В этом ему деятельно помогало «ревнивое московское православие», «не меньше язычества» склонное «принимать диаволово искушение, отвергнутое Христом, и боготворить силу, **боготворить князя мира сего**» (так! — В. Б.). Поэтому Церковь «не может считать себя неповинной в казни митрополита Филиппа (Кольчева)» (стр. 8). «За 200 лет» она «до того была приучена к послушанию, что и петровский синод приняла по-рабски, на коленях» (стр. 7). «Паралич» по заслугам постиг ее именно в Московский

¹ Пристрастие к рискованным историческим сопоставлениям и уподоблениям типа «община — колхоз» (при отсутствии всякого обоснования их генетической связи или типологической близости) — отличительная черта стиля исторического мышления наших авторов. Но если на русской почве это пристрастие психологически еще объяснимо убеждением в «неподвижности» ее «исторического субстрата», то параллели типа «Мамазово побоище — шестидневная война» (Г. Померанц. Сны земли, стр. 14) отдают элементарной исторической безвкусицей.

период, а «при Петре» он «только обнаружился, стал очевидным» (стр. 7).

Не лучше обстояло дело и с русским боярством, значение которого в жизни страны «за один век (!) было сведено на нет»: «в течение довольно короткого (?) времени боярский дух независимости растворился в холопском духе» (там же, стр. 6). Из этого «раствора» родилась «этика нового класса дворян-помещиков» (стр. 6).

А что до «массы», то «масса покорялась, и в ней складывались те черты характера, которые вдохновили Маркса на одну из самых злых его характеристик: «соединение славянской психологии раба и татарской психологии всемирного завоевателя» (стр. 13). (Видимо, те же черты вдохновили Г. Померанца тягаться с Марксом в хлесткости: его собственная «характеристика» людей допетровской Руси — «византийские и татарские недоделки» (там же, ч. IV, стр. 6) — немногим уступает марксовой и поражает странной близостью с печально знаменитым немецким словом «*untermenschen*»; все же хочется думать, что подобная ассоциация вызвана автором непреднамеренно).

Конечно, признает Г. Померанц, случались и вспышки святости (но «гасли как спички в сыром хворосте»), встречалось и христианское смирение (Г. Померанц полагает, что оно «зачалось под ордынским, а потом под царским и крепостным гнетом») (стр. 19), но его неизменными спутниками были «холуйская смесь злобы, зависти и преклонения перед чужой властью, и весь комплекс унижения паче гордости перед иностранцами, и отношение власти к народу как к хамову племени, и отношение народа к власти как к оккупантам, которых по возможности надо обмануть, у которых при каждом удобном случае надо украсть...» (стр. 19). Одним словом, «христианское смирение развивалось на Руси вместе с рабством, рядом с духовным растлением, которое несет в себе рабство, и христианские глубины практически всегда переплетаются с безднами нравственной низости» (стр. 19).²

Чтобы рассеять возможные недоумения по поводу причин такой стремительной нравственной деградации целого народа, Г. Померанц спешит объяснить, что дело здесь не в «произволе од-

² Чтобы не перегружать текст, я не привожу цитат из единомысленных с Г. Померанцем авторов, хотя это и не представило бы труда. Книга Г. Померанца и без того обеспечивает более чем достаточную их концентрацию.

ного или двух Иванов» (имеются в виду великий князь Иван III и царь Иван IV), а в характере «других Иванов» (имеются в виду их поданные); дело в том, что какая-то часть этих «Иванов» **полюбила** сильную, жестокую власть (...). И вместе с этой властью полюбила ее жестокость, и покорилась дыбе земного царя так, как если бы это был крест Царя небесного. Масса **разрешила** (подчеркнуто Г. П.) ужасам опричнины совершиться над собой, так же — вновь навязчивая параллель — «как она разрешила впоследствии сталинские лагеря смерти...» (стр. 17).

И если не только «масса», но и «элита» «растлилась», усвоив, что «путь вверх лежит низом, через холуйство», — «то этого нельзя объяснить без участия русского характера, без внутренней шаткости, без внутренней готовности к тому, что произошло». ³ (стр. 42-43).

В итоге, убежден Г. Померанц, «невозможно провести черту, где кончаются обстоятельства, в которых складывались болезненные черты русского характера, и где эти черты стали главнейшими обстоятельствами русской истории» (стр. 42).

Казалось бы, достаточно непривлекательная картина? Однако, по выражению Достоевского, «это еще ягоды, настоящие фрукты будут впереди». Ну, например:

«Русская душа, увь, не просто терпела жестокость власти, она иногда **у п и в а л а с ь** (разрядка моя — В. Б.) ею». (стр. 18). Доказательства? Есть и доказательства: «Замечательный памятник этой извращенности (русской души — А. В.) — «Повесть о Мутьянском воеводе Дракуле», **с а д и ч е с к и м в о с т о р г о м** (разрядка моя — В. Б.) описывающая **необходимые** меры строгости (например, сажать неверных жен причинным местом на кол; (...))»

Автор, как видим, не хочет довольствоваться голыми обличениями. Ему непременно нужно, чтобы голос из Московской Руси подтвердил их «беспощадную правду». «Перечитайте повесть, — настаивает он, — и представьте себе, какие образы царили в душе московского грамотея, переписывающего эту оргию пыток. Остался ли в его душе хоть вершок для ангелов Дионисия?» ⁴

³ В один голос с Г. Померанцем и Б. Шрагин говорит об «архитипически российской психологической предрасположенности к единогласному послушанию» — «Самосознание», с. 263.

⁴ О Дионисии Г. Померанц говорит в связи со своей концепцией упадка русской иконописи. Причину его он видит не в утверждении ренессансно-барочного мировоззрения, повсеместно приведшего к вырож-

Что ж, попробуем перечитать.

«Бысть в Мутьянской земли греческия веры христианин воевода именем Дракула влашеским языком, а нашим **д и а в о л** (разрядки в тексте мои — В. Б.). Толико **з л о м у д р**, якоже **п о и м е н и** его, тако и **ж и т и е** его»... Так начинается эта повесть, свидетельствующая, по Г. Померанцу, об «извращенности» русской души и ее «садических восторгах». Для правильного понимания ее смысла необходимо помнить, что способы восприятия мира нашими предками мало походили на привычные современному человеку. Люди средневековой Руси жили под знаком сверхъестественного, и их психический мир не только содержательно, но и формально отличался от «естественного» мироощущения Нового времени. И, в частности, они были твердо уверены в существовании неразрывной связи между эмпирическим обладателем **и м е н и** и его онтологическим носителем. Поэтому, когда средневековый русский книжник из начальных слов Повести узнавал страшное имя ее героя (а он далек был от того, чтобы считать **д и а в о л а** метафорой), для него сразу же уяснялась сатанинская природа **ж и т и я** Дракулы.

Эта связь Дракулы с его патроном из преисподней еще раз нарочито подчеркивается в тексте: «Учиниша же ему мастера бочки железны; он же, насыпа их злата, в реку положи, а мастеров тех посети повеле, да никтоже увестъ съделаннаго им окаанства, токмо **т е з о и м е н и т ы** и **е м у д и а в о л**». ⁵ Жуткое «тезоименитство» определяет темперамент и поступки молдавского господаря: он горд, яростен, гневлив, коварен, жесток. Он созывает на трапезу «бесчисленное множество нищих и странных» и сжигает их (напомню, что «нищелюбие» и «страннолюбие» для древнерусских людей и в позднейшее время стояли необычайно высоко в череде христианских добродетелей); он и в темнице, где следовало бы подумать о душе, не оставляет своего «злаго обычая», но ловит мышей и достает птиц, чтобы казнить их «ову на кол посажаше, а инои главу отсекаша, а со инья перию ощилав пускаше». И наконец, он становится вероотступником, отрывается от православия, «возлюби паче временнаго света сладость»,

лению иконописи, а в усилении русского самодержавия и связанном с ним «повреждением нравов» в России. Предвзятость и антиисторичность этого представления совершенно очевидны.

⁵ Текст «Повести о мутьянском воеводе Дракуле» цитируется по книге: «Повесть о Дракуле» (Исследование и подготовка текстов Я. С. Лурье.) М.-Л., «Наука», 1964.

то есть, по понятиям людей того времени совершает тяжелейший из смертных грехов и навеки губит свою душу.

Всех этих деталей рассказа было более чем достаточно, чтобы обеспечить однозначное восприятие православным читателем образа героя этого «антижития» своего рода, восприятие, ничего общего, конечно, не имевшего ни с «упоением», ни тем более с «садовым восторгом».

Кроме того, следует иметь в виду, что «зломудрый Дракула» — не порождение извращенной фантазии «русской души», а реальное историческое лицо, валахский князь Влад Цепеш, о легендарной жестокости которого ходили рассказы и в Южной, и в Западной Европе. В конце XV в. в Германии, почти одновременно с появлением «Повести» на Руси, было издано несколько брошюр с описаниями зверств этого князя.⁶ Легенде этой в Европе была суждена долгая жизнь: сюжет ее развивался, обрастал новыми деталями, герой со временем превратился в вампира и графа, и уже в XX веке «фильма» о Дракуле обошла экраны мира (в том числе и России).

Однако, насколько я знаю, никому из европейских ученых или мыслителей не приходила в голову нелепая мысль из факта бытования этой легенды выводить заключение о «садовом восторге» «немецкой души», «французской души», или какой-либо другой.

Более того, повышенный интерес к порядкам в чужих землях, ко всему необычному и даже монструозному в них был очень характерен для поднимавшегося в Европе гуманистического устроения. Элементы этой обмирщенной любознательности есть и в русской версии фольклорной легенды о Дракуле.

По наиболее правдоподобной гипотезе,⁷ эта легенда была записана и привезена на Русь дипломатом и великим дьяком Ивана III Федором Курицыным, в 1482-1484 гг. возглавлявшим посольство в Молдавию и Венгрию. Этого человека, имевшего, по видимому, исключительное влияние на великого князя⁸ считали на Руси «ере-

⁶ Кроме указанного соч. Я. С. Лурье см. об этом того же автора: «Идеологическая борьба в русской публицистике конца XVI века», М.-Л., 1960, стр. 396.

⁷ Предложена А. Х. Востоковым в 1842 г.; в недавнее время поддержана и развита Я. С. Лурье, указ. соч., стр. 400-402.

⁸ «Того бо державный во всем послушаша» — писал Иосиф Волоцкий в своем «Просветителе».

тиком», и впоследствии Иосиф Волоцкий, преодолев сопротивление Ивана III, сумел добиться отстранения Ф. Курицына от власти. Современные исследователи считают возможным говорить о типологическом сходстве интересов этого русского «еретика» с интересами европейских гуманистов XV века.⁹

Я думаю, что и сам Г. Померанц, зная он литературную историю Повести о Дракуле, воздержался бы от своих торопливых суждений (хотя бы из любви к европейскому просвещению) о состоянии души этого редкого на Руси того времени человека¹⁰.

Правда, Г. Померанц предлагает нам заглянуть в душу не столько автора, сколько «московского грамотея», «переписывающего эту оргию пыток» и представить себе, какие «образы» в ней «царили».

Но, по счастью, и эта возможность у нас не отнята. Может быть, «московский грамотей» «упивался» жестокостью?

Его имя было Ефросин. «Аз грешны Ефросин» — так подписана старейшая рукописная копия «Повести о Дракуле». Он жил во второй половине XV века (дата смерти неизвестна) и, следовательно, был современником Дионисия (1440 - нач. XVI в.). Ефросин был монахом, тесно связанным с Кирилловым Белозерским монастырем (его рукописи сохранились в составе монастырской библиотеки), но какое-то время, как полагают, провел и в Ферапонтовом, и в Троице-Сергиевом монастыре, то есть, в основных средоточиях русской духовной культуры. Сохранилось пять сборников, переписанных рукой этого монаха, на основании которых можно до некоторой степени составить представление о его «душе», во всяком случае, о широте его интересов. Помимо обычных произведений духовной письменности, Ефросин переписывал сочинения по истории («Хроника» Георгия Амартола, «Еллинский летописец», Плутарх и т. д.), медицине (тексты Галена-Гипократа), фольклорные тексты, притчи, загадки, апокрифы и т. д. «Достаточно перечислить названия памятников, наиболее ранние списки которых дошли до нас в рукописях Ефросина, чтобы понять значение его сборников в истории литературы. Рукой Ефросина написаны древнейшие списки «Задонщины» (самое название этого памятника принадлежит, по-видимому,

⁹ Ф. Лилленфельд. Иоанн Трителий и Федор Курицын (О некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии). — В книге: «Культурное наследие Древней Руси», М., «Наука», 1976, стр. 116-123.

¹⁰ В другом месте своего сочинения Г. Померанц гневно осуждает борьбу Иосифа Волоцкого с еретиками.

Ефросину), «Хожения» игумена Даниила, сербской «Александрии», «Сказания об Индийском царстве», «Снов царя Шахаиши»¹¹ — в этом ряду стоит и «Повесть о Дракуле».

Итак, на поверку, «московский грамотей» оказывается одним из наиболее образованных людей своей эпохи, а объем и характер его книгописной деятельности плохо ассоциируются с образом изощренного «садиста».

Но, быть может, московские самодержцы видели в «Повести о Дракуле» апологию бесконтрольной единоличной власти? Ведь как бы пригодилась такая апология, например, Ивану Грозному! Он должен был бы насаждать ее, вбивать в головы своим подданным! И, однако, от всего шестнадцатого столетия (исключая самое начало его) не осталось ни одного списка повести о жестокостях Дракулы. Это красноречивое зияние громче прямых фактов свидетельствует о нежелании московских государей взглянуть «дракулами» в глаза народа.

И все же Иоанну IV не удалось этого избежать — его все равно прозвали «Дракулой», и это лишний раз подтверждает и то, что «Повесть» не была просто забыта, и отношение русских людей к ее герою (а значит, и к Грозному царю) как к мучителю, тирану и самодуру.

Так, в целом, и понималась эта Повесть большинством старых ученых (иногда ее называли «сказкой»). А. Н. Пыпин, впервые издавший ее¹², полагал, что автор изобразил Дракулу «самыми темными красками»¹³.

И только в сталинское время некоторым советским историкам, гонимым социальным заказом на поиски «прогрессивных идеологов» централизованного государства, пришла в голову злощастная мысль объявить, что «политический смысл повести о Дракуле заключается в оправдании тех репрессий, которые применяло феодальное правительство в отношении всех подрывавших основы государства, как органа господствующего класса.»¹⁴

¹¹ Подробнее о Ефросине см.: Я. С. Лурье. Идеологическая борьба..., страницы по именному указателю на «Ефросин, монах». Его же. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. — ТОДРЛ, т. XVII, Л., 1961, с. 130-168.

¹² См. его «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок», СПб., 1857.

¹³ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. II, СПб., 1898, стр. 494-495.

¹⁴ Л. В. Черепнин. Русские феодальные архивы XIV-XV вв., ч. 2, М., 1951, стр. 312.

Не пригодившаяся московскому правительству XVI в., Повесть о Дракуле, соответствующим образом перетолкованная, сослужила службу сталинской школе историков. Их усилиями Дракула-дьявол занял почетное место (наряду с Грозным) в передовой опричной колонне носителей «исторического прогресса».

Г. Померанц негодует по этому поводу, он с отвращением отбрасывает бесчеловечную идею о «прогрессивности» этих убийц, но... меняя плюс на минус, он в то же время полностью усваивает содержательную сторону стереотипа, и его гнев и презрение падают не на головы тех кто ввел его в соблазн, а всей тяжестью на «византийских и татарских недоделков»...

...Я не случайно так подробно остановился на этой Повести. Можно было бы ограничиться простым указанием на то, что она — исключительное явление в истории древнерусской литературы, и уже по одному этому не может служить надежным источником для суждения о «русской душе». Мне хотелось на конкретном примере (а это редкая возможность, ибо ни Г. Померанц, ни другие из упоминавшихся авторов не любят затруднять себя доказательствами своих бестрепетных приговоров) показать на каком кривом фактическом основании держатся обличения Г. Померанца, из каких недоброкачественных элементов возводятся глобальные «историософские» построения. Произвольно навязанные исторической реальности, они не только не помогают, но в максимальной степени затрудняют и «осмысление русского прошлого» в целом и непредвзятое понимание его политических, социальных и духовных феноменов.

Но, что самое важное, за призрачным блеском «историософской» конструкции исчезают люди, жизнь которых эта конструкция будто бы призвана объяснить; исчезают их отличия от нас с вами, их верования, обычаи, мысли, реакции, ощущения.¹⁵ Исчезают люди, именно в этом своем человеческом достоинстве имеющие безусловное право на наше внимание, понимание и уважение — и рождаются маски, наспех вылепленные по грубым современным трафаретам.

Вместо людей — появляются недоделки.

¹⁵ «Наивно претендовать на понимание людей, не зная, как они себя чувствовали». — М. Блок. Апология истории..., стр. 193.

IV. Самодержавие или самовластие?

Тон элитарно-брезгливого морализаторства, принятый авторами в их рассуждениях о жизни и психологии людей допетровской Руси, надежно замыкает их мысль в кругу понятий и представлений (политических, социальных, нравственных), канонизированных новоевропейским сознанием на сравнительно поздних этапах общественного и культурного развития. Лишенные исторического измерения, нагруженные комплексом современных ассоциаций, такие понятия как «свобода», «деспотизм», «рабство», «правосознание» и т. п., уверенно используются для описания и оценки иной, ушедшей реальности, в которой эти понятия, возможно, имели другой смысл, а, возможно, и вообще не существовали.

«Республика! Монархия! Истинный смысл этих слов в течение истории все время менялся и поэтому для каждого момента их надо снова проверять, чтобы удостовериться в их тогдашнем понимании.»¹

Эта простая мысль, без усвоения которой стремление постичь далекий от нас мир фатально обречено на неудачу, видимо, незнакома нашим авторам, либо чужда им. По крайней мере, на их представления о Московской Руси и ее социальной организации она не наложила никакого сколько-нибудь заметного отпечатка.

Выше я приводил уже мнение Г. Померанца о самодержавии как системе, которая, «вне зависимости от физиономии своих носителей» осуществляла свою власть над Россией «примерно как Иосиф Сталин»; «восточным деспотизмом», не раскрывая смысла этого понятия, называют государственный строй царской России и другие авторы (например, М. Меерсон-Аксенов, стр. 92). Этот «восточный деспотизм», под которым, как можно понять по ряду косвенных указаний, авторы подразумевают узурпацию верховной властью всех без исключения прав подданных, просуществовал, по их расчетам, со времени великого князя Иоанна III до самой Октябрьской революции, практически не изменяя своего содержания и лишь слабея со второй половины XIX века под натиском «западной образованности.» Но революция вышибла

¹ Х. Ортега-и-Гассет. Восстание масс. Н.-И., издательство им. Чехова, 1954, стр. 167.

«клин европеизации», и «восточный деспотизм» обрел свое новое историческое воплощение в «сталинском самодержавии», идеологи которого «пытались возродить чванную спесь и подозрительность косных московских подъячих, самых невежественных фанатиков-староверов?» (Л. Копелев, стр. 40).

Не было слова, более ненавистного и отвратительного русской интеллигенции, чем слово «самодержавие». Оно как бы концентрировало в себе всю «грязь», всю «азиатчину», все «свинцовые мерзости» русской жизни. Мера ненависти к нему — слова поэта, «с жестокой радостью» видевшего в грядущем погибель «самовластного злодея» и «смерть» его «детей», буквально сбывшиеся в 1918 г.

И не было для интеллигенции в российской действительности явления более раздражающего и удручающего, чем стойкий народный монархизм, непоколебимые «царистские иллюзии». «Апатия этого народа наводит на меня ужас», — признавался в 1847 г. Н. П. Огарев Е. Ф. Коршу, убедившись в безнадежности революционной пропаганды в деревне.² «Жалкая нация, нация рабов, сверху донизу — все рабы», — вторил ему Н. Г. Чернышевский.³ Позднее, в 1901 г., В. И. Ленин констатировал, что «крестьяне требовали отмены крепостного права, ничего не имея против царской власти и веря в царя.»⁴ Уже после революции, в своих известных письмах А. В. Луначарскому, В. Г. Короленко вспоминал о том, что «народные массы верили только царям.»⁵

Но лишь считанные единицы из числа этих просвещенных людей понимали, что за этим «монархизмом», за этой «пустой мечтательностью о «божьем земле» (В. И. Ленин) стоит не «темнота», не «апатия», не «забитость», не «политическая недоразвитость», а древняя духовная культура, и что их столкновение с ней — не результат встречи «цивилизации» с «варварством»⁶, как казалось большинству «русских европейцев», а очередной акт трагедии русской культуры,

² К сведению автора этих слов, ни «невежественные», ни образованные старообрядцы не поступали на государственную службу.

³ Н. П. Огарев. Письма к Т. Н. Грановскому и др. — «Звенья», 1932, № 1, стр. 113.

⁴ Комментируя эти слова, В. И. Ленин писал, что это были слова любви, тоскующей вследствие отступления революционности в массах великорусского населения. — В. И. Ленин, ПСС, т. 26, стр. 107.

⁵ В. Г. Короленко. Письма к Луначарскому, Париж, 1922, стр. 28.

⁶ В. И. Ленин. ПСС, т. 5, стр. 80.

⁷ «Варваром среди цивилизации» называл крестьянина Ф. Энгельс. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 5, стр. 508.

трагедии русской истории, в развязке которой интеллигенция (почти неожиданно для себя) сыграла одну из ведущих ролей.

То, что интеллигенции казалось «невежеством» и «рабством» — вера в царя — было естественным и необходимым элементом «образа мира», существовавшего в сознании русского крестьянина, элементом, занимавшим строго определенное место в иерархии религиозно обоснованных ценностей этого мира.⁸ И этот царь народного сознания так же мало походил на гипотетического «восточного деспота», как и на травимого революционерами петербургского императора.

Суховато, но точно сформулировал о. Павел Флоренский сущность этого царелюбия: «В сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт, — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие царя относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из внерелигиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу.»⁹

«Это — московское наследство» — говорит Г. Померанц, и здесь он прав. Это действительно наследство религиозной культуры Московской Руси, в контексте которой вопреки мнению идеологов «новой интеллигенции» понятие «самодержавие», было далеко не равнозначно (вернее, противоположно) безграничному деспотизму, с которым оно прочно ассоциируется в современном обмирщенном и политизированном словаре.

Уже давно В. О. Ключевский, и именно в данной связи, предупреждал, что «термины имеют свою историю, и мы неизбежно впадем в анахронизм, если, встречая их в памятниках отдаленного времени, будем понимать их в современном нам смысле. Более ста лет спустя после венчания на царство Иванова внука (Дмитрия, внука Ивана III, первое русское венчание на царство — В.Б.) вступил на московский престол царь Василий из фамилии князей Шуйских с формально ограниченной властью; но в грамоте об его вступлении на престол (...) боярская дума и все

⁸ «Если культура — целостность мирозерцания и вытекающее из нее единство жизненного стиля, то не подлежит, конечно, никакому сомнению, что крепко веровавший, по старине живший, тонко чувствовавший традиционный чин жизни (...) русский дореволюционный хлебороб был высоко-культурным человеком в самом подлинном и строгом смысле этого слова» — писал Ф. Степун через 10 лет после революции. — «Современные записки», 1927, № 32, стр. 291.

⁹ П. Флоренский. Рецензия на книгу: В. В. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков.

чины называют нового царя самодержцем. Не одно свидетельство XVII века говорит также о том, что первый царь новой династии (Михаил Романов — В.Б.) не пользовался неограниченной властью; однако, он не только писался в актах самодержцем подобно предшественникам, но и на своей печати прибавил это слово к царскому титулу, чего не делали его предшественники...»¹⁰

«С а м о д е р ж е ц входит в московский титул одновременно с ц а р е м, а этот последний термин был знаком того, что московский государь уже не признавал себя данником татарского хана (...) Значит, словом с а м о д е р ж е ц характеризовали не внутренние политические отношения, а внешнее положение московского государя: под ним разумели правителя, не зависящего от посторонней, чуждой власти, самостоятельного; самодержцу противопоставляли то, что мы назвали бы вассалом, а не то, что на современном политическом языке носит название конституционного государя.»¹¹

Но это — лишь политическая сторона дела, искусственно вычленяемая и изолируемая нами при помощи присущих нашему мышлению категорий, рассекающих на части то, что в средневековой Руси существовало как единое и цельное представление.

И чтобы хоть несколько приблизиться к его постижению, необходимо прежде всего отбросить распространенный (и ныне пропагандируемый в разбираемых сочинениях) взгляд на статус православного царя, как напоминающий «положение китайского Сына Неба» (Г. Померанц), египетского фараона или римского императора языческих времен. Ибо во всех перечисленных примерах царские почести и поклонение воздавались непосредственно б о ж е с т в у, сидящему на троне. Но в допетровской христианской культуре такое отношение к носителю верховной власти было немыслимо по своей к о щ у н с т в е н н о с т и (в послепетровской имперской России положение несколько меняется).¹²

Первый и основной тезис царской власти в древнерусском сознании — с л у ж е н и е, служение не во имя свое, и не во имя «народа», но во имя Божие. Царь — «слуга Божий» и

¹⁰ В. О. Ключевский. Боярская дума Древней Руси, Пб., 1919, стр. 243-244.

¹¹ Там же, стр. 245.

¹² См. в этой связи: Б. А. Успенский. *Historia sub specie Semioticae* — в книге: «Культурное наследие Древней Руси», стр. 287-290.

только потому он мыслится, как воплощенное присутствие в мире принципа абсолютной, «Божьей» справедливости. Из этого сущностного определения природы царской власти с необходимостью вытекают из его функции. «Царствуй истинны ради и кротости и правды», — призывал Ивана III ростовский архиепископ Вассиан в своем известном «Послании на Угру»¹³. Царь — не собственник власти, ибо власть над христианами не может принадлежать земному человеку (а царь «естеством подобен есть всем человеком»); он лишь временный держатель ее. «Сего ради подобает тем преклоняться и служить телесне, а не душевне, и въздавати им царскую честь, а не божественную», — поучал Иосиф Волоцкий.¹⁴ Слуга не смеет ослушаться своего Господина, не смеет нарушить его волю, основные признаки которой — «правда и милость», и если царь «сердце немилость покажет к человеком... скоро и страшно прииде на того испытания и ярость Господня.»¹⁵

Царское служение сопряжено с огромной ответственностью и душевной опасностью — этой мыслью проникнуты многие древнерусские поучения¹⁶. Недаром московские цари перед смертью слагали с себя знаки своего высокого, но страшного служения, и принимали схиму, символически подчеркивая временность и неизбежную греховность своей земной власти. Ибо она — лишь символ Божественной власти, но не сама Божественная власть; на земле она может осуществиться только через свободную человеческую волю, которую вечно подстерегает «князь мира сего», стремясь овладеть ею. И эта воля может «извратить» власть дарованную Богом, и если «извращение» опознается, царь теряет все права на сан, становится «не-царем», «подмененным царем», «Антихристом». «Аще ли же есть царь, над человеки царства, над собою же имат царствующа скверные страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, — таковый царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, но мучитель». «И ты убе такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертью претит» — так излагал Иосиф Волоцкий норму отношения к царю, преступающему религиозно-этические границы своего служения. Это представление о

н о р м е самодержавной власти, истолковываемое и распространяемое Церковью¹⁷ наложило глубокий отпечаток на сознание в с е х слоев населения допетровской Руси и, в сочетании с традициями обычного права («старинны»), имевшими силу не меньшую, чем письменное законодательство¹⁸, обеспечивало в древнерусском обществе не формальное, но весьма осязаемое присутствие того, что современный социолог назвал бы «механизмом социального контроля».

Действие этого «механизма», пожалуй, наиболее поучительно было бы проследить за время правления Грозного и в период, когда русское общество только приходило в себя, изживая последствия этого кровавого царствования. Поучительно тем более, что в глазах моих оппонентов царь Иоанн IV — своего рода объективация нравственной дегенерации народа, воплощение и выражение темных и болезненных сторон «русской души», полоненной «идеологией Ивашки Пересветова».¹⁹ «Иван Грозный мог бы и не

¹⁷ Эта учительная роль Церкви, между прочим, подчеркивалась специфическим отличием древнерусского чина венчания на царство от византийского, а именно, поучением о характере самодержавной власти, преподаваемым царю высшим иерархом Церкви. После Петра это отличие было устраниено, и греческий чин был заимствован полностью, причем император короновал сам себя.

¹⁸ «Мирской обычай — что царский указ» (пословица).

¹⁹ Наряду с Повестью о Дракуле сочинения Ивана Пересветова — краеугольный камень всей «конвенции» Г. Померанца. Собственно, из них он использует лишь два отрывка-изречения: «царство без грозы — как конь без узды» и хрестоматийно-известные слова о «турецкой правде». Иван Пересветов — фигура загадочная (см. о нем: Сочинения Пересветова. Подготовил текст А. А. Зимин. Вступительные статьи Д. С. Лихачева, А. А. Зимина, Л. Н. Пушкарёва М.-Л., 1956; также — А. А. Зимин. Иван Пересветов и его современники, М.-Л., 1958). Ряд исследователей считал это имя псевдонимом самого Грозного, но В. Ф. Ржиги и вслед за ним А. А. Зимин, по-видимому, доказали реальное существование этого «воинника», пришедшего на Русь из польско-литовских земель. Так же как Повесть о Дракуле, сочинения И. Пересветова — единичные исключения в публицистике его времени. Первый их издатель, В. Ф. Ржига, считал, что «Пересветов развитием своего интереса к обсуждению политических вопросов был обязан пребыванию на Западе, в частности, в польской среде»... западная «культурно-историческая среда обусловила направление и характер деятельности этого публициста». Эту точку зрения разделяли такие крупные знатоки древнерусской литературы как А. С. Орлов и Н. К. Гудзий. Другие исследователи указывали, что «туркофильство» И. Пересветова, не имеющее иных прецедентов в древнерусской письменности, параллельно настроениям таких авторов, как, например, прославленный Ульрих фон Гуттен, рассчитывавший на «турецкую реформацию в Европе» или Лютер, выступавший в ранних своих работах с похвалами в адрес турок. Наконец, в немецкой народной литературе XVI в. «турок» выступал как защитник простого народа от аристократов (Д. Н. Егоров. Идея турецкой реформации в XVI в.

¹³ ПСРЛ, т. XX, стр. 342.

¹⁴ «Просветитель», Казань, 1903, стр. 324.

¹⁵ Смирнов С. Древнерусский духовник, М., 1913, с. 230-231.

¹⁶ «Добродетель лутше венца царева: той бо в ад сведет, а сна в жизнь вечную введет» (Иосиф Волоцкий).

родиться — опричина и без него на пр а ш и в а л а с ь в русской истории», — суммирует Г. Померанц свои представления о закономерности русского исторического процесса. А «масса» — «масса, р а з р е ш и л а ужасам опричины совершиться над собой», проявив, тем самым, «холопский дух» и «российскую склонность к единогласному послушанию».²⁰

Кто читал знаменитую переписку Грозного с Курбским, тот помнит, конечно, с какой страстью отстаивает в ней Иоанн свою несложную философию тирании, буквально тонущую в потоках стилистической пены: «жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же». И эту мысль, это «едино слово» он адресует не только к ненавистному ему «изменнику», но, по его собственному выражению, «обращает семо и овамо» (туда и сюда), снова и снова изошряясь в доказательствах своих «прав». Уже этот бешеный пропагандистский напор заставляет подозревать, что царь силится внушить своим подданным что-то не вполне обычное для их сознания, старается во что бы то ни стало преодолеть или сломить угадываемое им сопротивление.

Любопытные детали сообщает он о своем «самодержавии» до начала опал: «всю власть с меня сняте, — бросает он Курбскому, — и сами государились, как хотели, а с меня все государство сняли; словом аз бых государь, а делом ничего не владел». А ведь это обвинение имеет ввиду время губной и земской ре-

— «Русская мысль», 1907, № 7). Первый известный список сочинений И. Пересветова относится к 30-м гг. XVII в. Другие (редкие) — еще более поздние. Так что ни о каком господстве его «идеологии» в сознании людей Московской Руси не может быть и речи: Г. Померанц «доказал» только лишний раз свою предвзятость.

²⁰ По поводу еще одного «козыря», использованного Г. Померанцем — названия себя свободными людьми Московского государства «государевыми холопами» В. О. Ключевский писал: «Не следует придавать этому того обостренного, шокирующего смысла, какой подсказывается нашим современникам несколько щекотливый политическим чувством: не следует думать, что все свободные лица в Московском государстве стали такими же личными крепостными Московского государя, какими были холопы удельных князей... Московский государь не мог иметь таких холопов: последние были орудиями частного личного интереса, а Московский государь, начав сознавать себя национальным властителем, был связан с своими подданными не личными интересами, а целями народного блага. Рассматриваемое явление относится более к политической терминологии, чем к государственному праву... Звание государевых холопов, которым стали величаться в Московском государстве прежние бояре и слуги вольные, значило, что они из временных вольных наемников государя превратились в его вечнообязанных подданных, и более ничего не значило это звание. — «История сословий в России», Пгр., 1918, стр. 118-119.

форм,²¹ время отмены кормлений, когда «суд праведен и нелицеприятен, еже бывает в царстве наилучше, утвердиша», по словам Курбского, его друзья Сильвестр и Адашев; время завоевания Казани — то есть всех тех деяний, которые впоследствии составили славу Грозного в потомстве (Петр I, как известно, считал себя продолжателем «дела» Грозного).²²

«Како же и самодержец нарицается, аще сам не стоит», — восклицает Иоанн, дурно усвоивший уроки Иосифа Волоцкого и митрополита Макария, на которых часто воздвигают напрасную ответственность за формирование его «теории царской власти».

«Противляясь власти, тот божию повелению противляется» торжествует Грозный царь, думая, что этой евангельской ссылкой он д о к а з а л тождественность своей извращенной и преступной воли с волей Божественной. Он не хочет, чтобы ему, как его деду Ивану III (с которым у Г. Померанца Грозный сливается в единый образ), бояре «износили многие поносные и укоризненные слова», за что он их же потом и жаловал.

И что же отвечает на это безавший князь? Он вовсе не отрицает дарованной Богом царской власти. Но он твердо верит в непреложность у с л о в и й, при которых эта власть только и может проявляться неискаженно, и которые, очевидно, само собой подразумевались д о теоретических новаций «благочестивого изверга». Эти условия представляются Курбскому следующим образом: «самому царю достоит быти яко главе, и любити мудрых советников своих, яко свои уды». Он приводит примеры, как Бог карает царей «за непослушание сиклитского совета» в Св. Писании. Но не столько защитником традиционных боярских прав выступает князь, сколько представителем з е м с к о г о с а м о с о з н а н и я (которого, по Б. Шрагину, не было в России до первых (?) попыток западников и славянофилов внести в русскую жизнь «более сознательный элемент», и которые «кончились ничем»): «Царь... должен искати доброго и полезного совета не токмо у советников, но и у **всенародных человек**, понеже

²¹ Рассчитывая на знакомство читателя с основными фактами русской истории и экономя место я не касаюсь существа этих важнейших в истории Московской Руси реформ.

²² Своей славой «реформатора», действовавшего в «дикой, жалкой среде, в которой не было и тени общественного мнения, никаких общих ни нравственных, ни даже физических интересов», Иван Грозный немало обязан либеральному историку права К. Кавелину, считавшему, что Петр I завершил Ивановы труды, а сам Иван пал, погубленный тупостью современников — К. Кавелин. О юридическом быте Древней Руси, Собрание сочинений, т. I, стр. 355.

дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, а по правости душевной». Это — идея Земского собора, сыгравшего впоследствии огромную роль в ликвидации последствий Смуты и затем в течение десяти лет фактически управлявшего государством.

То, что происходит в стране благодаря правлению Грозного, кажется Курбскому сатанинским бесчинством, неслыханным от века, и голос его возвышается до пророчества: «Горе грабящим и кровь проливающим и милости и суда не имущам во властех своих, занеже день отмщения близ есть!» (...) «Не губи себя и дому твоего!.. кровью христианскими оплывающий исчезнут вскоре со всем домом». Пророчество это, как известно, сбылось очень скоро — династия Рюриковичей пресеклась со смертью Феодора Иоанновича.

Голос Курбского не был голосом одинокого прожектера. Близкие мнения о н о р м е государственного благополучия высказывали и другие публицисты его времени. И, как показал В. О. Ключевский в своем классическом исследовании о Боярской думе, этот «идеал» в общих чертах отражал реальное положение дел до взрыва террористического безумия Грозного.

Но, как обыкновенно полагают, Курбский выражает боярскую точку зрения на события. Может быть, другие слои населения иначе воспринимали «пожар лютой», разгоревшийся в Русской земле?

Г. Померанец дает понять, что Ц е р к о в ь поддержала Ивана IV, и что поэтому она не «может считать себя неповинной в казни митрополита Филиппа». Об отношении Церкви к мученику-митрополиту, задушенному Малютой Скуратовым 23 декабря 1568 г., достаточно привести одно свидетельство: еще д о его кончины по стране распространились слухи о творимых им чудесах, а с 1591 года память его праздновалась в с е й Ц е р к о в ь ю и в этом же году мощи его были перенесены в Соловецкий монастырь. В 1652 г., ввиду всенародного почитания митрополита Филиппа, Царь Алексей Михайлович решил принести публичное покаяние за своего предка Иоанна. В своей покаянной грамоте в Соловецкий монастырь, молитвенно обращаясь к мощам мученика, он просил отпустить вину его: «сего ради преклоняю сан свой царский за онаго, иже на тя согрешившаго».²³ И если намеренно не отводить глаза от этого факта,

если не путать Ц е р к о в ь с несколькими епископами-«потоконниками», имена которых навсегда покрыты позором в церковном сознании — то никакому сомнению позиция Церкви не подлежит.

Отрицательные мнения летописцев, представляющих «средние слои населения», о царе Иоанне приведены в известной книге С. Б. Веселовского.²⁴

Ну, а как же народ (или «массы», по Г. Померанцу)? С. Б. Веселовскому представлялось, что «народ в широком смысле «безмолвствует», т. е. мы не имеем таких памятников письменности, которые исходили бы из народной среды и выражали бы ее мнение. Не обладая даром слова, народ выражал свое отношение к событиям делом»²⁵, то есть разбежался куда глаза глядят. Последнее справедливо: по словам С. Ф. Платонова запустение центра страны «к концу царствования Грозного принимает размеры о б щ е г о б е г с т в а».²⁶ Не совсем, однако, верно, что народ не оставил никаких следств своего отношения к Грозному царю, даром у с т н о г о слова он обладал, и часть преданий, отражающих реакцию крестьянского и посадского населения на ужасы oprичнины, сохранилась.²⁷

Из известной группы новгородско-псковских преданий, записанных в середине XIX в. П. И. Якушкиным, особенно показательно повествование о встрече Грозного с псковским юродивым Николаем Салоссом (в фольклоре — Миколай Христоуродливый). «Ивашка, Ивашка, ешь хлеб-соль, а не челоуечью кровь!» — приветствует юродивый царя. Затем подносит ему кусок сырого мяса. «Разве я собака?» — гневно восклицает Грозный. — «Ты хуже собаки! — кричит в ответ на царя юродивый, — хуже собаки!.. Собака не станет есть живого челоуечья мяса, — ты ешь! Хуже ты, царь Иван Васильевич, хуже собаки! Хуже ты, Ивашка, хуже собаки!» В страхе царь бежит из Пскова. Этот мотив столкновения Грозного с «божьими людьми», его бегства или раскаяния повторяется от предания к преданию. Я думаю, излишне напоминать, каким почитанием пользовались юродивые в Древней Руси.

²⁴ С. Б. Веселовский. Исследования по истории oprичнины, М., 1963.

²⁵ Там же, стр. 47.

²⁶ С. Ф. Платонов. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI-XVII вв., М., 1937, стр. 137.

²⁷ См.: А. А. Крупп. Предания о времени Ивана Грозного. — «Русский фольклор», XVI в., К., 1976.

²³ Собр. гос. грамот и договоров, ч. III, М., 1882, стр. 471-472.

Аналогичный мотив встречается и в легенде об убийстве Грозным игумена псково-печерского монастыря Корнилия: Грозный кается и бежит. (Интересно, также, что канонизация Корнилия началась с 1581 г., то есть **еще при жизни Грозного**).

Но не только разгромленный Новгород и Псков помнили о своих обличителях царя. До нашего века сохранилась память о московском, «божьем человеке» Василии Блаженном, обличавшем царя и отказавшемся за него молиться (что было равносильно признанию его Антихристом).

В Вологде долго жило сказание о местном юродивом Фомушке, проклявшем Грозного за душегубство.

Предания эти тем более характерны, что первоначально Иоанн IV в глазах народа был окружен ореолом победителя Казанского и Астраханского ханств, и пересмотр этого апологетического стереотипа для народного сознания был, несомненно, мучительным процессом. Как полагают фольклористы, перелом произошёл на рубеже 60-х—70-х гг. XVI века, когда уже не оставалось сомнений, что виновником «погрома, еже оприщина именуется» является сам царь. В сказке «Отчего на Руси завелась измена», в XX веке поразившей воображение Р.-М. Рильке, запечатлено народное осмысление глубинной причины катастрофы, постигшей «Святорусскую землю»: царь о б м а н у л Б о г а, поэтому он и есть изменник.

К этому же времени некоторые ученые относят возникновение легенд о царевиче Юрии Васильевиче, брате Грозного, терпящем гонения от царя-мучителя: на него возлагаются надежды как на «истинного царя», «царя-избавителя».

И только после бедствий Смутного времени, перекрывших в народной памяти непосредственные впечатления от царствования Иоанна, частично восстанавливается апологетический стереотип, на который в прошлом так любили ссылаться крайние русские эталисты.²⁸ Но это восстановление коснулось только личности самого царя, но не учрежденной им отпричины: этот «сатанинский полк» по-прежнему именуется «собачьими сынами».

А. С. Хомяков назвал как-то Грозного «венчанным врагом земли родной». Примечательно, что ту же мысль, по существу, высказывали современники Иоанна и ближайшие потомки. Так, Псковский летописец в записи под 1570 г. говорит о том, что

²⁸ См. например: Сенигов. Народные воззрения на деятельность Иоанна Грозного, М., 1867.

царь «на русских людей возложи свирепство, а к немцам на любовь преложи...» В начале XVII века в своем «Временнике» дьяк Иван Тимофеев рассказывает, что Грозный «от умышления же zelные ярости на своя рабы подвижся толик, яко возненавиде грады земля своя вся и во гневе своем разделением раздвоения едины люди раздели и яко своеверны сотвори... и всю землю державы своя, яко секирою, наполю некако расече»; вместо избитых и изгнанных вельмож и «добромислимых людей» царь приблизил к себе иностранцев и до такой степени попал под их влияние, что «вся внутренняя его в руку варвар быша». Это мнение отчасти подтверждается любопытным свидетельством Джильса Флетчера о ксенократическом самоощущении Иоанна: «Я не русский, предки мои германцы», — говорил Грозный, по словам Флетчера, англичанину, золотых дел мастеру, предупреждая того, что «русские мои все воры». То, что здесь имелась в виду не вполне обычная для средневековой аристократии склонность выводить свой род от какого-нибудь иноземца, следует из неслыханного для русского царя намерения Грозного бежать за границу, в Англию. Намерение это, ставшее известным в русском обществе, казалось до того ни с чем не сообразным, что современники не могли объяснить себе его иначе, как влиянием колдовства. Флетчер, однако, предлагает другое объяснение, как бы суммирующее отношение страны к своему царю: «Столь низкая политика и варварские поступки... так потрясли все государство и до того возбудили всеобщий ропот и непримиримую ненависть, что, по видимому, это должно окончиться не иначе, как всеобщим восстанием». Грозный, несомненно, ужасался возмездия, не только Божьего (о чем свидетельствует его духовное завещание и Синодик опальных), но и человеческого. Он, конечно, знал, по словам позднейшего летописца, о том, что «бысть ненависть на царя в миру». Но логика террора неумолимо влекла его к новым и новым казням. «И тако многа лета во дни живота своего провождая уже и наконец старости пришед, нрава же своего никакоже не переменяи». В конце концов он «и сам ума изступи и землю хоте погубити, аще не бы Господь живот его прекратил.»

И своего рода эпитафией прозвучали слова великого дьяка Андрея Щелкалова английскому послу Джерому Боусу: в России умер «английский царь».

Этого беглого обзора общественного мнения, кажется, достаточно, чтобы понять отношение всех слоев русского населения к «самодержавию» в редакции Грозного. Но, может быть, Грозный победил в этом единоборстве с обществом? Может быть,

оно сдалось и приняло его концепцию? «После Грозного и сына его Федора, — пишет Г. Померанц, — начинает брезжить истина, что христианский царь на русском престоле возможен только как юродивый, предоставивший правление другим; а самодержец, действительно взявший и пустивший в ход моисеев жезл, неудержимо превращается в дьявола» (Сны земли, стр. 38). Что касается последнего утверждения, то эта истина не «начала брезжить», а была отчетливо сформулирована еще в XV в., как мы видели выше. Но и слова о «юродивом на престоле» более чем приблизительно отражают эволюцию общественного представления о характере самодержавной власти.

Тяжелейший государственный кризис, потрясший страну в результате тиранического правления Грозного, своей оборотной стороной имел повсеместное укрепление вечевоего начала и земского самосознания. Развитие этого процесса привело к созданию народных ополчений, к освобождению страны и возрождению деятельности земских соборов, но уже на несколько иных основаниях. Если раньше Земский собор созывался правительством, то теперь он стал временным органом, возглавлявшим правительство. Этот собор восстановил самодержавие, избрав на царство Михаила Романова; но еще долго сохранял свое самостоятельное значение.

Как решалась в сознании людей XVII века коллизия представления о «царстве Божьей милостью» и вновь возникшим принципом избрания носителя верховной власти? Отразился ли на новой постановке самодержавной власти страшный опыт, пережитый страной?

Прежде всего, в умах очевидцев Смуты прочно закрепляется противопоставление «самодержавия», под которым подразумевается прочный, Богом освященный «чин» государственной жизни, и — «самовластия», примеры которого были еще так свежи в памяти. В глазах Авраамия Палицына примером «самовластца» был Борис Годунов, «... отъят бо... от всех власть, и никто же отнюдь не токмо еже вопреки глаголати ему не смеюще, но ни помыслити нань зла». «Самодержец» — тот, кто, во-первых, законно получил царский сан, и, во-вторых, всецело послушен «повелениям данным Богом».

Условием законности царя и Авраамий Палицын и Иван Тимофеев считают «синергизм» Божественной воли и воли народа. Единодушный «глас народа», с одной стороны, рассматривается как следствие Божественного избрания будущего монарха, но с другой — самого по себе одного этого «гласа» недостаточно,

чтобы избрание оказалось законным (по мнению дьяка Тимофеева последнее произошло с избранием Годунова, не имевшего Божественной санкции). Цари, не удовлетворяющие этим двум требованиям — вовсе не могут считаться таковыми: это, по Палицыну, «лжецари», «самовенчники», «мирообладатели». Повиновение должно оказывать только законным царям, причем тяжелейшим нарушением нормы отношения к ним Авраамий Палицын считает «всего мира безумное молчание, еже о истине к царю не смеюще глаголати».

Эта теория самодержавия была попыткой восстановления в новых социальных условиях прежнего идеала общественных отношений, основанного на неограниченном доверии между всеми ступенями общественной иерархии, идеала, сильно пошатнувшегося после Грозного, Годунова и Смуты как в боярских верхах общества, так и в его социальных низах, недовольных идущим процессом закрепощения, в котором правительство видело единственную возможность справиться с хозяйственной разрухой и поддержать боеспособность страны.

Но XVII столетие знает и случаи формального ограничения царской власти, не перестававшей от этого, как уже говорилось, быть самодержавной. По словам Григория Котошихина, писавшего при Алексее Михайловиче, «прежние цари, после царя Ивана Васильевича обираны на царство: и на них были иманы писма, что им быть не жестоким и непалчивым, без суда и без вины никого не казнити ни за что, и мыслити о всяких делах с бояры и з думными людми сопча, а без ведомости их тайно и явно никаких дел не делати... А отец его (царя Алексея) блаженныя памяти царь Михайло Федорович... без боярского совету не мог делати ничего». Хотя и не все цари давали «писма», но о так называемой «подкрестной записи» Василия Шуйского, ограничивающей возможности произвола царя, известно положительно. До сих пор не совсем ясен вопрос о характере власти царя Михаила, но есть свидетельства о том, что и она была также ограниченной формально.

А знаменитый договор 4 февраля 1610 г. (так называемая «конституция» Михаила Салтыкова) об условиях воцарения польского королевича Владислава — «первый дошедший до нас в подлинном акте московский опыт построения государственного порядка, основанного на формальном ограничении верховной власти.» (В. О. Ключевский). Но интересно в нем не столько это «формальное ограничение», ибо договор так и остался политическим проектом, сколько то, что определив политический авто-

ритет думы и впервые сформулировав учредительное значение земского собора, договор сделал это «согласно с о б ы ч а е м М о с к о в с к о г о г о с у д а р с т в а». Из условий договора видим, что он развивал и точнее определял то же значение земского собора, какое последний имел в XVII в.»

Что же касается царя Алексея Михайловича, то о нем Котошихин сообщает, что «нынешнего царя обрали на царство, а писма он на себя не дал никакого, что прежние цари даывали, и не спрашивали, потому что разумели его гораздо тихим».

В XVII веке «со стороны государей не заметно каких-либо стремлений, подобных стараниям Грозного, оправдать и формально оградить свою власть от каких-либо посягательств на ее полноту.»

«В первые Петр Великий дал в законе определение «с а м о в л а с т и» государя, скопировав эту формулу со шведского образца.»²⁹

Имперская бюрократия, с одной стороны, и детище Империи, русская интеллигенция, с другой, совместными усилиями за два столетия сумели расшатать и обессилить народную мечту о справедливом царе. Все усилия последних монархов из дома Романовых вернуться к этой древнерусской концепции царской власти были парализованы европеизированными бюрократическими и образованными слоями общества, воспринимавшими все эти попытки как с и м у л я ц и ю.

В своих незаконченных «Автобиографических заметках» о. С. Булгаков, которого авторы сборника «Самосознание» необдуманно зачислили в свои идейные предшественники («Самосознание», предисловие составителей), свидетельствует о своем духовном опыте: «Это явилось совершенно естественным, что с утратой религиозной веры идея царской власти с особым почитанием помазанника Божия для меня испарилась, и хуже того, получила отвратительный невыносимый привкус казенщины, лицемерия, раболепства...» Позднее, когда произошло его религиозное обращение, ему стала внятной «идея власти Божьей милостью», изменившая его отношение к русскому прошлому. «При свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской

²⁹ В. О. Ключевский. Боярская дума, стр. 372.

³⁰ М. Дьяков. Общественный и государственный строй Древней Руси. СПб., 1910, стр. 453-454.

истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением». «Это, — писал о. Сергей, — бред, которого не поймет и не простит интеллигенция, но это было стихийное чувство русского народа, на котором строилась русская государственность.» «Эта идея замирает в мире, может быть, совсем замрет, но мало ли высоких идей умерло?»³¹

В качестве итога этих исторических «припоминаний» я хотел бы напомнить моим оппонентам слова Г. П. Федотова, (на чьи статьи они нередко и уважительно ссылаются), актуальность которых, на мой взгляд, они убедительно подтвердили своими работами:

«Пора понять, что позади нас не история города Глухова, а трагическая история великой страны, ущербленная, изувеченная, но все же великая история.

Эту историю предстоит написать заново.»

³¹ Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки, Париж, 1946 (посмертное издание), стр. 82-83.

АРЬЕРГАРДНЫЕ БОИ МАРКСИЗМА

(О работах Р. А. Медведева)

I

Еще Геродот видел в борьбе и взаимовлиянии Востока и Запада основной стержень истории человечества. Казалось бы, все возможные взгляды на роль Востока и Запада в Истории были с тех пор высказаны и обсуждены. Но вот наш век принес с собой совершенно новый угол зрения на эту древнюю проблему. Именно сейчас стала ясной решающая всемирноисторическая роль явления, совсем по-новому одновременно и связывающего и разделяющего Восток и Запад: социализма. Как учение социализм — творение Запада. В России он не имел никаких корней и был полностью импортирован: настолько, что два главных вождя социалистического движения — Герцен и Бакунин — должны были эмигрировать на Запад, чтобы там проникнуться этим учением. Но зато в России (а потом в других странах Восточной Европы и Азии) социализм — в форме марксизма — был впервые воплощен в жизнь. Поэтому Запад сейчас смотрит на социализм, как на свое возможное будущее, Восток же — как на прошлое и настоящее, как на отчасти уже пережитый им опыт.

По-видимому, у большинства западной интеллигенции социализм — и, в частности, марксизм — вызывает интерес и сочувствие. В громадной степени эта привлекательность марксизма для Запада связана с его завоеваниями на Востоке: успех и сила всегда притягивают. Но удивительным образом с Востока же был нанесен и самый тяжелый удар марксизму, и нанес его глава мирового коммунизма (тогда еще не разъедаемого никакими видимыми противоречиями) — Хрущев. Его знаменитые доклады разбили догмат о непогрешимости марксизма и поставили под сомнение результаты экспериментальной проверки марксистского учения. А главное, он был единственным человеком, слова которого нельзя было отбросить как клевету классового врага! Позже в СССР стала проявляться независимая, немарксистская мысль — явление, ранее невообразимое. Критическое отношение к марксизму с эмиграцией выплеснулось за советские границы: еще одна

встреча Востока с Западом на почве социализма, но уже с обратной ориентацией. Для левой западной интеллигенции, воспринявшей сначала советских диссидентов как своих союзников — борцов за свободу, против собственного истаблшмента, было шоком и разочарованием обнаружить, что многие из них не испытывают никакой симпатии ни к марксизму, ни к социализму вообще.

Начиная с выступлений Хрущева, то есть последние 20 лет, марксизм идеологически находится в отступлении. А всякое отступление опасно тем, что его трудно прекратить: неясно, где остановиться. Вот четыре «линии обороны», которые в этих арьергардных боях уже сменила марксистская мысль.

1) Предвидения Маркса и Энгельса оказались поразительно точны. Все неприятные слухи, иногда просачивающиеся на Запад, — клевета классовых врагов. (Впрочем, кое-что из этого может быть и правда, но такова историческая необходимость).

2) В подобных слухах есть доля истины. Но это принципиальные отклонения, не влияющие на истинность основных положений марксизма. Они объясняются некоторыми свойствами характера Сталина, извратившего заветы Ленина и Маркса.

3) Марксизм не может нести ответственности за применение его в России. Русский эксперимент — это извращение марксизма; вообще не марксизм, а продолжение традиции Бакунина, результат многовекового рабства и татарщины.

4) Маркс сам уклонился от истины под влиянием партийной борьбы. Следует обратиться к его наиболее ранним произведениям эпохи левого гегельянства. В самой крайней форме эти мысли высказаны Ж.-П. Сартром, который с особой симпатией говорит о произведениях Маркса, предшествовавших его «злополучной встрече с Энгельсом». (По-видимому, следует понимать это так, что, кроме очень большого числа женщин, Энгельс соблазнил еще и Карла Маркса!).

Современная апологетика марксизма имеет один коренной дефект: подавляющее большинство защитников марксизма находится на Западе, в то время как основная часть его критиков происходит из социалистических стран (мы исключаем из рассмотрения тех находящихся на Востоке авторов, для которых марксистские убеждения переплетаются с их профессией и карьерой). Но такое распределение уже само является весомым аргументом: очевидно, какой вывод напрашивается из того, что противниками марксизма оказываются те, что испытали его на себе, а сторонниками — те,

кому судьба этого опыта еще не послала. Именно это обстоятельство определяет тот большой вес, который в лагере защитников марксизма приобретают авторы из социалистических стран (выступающие в то же время независимо от официального идеологического аппарата этих стран). В СССР мне известен только один такой автор — это Р. А. Медведев, опубликовавший несколько книг и статей о послеоктябрьской истории СССР и посвятивший ряд работ защите марксистской идеологии.

Такое особое положение делает интересным более пристальное рассмотрение его взглядов. Но и сверх того, на этом частном примере можно надеяться более выпукло увидеть черты общего явления: яснее понять специфику марксистской идеологии, ее роль в современном мире и влияние на судьбы Востока и Запада.

II

В одной из статей Р. А. Медведева («Международное положение СССР и пути разрядки») содержится очень четкое изложение того комплекса положений, против которого он выступает. В разделе под названием «Эмиграция из СССР предлагает свои рецепты 'спасения' Запада» изложен следующий взгляд, принадлежащий, по его словам, многим эмигрантам из СССР. Они считают, что социалистическая революция «...несет с собой (1) тяжелую и кровопролитную гражданскую войну, (2) подавление и уничтожение всех политических партий, кроме коммунистической, (3) массовый террор и (4) принудительную коллективизацию, ликвидацию не только зажиточных хозяйств, но и всей частной собственности, 5) насилие над «буржуазными» специалистами и, (6) в конечном счете, взаимоистребление самих революционеров...» (Цифры в скобках вставлены мною, чтобы было удобнее обсуждать отдельные положения. И. Ш.). Я мало знаком с высказываниями эмигрантов, и потому мне трудно судить, насколько точно здесь сформулированы их взгляды. Но меня поражает, что автор, который, казалось бы, должен быть хорошо осведомлен в марксистской литературе, не заметил, что им приведены точки зрения самих **классиков марксизма**, высказанные в их теоретических работах. (За исключением, разумеется, положения 6, которое и отмечает черту, не специфическую для **социалистической** революции, столь же отчетливо проявившуюся во Французской революции 1789-1794 гг.). Вот несколько цитат.

(1) О гражданской войне. Маркс:

«Мы говорим рабочим: вы должны пережить 15, 20, 50 лет гражданской войны и международных битв не только для того, чтобы изменить существующие отношения, но чтобы и самим измениться и стать способными к политическому господству» («Разоблачения о кельнском процессе коммунистов»).

(2) О демократии. Говоря о демократических требованиях буржуазии: «демократического, конституционного и республиканского образа правления», Маркс и Энгельс пишут:

«В то время как демократические буржуа хотят возможно быстрее закончить революцию, в лучшем случае с проведением вышеуказанных требований, наши интересы и наша задача заключаются в том, чтобы революция была перманентной до тех пор, пока все более или менее имущие классы не будут устранены от господства...» (Первое обращение центрального комитета к союзу коммунистов).

(3) О терроре:

«...существует только одно средство для того, чтобы **сократить**, упростить и локализовать кроважидную агонию старого общества и кровавые муки родов нового общества, только одно средство — **революционный террор**» (Маркс и Энгельс, «Новая Рейнская газета» от 7 ноября 1948 г.).

Эту фразу Маркс и Энгельс повторяют в последнем номере своей газеты как выражающую их принципиальную позицию и добавляют:

«Мы беспощадны и не ждем никакой пощады. Когда придет наш черед, мы не будем прикрашивать террор» (Номер от 8 мая 1849 г.).

(4) Частная собственность; в частности, на землю. В «Коммунистическом манифесте» говорится:

«...коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности».

Среди мер, которые должны быть приняты после победы пролетарской революции, первой провозглашается:

«Экспроприация поземельной собственности и обращение поземельной ренты на покрытие государственных расходов» (там же).

И, наконец, (5) о «буржуазных специалистах» Энгельс пишет:

«Но если мы, благодаря войне, преждевременно станем у власти, то техники будут нашими специальными противниками и будут обманывать и предавать нас, где только смогут. Нам придется применить террор...» (Письмо Бебелю от 24-26 октября 1891 г.).

И заметим: все эти высказывания сделаны не после захвата власти, когда желание удержать ее может заставить забыть о своих принципах, — это и есть сами принципы. Это не «искажение» марксизма, а — сам марксизм.

Конечно, цитаты — любимое оружие марксистов — ничего не доказывают, и я привел несколько цитат, чтобы **иллюстрировать** свою точку зрения, а не чтобы **доказать** ее. Убедиться же читатель может, лишь прочитав некоторые произведения Маркса и Энгельса, например, «Революция и контр-революция в Германии», «Классовая борьба во Франции» или «Гражданская война во Франции». Да достаточно просто непредубежденно прочесть «Коммунистический манифест», чтобы получить ясное представление об их основных взглядах. Пролетариат именно тем их и привлекает, что его ничто не связывает с существующим обществом: «Законы, мораль, религия являются для него всего лишь буржуазными пред-рассудками», «ему нечего упреждать», «нечего терять, кроме своих цепей», его цель — «разрушить все ранее упреждавшиеся формы частного обогащения». Из общих принципов исторического материализма вытекает, что тем самым будет уничтожена и политическая организация буржуазного общества, то есть демократия, и будет заменена чем-то совершенно новым. Эта новая форма и называется диктатурой пролетариата, причем Маркс в числе **трех** своих **основных** достижений называет ее открытие и доказательство ее неизбежности (в письме Вейдемейеру от 5 марта 1852 г.). Надо действительно совершенно отрешиться от духа марксизма, чтобы, как это делали Бернштейн и Каутский, заявлять, будто диктатура пролетариата — это просто парламентское большинство рабочей партии. Человек, преобразивший лик сегодняшнего мира при помощи марксизма, уже тем самым доказал, что понимал его лучше других. И действительно строго в духе основных прин-

ципов марксизма он сказал: «Выслушав сегодня ораторов справа, выступавших с возражениями по моему докладу, я удивляюсь, как они до сих пор не научились ничему и забыли все то, что они всеу именуют «марксизмом». Один из возражающих мне ораторов заявил, что мы стояли за диктатуру демократии, что мы признавали власть демократии. Это заявление столь нелепо, столь абсурдно и бессмысленно, что является сплошным набором слов. Это все равно, что сказать — железный снег, или что-либо вроде этого (смех). Демократия есть одна из форм буржуазного государства, за которую стоят все изменники истинного социализма...» (Ленин. «Заключительное слово по докладу Совета Народных Комиссаров на III Всероссийском Съезде Советов». Далее докладчик разъясняет, что нельзя противопоставлять демократию диктатуре пролетариата, так как демократия обеспечивает пролетариату захват власти, а эту власть он осуществляет в форме своей диктатуры).

Однако предупредим читателя: по всем этим вопросам у классиков марксизма можно найти и высказывания прямо противоположного характера. Несколько лет назад в Самиздате ходила остроумная работа, где был приведен длинный список таких «антитез» — почти по всем принципиальным вопросам, по которым основоположники марксизма писали. Можно ли это объяснить только как прием политики: желание предложить в любой момент и любой социальной группе подходящий лозунг? Несомненно, с самого основания марксизма в нем играла громадную роль и была тонко разработана техника управления социальными движениями путем непрерывной смены лозунгов. Но вряд ли возможно предположить, что столь грандиозные движения могут быть вызваны чисто тактическими приемами, как бы совершенно они ни были разработаны. Идя несколько глубже, мы обнаруживаем другое объяснение (очень возможно, также не окончательное): в марксизме всегда присутствовало учение о ДВУХ ЭПОХАХ, которые последовательно переживает человеческое общество после захвата власти пролетариатом, и мы можем во многих случаях отнести высказывания вроде приведенных выше к первой по времени эпохе, а противоположные им — ко второй. Одно различие при этом бросается в глаза. Характеристики первой эпохи бывают обычно очень яркими и конкретными, так что, например, Ленин мог заимствовать у Маркса и Энгельса много приемов, полезных для завоевания и упрочения власти. Наоборот, высказывания о второй эпохе обычно поражают своей абстрактностью, например: «Человек присваивает себе свою разностороннюю сущность разносторонними спо-

собами, то есть как целостный человек». Основной же слабостью всей этой концепции является полное отсутствие аргументов в пользу того, что первая эпоха трансформируется во вторую. Так, в «Коммунистическом манифесте» предлагается после захвата власти ввести систему принудительного труда: «Равное принуждение к труду для всех. Создание трудовых армий, особенно в сельском хозяйстве», и предполагается, что отсюда возникнет общество, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». При этом ни единым словом не поясняется, почему же система принудительного труда приведет именно к этому результату, а не к тому, что аппарат принуждения постепенно станет истинным хозяином жизни.

III

Но вернемся к Р. А. Медведеву. Какую точку зрения он противопоставляет взглядам своих оппонентов, которые он так четко сформулировал? Многократно Р. А. Медведев называет себя последователем марксизма. С другой стороны, он не скрывает своего отрицательного отношения к определенным сторонам истории нашей страны в ту эпоху, когда эта история направлялась именно марксистскими принципами. Он говорит, например: «масштабы несправедливостей и преступлений 20-50-х годов XX века превзошли все, что было известно в прежние века и десятилетия» (по контексту речь идет о России-СССР) — «О третьем томе книги А. И. Солженицына «Архипелаг Гулаг». Каким же образом примиряются эти две точки зрения? По-видимому так: все, что автор осуждает в историческом опыте СССР, он относит за счет **неправильного воплощения** марксистских идей, а не за счет самих идей. По крайней мере, он упрекает А. И. Солженицына в том, что тот не увидел этого различия: «Солженицын не собирается анализировать различия между предпринимавшимися до сих пор конкретными попытками построить социалистическое общество и идеалами социализма...» («Международное положение СССР и пути разрядки»). Но как же быть с теми мыслями основоположников марксизма, которые мы привели выше (и громадным числом подобных высказываний)? Ведь они-то относятся не к «конкретным попыткам», а скорее к «идеалам». А если (как делает автор) расширять тему, включая в нее кроме марксизма и социализм, то картина становится только еще более яркой: принудительный

труд (Т. Мор, Кампанелла, Уинстенли, Бабеф), обращение в рабство непокорных (Т. Мор, Уинстенли), детальная регламентация одежды, жилища, развлечений, отношений полов (Т. Мор, Кампанелла, Уинстенли, Бабеф), запрет свободного передвижения по стране (Т. Мор, Бабеф), объявление инакомыслящих больными и принудительное их лечение (Вейтлинг), каторга на островах (Бабеф, Вейтлинг. Так рано всплывает образ «Архипелага!»)... Если можно говорить (словами Р. А. Медведева) о «не вполне удачном опыте» воплощения этих идей в нашей стране, то совсем не в том смысле, как это делает наш автор: их нечеловеческая люто́сть оказалась в данных исторических условиях недостижимой, ее пришлось во многом смягчить.

Р. А. Медведев заявляет себя последовательным сторонником демократии. В этом отношении его критика современной политической жизни СССР весьма сурова: «Это верно, что в нашей стране нет ни настоящих выборов, ни независимой прессы, ни свободной политической, научной или литературно-творческой деятельности. Это верно, что у нас нет независимых судебных органов или свободных от партийной опеки профессиональных союзов». («Международное положение СССР и пути разрядки»). В других работах он ратует за создание в нашей стране оппозиционных партий и оппозиционных групп в коммунистической партии. Непонятно, как последовательное проведение подобных взглядов может согласоваться с марксизмом, и ни в одной из известных мне работ Р. А. Медведев этого не поясняет. Однако в других его суждениях о том же предмете можно обнаружить иной оттенок, уже не столь далекий от духа марксизма. Так, о демократии он пишет:

«Только социалистическая революция может на практике осуществить принцип демократии: меньшинство подчиняется большинству». «Однако, заботясь о проведении в жизнь этого важнейшего принципа демократии, впервые на деле осуществленного только в условиях социалистической демократии, мы недостаточно внимания уделяли в прошлом и уделяем в настоящем осуществлению другого не менее важного принципа демократии: право меньшинства формулировать и отстаивать свою точку зрения» («Социализм и демократия»).

Если эти два разные высказывания о демократии включаются в какую-то единую точку зрения, то вывод может быть только один: автор считает, что указанные в первой цитате явления («нет ни

настоящих выборов, ни независимой прессы» и т. д.) дурны тем, что препятствуют меньшинству отстаивать свои взгляды, однако они никак не противоречат представлениям автора о «власти большинства». Но скоро мы встречаемся с другим взглядом: в некоторых случаях автор вполне одобряет и насильственное осуществление воли меньшинства!

«В. И. Ленин весьма убедительно доказывал, что в условиях такой крестьянской, нищей, необразованной и многонациональной страны, как Россия, социалистическая революция может победить только как революция организованного и возглавляемого пролетариатом революционного меньшинства» («Социализм и демократия»).

Столь же зыбка и неопределенна точка зрения Р. А. Медведева на насилие. В одном лишь случае он — бескомпромиссный противник насилия, — когда речь идет о сегодняшнем дне в нашей стране:

«В некоторых провинциальных городах недовольство населения приводило даже к отдельным актам насилия, что может вызвать лишь осуждение. Всякая неразборчивость в средствах недопустима по принципиальным соображениям» («Социализм и демократия»).

За исключением уж очень недемократического, высокомерного тона, я присоединился бы к основной мысли. Но что могут значить здесь **принципиальные соображения** для марксиста? Как он забудет, что насилие — это повивальная бабка истории, про пролетарскую революцию и диктатуру пролетариата?... И он не забывает — **в той же работе** автор пишет:

«И действительно, победа Советской власти в нашей стране явилась результатом вооруженного восстания и насильственного свержения власти буржуазного Временного правительства. В дальнейшем мировой империализм и внутренняя контрреволюция навязали нашему народу длительную и жестокую гражданскую войну...»

С сочувствием автор приводит и такие взгляды:

«Революция была необходима в такой стране, как Россия, — сказала автору одна из старейших коммунисток ***, — и эта революция не могла обойтись без насилия. Нельзя было победить в гражданской войне без массового террора, без на-

силия над офицерами, над кулаками. Вероятно, было нужно расстрелять в 1918 г. всю царскую семью, даже и малолетних наследников, чтобы они не стали знаменем монархической реакции. Разгорелась действительно смертельная борьба, и если бы коммунисты не победили, их всех бы вырезали белые» («К суду истории», Нью-Йорк, 1974, с. 780. Я опускаю имя лица, названного Р. А. Медведевым, так как оно, кажется, еще живо и, может быть, раскаивается в этих своих взглядах. И. Ш.).

Подобные высказывания являются драгоценными историческими свидетельствами, ибо они показывают, что психология, наиболее ярким выразителем которой был Сталин, не была еще самой низкой ступенью нравственной деградации. Чтобы расстрелять кого-либо, Сталину нужно было хотя бы выдумать, что этот человек в чем-то виноват, хоть в том, что подмешивал гвозди в макароны. Видно, что какое-то бледное воспоминание о совести или нравственности еще сохранилось, их надо нейтрализовать. Но в приведенном отрывке убийство детей совершенно хладнокровно обсуждается с позиции **целесообразности**.

Позже (с. 789) автор пишет, что «целесообразность расстрела всей царской семьи, включая и ее малолетних членов, вызывает сомнения». К сожалению, он разъясняет на той же странице, что «революция может выбирать из очень широкого арсенала средств». Отказываться заранее от тех или иных из них, по его мнению, было бы неправильным. Надо лишь решить, «какие именно средства при минимуме издержек приведут нас кратчайшим путем к цели». В соответствии с этим он безо всякой иронии цитирует слова одного из руководителей ЧК Лациса: «если можно винить Чрезвычайную Комиссию в чем-нибудь, то не в излишней ревности к расстрелам, а в недостаточном применении высшей меры наказания» («К суду истории», с. 759).

Сердцем я верю в то, что насилие губительно для тех слоев населения, которые становятся его орудием — даже более, чем для тех, против кого оно направлено. Умом могу представить себе образ мыслей революционеров: Маркса, Энгельса, Ленина, Троцкого, Сталина, Мао, считающих насилие не только незаменимым орудием завоевания и удержания власти, но и средством изменения человечества в желательном для них направлении. Но каким органом можно понять точку зрения, согласно которой «отдельные акты насилия» в провинциальных городах — это «неразбор-

чивость в средствах, недопустимая по принципиальным соображениям», а насильственное свержение правительства в великой стране, террор и расстрелы — допустимы, и даже защита этого правительства является «навязыванием гражданской войны»? В лучшем случае — это вообще не точка зрения, а совершенно непродуманная система высказываний.

Или уж очень продуманная. Не в том ли здесь разница, что насилие во имя марксизма — вообще не насилие и поэтому не противоречит «принципиальным соображениям»? А причина та, что марксизм — это наука, и насилие во имя его — это просто **эксперимент**. Такую точку зрения Р. А. Медведев действительно высказывает. Один раздел в его работе так и называется: «МАРКСИЗМ, КАК И ВСЯКАЯ НАУКА, ИМЕЕТ ПРАВО НА ЭКСПЕРИМЕНТ». Подобно классическому силлогизму о смертности Кая, это утверждение расчленяется на два положения: 1) «Всякая наука имеет право на эксперимент» и 2) «Марксизм есть наука». Вряд ли надо опровергать первое положение: доказывать, что не только не ВСЯКАЯ, но НИКАКАЯ наука не имеет права на эксперимент, за который надо расплачиваться человеческой жизнью, тем более — миллионами жизней. Возможно, что и сам Р. А. Медведев так не считает и перед нами просто неудачное выражение. Но второе положение заслуживает более тщательного рассмотрения.

IV

Итак, мы столкнулись, наконец, с важнейшим постулатом марксистской идеологии: МАРКСИЗМ — ЭТО НАУКА. Сила этого положения в том, что оно вырывает любую проблему из сферы действия простых человеческих аргументов. Выводы, которые предлагает марксизм, оказываются следствием «имманентных законов или логики производства», не зависящих от нашей воли, с ними так же бесполезно бороться, как с наступлением солнечного затмения. И так же наивно и сентиментально применять к ним категории справедливости или гуманности — как к закону всемирного тяготения. Именно благодаря этому мы часто можем увидеть в работах одного и того же марксиста высказывания, как бы принадлежащие двум разным людям. Например, Р. А. Медведев с человеческим сочувствием и состраданием рассказывает о невероятной (и почти неизвестной) трагедии, пережитой в 1919 г. донским казачеством (в совместной с С. П. Стариковым работе

«Жизнь и гибель Ф. К. Миронова»). Но вот в другой работе его мысль попадает в марксистскую колею, и он пожимает плечами: «Что ж поделать! Это эксперимент».

Такова роль, которую играет утверждение о научном характере марксизма. Но в какой мере оно соответствует истине? Вопрос этот — обширный, и в духе настоящей работы естественно ограничиться одним его аспектом: относятся ли сами марксисты к своему учению как к науке? И попытаться проследить это на примере работ Р. А. Медведева.

Как считали и основоположники марксизма, научный анализ исторического процесса может быть применен, во-первых, к объяснению прошлого и настоящего, и во-вторых, к прогнозу будущего. В частности, переживаемая нами эпоха ставит перед марксистской мыслью ряд вопросов, из которых прежде всего бросятся в глаза следующие:

1) Является ли общество, возникшее в СССР, Китае, Северной Корее, на Кубе, во Вьетнаме, Камбодже — тем социалистическим обществом, наступление которого предсказывает марксизм?

2) Если в каких-то из этих случаев это не так, то какова экономическая и классовая структура этих обществ? Являются ли они классовыми обществами? Если да, то какие классы в них существуют и как они порождаются производственными отношениями, сложившимися в этих странах?

Пока нет ответа на эти вопросы, марксисты оказываются в несколько комическом положении теоретиков, с уверенностью объясняющих возникновение государства у древних германцев или генезис капитализма, но не знающих, как подступиться к явлению, протекающему на их глазах.

Попробуем выяснить, каково отношение к этим вопросам Р. А. Медведева. Для этого обратимся к его самому фундаментальному труду «К суду истории». Книга эта имеет подзаголовок «Генезис и последствия сталинизма». Не вдаваясь в дискуссию о том, что это за историческая категория — «сталинизм», согласимся с автором, что четверть века власти Сталина были одной из самых драматических эпох в истории нашей страны, ожидающей своего объяснения. Как же ее объясняет автор? Прежде всего бросается в глаза громадная роль, которую он отводит личности Сталина. Многократно говорится о жестокости, коварстве, властолюбии и честолюбии Сталина. С этим связано и большое значение, которое автор придает так называемому «Завещанию» Ленина, где тоже

речь идет о личных качествах Сталина — грубости, капризности и т. д. Типичны такие заголовки: «Сталин — организатор и вдохновитель репрессий 1937-1938 гг.». И на последней странице книги автор еще раз повторяет свое убеждение, что сталинская эпоха «является еще одним свидетельством роли личности в истории».

Глава II называется «Об условиях, облегчивших Сталину узурпацию власти», тем самым подчеркивается, что эти условия не являются основной причиной, они лишь **облегчают** действия Сталина. Но посмотрим, какие же это условия. На первом месте здесь стоит **культ**, созданный вокруг Сталина, то есть знаменитый «культ личности» (§ 2, гл. II). Чем же объяснить появление культа? Автор ссылается на психологию революции: вызванные ею грандиозные перемены заставляют народ видеть в революционных вождях «каких-то неземных героев» (с. 709-712). Играть роль «капиталистическое окружение» и «контр-революционные организации» (с. 729). Все эти факторы, естественные революционные эмоции, были направлены как бы по ложному руслу, по-видимому, по мнению автора, — злой волей Сталина. В книге все время встречаются выражения: «...Сталину удалось обмануть партию и народ» (с. 728), «...Сталин извратил ленинские требования» (с. 748).

Наконец, в § 10 гл. II мы все же встречаем указание на необходимость анализа «социальных процессов, которые происходили в нашей стране после революции». В той же фразе автор обращает внимание на борьбу «между пролетарской и мелкобуржуазной моралью, между пролетарскими и мелкобуржуазными и бюрократическими элементами в нашей партии». Автор несколько раз подчеркивает роль «мелкой буржуазии» в структуре сталинского аппарата власти. Он обращает внимание на мелкобуржуазное происхождение Сталина (с. 817), говорит: «Из этой именно мелкобуржуазной среды черпал сталинизм свои главные кадры» (с. 825). Перед нами возникает уже что-то, похожее на **классовую** точку зрения, хотя и не новую: в сталинские времена, например, называли сторонников Бухарина «агентурой кулака». Но если это звучало малоубедительно уже в конце 20-х годов, то о какой мелкой буржуазии можно было говорить к 1937 году, когда вся промышленность, включая самое мелкое ремесло, принадлежала государству и все крестьяне были в колхозах? Впрочем, Р. А. Медведев и сам не настаивает всерьез на таком взгляде, его последовательное проведение он называет «упрощенным и искаженным изложением действительного положения дел» (с. 821). Непра-

вильной является, по мнению автора, и теория «нового класса» Джиласа (с. 1117).

Какая парадоксальная картина встает перед нами со страниц книги Р. А. Медведева! Яркими красками он рисует грандиозную драму, равную которой трудно найти в Истории. «...Ни в одной войне ни одна армия не понесла такого огромного урона в командном составе, какой понесла Советская Армия в предвоенные годы» (с. 414). «...За два года репрессий было арестовано и убито больше членов коммунистической партии, чем за все годы подпольной борьбы, за годы трех революций и за пять лет гражданской войны» (с. 452). Автор полагает, что «по самым осторожным предположениям» в 1936-1939 гг. было казнено не менее 500000 человек (с. 460), а это БОЛЬШЕ ЧЕМ В 100 РАЗ превосходит число казненных во время РЕВОЛЮЦИИ 1905 г. Если верно, что «История всех предшествующих обществ это история борьбы классов» (Коммунистический манифест), то вот где эта теория могла бы найти блистательное подтверждение! А если даже такой грандиозный конфликт не поддается «классовому анализу», то зачем этот анализ вообще нужен? Если история определяется развитием производительных сил и производственных отношений, «имманентными законами или логикой производства», то какая благодарная задача для исследователя, владеющего «имманентными законами», — показать, как они определили этот катаклизм, до корней потрясший громадную страну! Увы, во всех этих ожиданиях книга Р. А. Медведева нас обманывает. Все объяснения, которые она предлагает для этой грандиозной драмы, в конце концов ведут нас к личным свойствам и побуждениям Сталина, как будто автор взялся на этом примере опровергнуть классическое положение марксизма: «... выставленные напоказ, так и действительные побуждения исторических деятелей вовсе не представляют собой конечных причин исторических событий, за этими побуждениями стоят другие движущие силы, которые и надо изучать». (Энгельс. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»).

В книге Р. А. Медведева мы не встречаемся ни с анализом борьбы классов, ни с производительными силами, производственными отношениями и их диалектическими противоречиями. Зато в одном отношении она очень ценна: она является ярким примером того, что марксисты сами не рассматривают свой «научный метод» как средство для анализа исторических явлений. Роль его совершенно иная, мы уже встречались с нею и на примере других работ Р. А. Медведева: придать своим положениям характер за-

конов, не зависящих от воли людей и не подлежащих нравственной оценке.

(Те же возражения вызывает книга Р. А. Медведева и в более широком плане: в ней трудно найти не только марксистское, но и какое-либо другое объяснение описываемых событий, разве лишь то, что наделенный от природы очень дурными чертами характера Сталин «извратил» течение исторического процесса — да и эта концепция не нова сравнительно с теорией «носа Клеопатры» или «насморка Наполеона». В книге много черт, невозможных в серьезном историческом исследовании: например, как сообщает в предисловии сам автор, он пользуется только работами исследователей, придерживающихся одинаковых с ним политических взглядов — «буржуазная», «троцкистская» и «зарубежная» литература им игнорируется. Книгу оживляет большое число цитат из неизданных работ и мемуаров, — по-видимому, в распоряжении автора имеется много подобных сочинений. Однако для историков вряд ли могут быть полезны отрывки из источников, личность автора, общая установка, время написания и степень достоверности которых остаются неизвестными. Тщательное издание этих источников было бы несравненно полезнее. В последующих же работах Р. А. Медведева исчезает и этот элемент. Они носят характер не слишком пространных деклараций: с минимумом аргументов определенные точки зрения провозглашаются, а другие взгляды и люди — осуждаются).

V

Вторая задача, на которой «марксистский научный метод» мог бы себя проявить — это прогноз будущего. И этот вопрос даже более интересен, так как с ним, очевидно, связано реальное значение всей литературной деятельности Р. А. Медведева. По-видимому, основная аудитория, к которой он обращается — это лево-ориентированная западная интеллигенция, желающая почерпнуть в его работах уверенность, что она смело может добиваться осуществления марксистских принципов, что ее не ждет в будущем опыт, аналогичный пережитому нашей страной. (По крайней мере я узнал о всех последних работах Р. А. Медведева по западному радио, и мне стоило большого труда достать некоторые из них здесь, в Самиздате).

Не обнаружив «научного» и «классового» анализа истории нашей страны, мы вряд ли можем надеяться встретить «научное»

обоснование того, что эта история не повторится на Западе, если он пойдет по пути, который предлагает ему марксизм и социализм. И действительно, единственный аргумент, который мне удалось обнаружить в работах Р. А. Медведева, не основан ни на анализе «соотношений классовых сил», ни на «логике производства»: «Однако история, вопреки известному афоризму, все же многому учит и отдельных людей, и целые классы. Поэтому великие исторические трагедии, пережитые одним народом, очень редко повторяются в жизни других стран и народов» (Международное положение СССР и пути разрядки). Некогда Энгельс, с высоты «единственно научного метода», иронизировал над бакунистами, говоря, что они выдвигают «свое нетерпение в качестве теоретического аргумента». Но ведь и благоразумие западных коммунистов — аргумент, не на много более теоретический. Да и сам исторический факт, на который ссылается автор, весьма сомнителен. Хотя аналогия с Французской революцией не сходилла во времена Русской революции с языка, русские революционеры не научились на этом примере даже тому, что люди понимают обычно яснее всего, — как удержать на шее собственные головы: они развязали революцию, в которой — в точном соответствии с французским прецедентом — погибли почти поголовно. И общая тенденция здесь как раз не в сторону смягчения: Французская революция была куда более жестокой, чем Английская, а Русская — далеко превзошла Французскую. Поэтому можно думать, что Американская или Западноевропейская революция будущего по размаху кровопролития превзойдет все до сих пор виденное.

Дальше мы не встречаем не только «научного марксистского анализа», но и вообще никаких аргументов: «Не развивая здесь подробно этой темы, нужно, тем не менее, со всей определенностью сказать, что западные страны обладают иными традициями, иной социальной, экономической и политической структурой, чем царская Россия 1917 года. Поэтому коммунистические и социалистические движения Запада имеют возможность найти собственный путь создания справедливого социалистического порядка, избегнув и гражданских войн и террористической диктатуры, но, напротив, сохранив привычные для Запада институты и политический плюрализм» («Международное положение СССР и пути разрядки»).

Признаться, трудно понять, как в таком ответственном вопросе можно что-то утверждать, да еще «со всей определенностью», притом «не развивая подробно эту тему». Западные левые жадно

прислушиваются к Р. А. Медведеву как к своему единомышленнику, который может помочь им понять загадочный для них опыт России, ибо сам был ему причастен. И он с легким сердцем советует им идти вперед, не заботиться о последствиях и верить, что у них все обязательно кончится хорошо, — не имея в то же время для этого никаких аргументов (или по какой-то загадочной причине не желая их обнародовать). Добросовестно ли это?

Конечно, современный Запад во многом отличается от до-революционной России. Но для того-то и надо было бы «подробно развить эту тему», чтобы выяснить, в какую сторону будут влиять эти различия. На Западе имеется старая традиция участия в политической жизни, основанной на многопартийной системе, почти полностью отсутствовавшая в России. Но зато там разработана и несравненная техника манипулирования психикой человека при помощи средств информации, рекламы и приманок материального изобилия. И в предреволюционной России свирепствовал терроризм, но не в такой степени, как сейчас на Западе, — по крайней мере, правительство не вступало в переговоры и соглашения с террористами. Слова Столыпина «Не запугаете!» вряд ли мог бы повторить кто-либо из современных западных политиков. Та степень отрицания всего существующего общества, его культуры и морали, от которой существенно зависит размах и радикализм революции, — на Западе сейчас гораздо выше, чем в предреволюционной России. Мысль Ж.-П. Сартра, что Джиоконду было бы не жалко сжечь, в России мог высказать разыскиваемый полицией заговорщик вроде Бакунина (и говорил очень похоже), — но в устах почтенного философа она была бы невозможна. А сексуальная или «психоделическая» революция, «суинг» или Берлинские коммуны шокировали бы русских нигилистов больше, чем современных благонамеренных буржуа.

Не кажется столь уж фантастической гипотеза, что ряд факторов, в том числе большой вес консервативного крестьянства и влияние христианства в народном мировоззрении и интеллигентской культуре, — сильно смягчили характер революции в России, так что она является не усиленным, а ослабленным вариантом того, что может проявиться на Западе. Несколько приведенных выше замечаний, конечно, не являются попыткой доказательства такой гипотезы: мы хотели лишь указать, насколько сложным и неочевидным является этот вопрос. Он требует тщательных и объективных исследований, которых скорее всего и можно было бы ждать от историка, предлагающего нам вместо

этого голословные утверждения, сделанные «со всей определенностью».

VI

Как действовали бы близкие по взглядам Р. А. Медведеву левые круги Запада (например, так называемые «евро-коммунисты»), если бы власть оказалась в их руках? Как они на деле отнеслись бы к инакомыслию и оппозиции? Вопрос этот, быть может, будет проверен экспериментально, если власть к ним в руки попадет, однако жизнь показала, что такой эксперимент может дорого обойтись. Безопаснее попробовать извлечь какую-то информацию из модели, которая находится перед нами, — понять, как чуждые и несимпатичные автору точки зрения воспринимаются, например, в работах Р. А. Медведева.

Прежде всего бросается в глаза, что любое мнение, отличное от того, которого придерживается сам автор, встречается предельно враждебно и подозрительно. Так, говоря о течении «западников», автор пишет: «Есть среди «западников» и крайние группы, которые доходят до апологии капитализма, открыто восхищаясь его достоинствами» («Социализм и демократия». Подчеркнуто мною. И.Ш.). Очевидно, такая точка зрения представляется ему какими-то Геркулесовыми столбами, до которых доходят только отчаянные люди. Ее надо было бы скрывать, как тайный порок, а они, пренебрегая приличиями, высказывают ее открыто!

Издатели журнала «Вече» характеризуются как «группа воинствующих религиозных националистов» (Там же. Подчеркнуто опять мною). Интересно, что это значит — воинствующие? Считает ли, например, Р. А. Медведев себя воинствующим марксистом?

Вот какими эпитетами награждает автор своих оппонентов. Об А. Д. Сахарове: «Беспомощность теоретических рассуждений» («О книге А. Д. Сахарова 'О стране и мире'»). Об «Инициативной группе прав человека»: «Некоторая неразборчивость в суждениях, действиях и связях» («Социализм и демократия»). Об А. И. Солженицыне: «Вздорный тезис» («Вопросы, которые волнуют каждого», журнал «XX век»). П. Г. Григоренко характеризуется как «анархист» и «экстремист», не владеющий марксизмом («Социализм и демократия») — и это в то время, как Григоренко содержался для принудительного лечения в психиатрической больнице

«особого типа»! Оппоненту сплошь да рядом предъявляется обвинение в жульничестве, подлоге — причем ничем не аргументированное. Так, по поводу А. И. Солженицына автор говорит: «Сознательная фальсификация» («Международное положение СССР и пути разрядки»). Даже советский закон в понятие «заведомо ложных измышлений» включает не только фактическую неверность распространяемых сведений, но и уверенность в том, что распространявшее лицо знало об их неверности. Если Р. А. Медведев предполагает, что А. И. Солженицын неправ, — откуда же происходит уверенность в **сознательной фальсификации**? Почему не предположить, что он просто ошибся? Это было бы так естественно, — ведь он не владеет единственно научным методом, доступным Р. А. Медведеву! Уж казалось бы, можно предположить, что дочь может и с к р е н н е заблуждаться в оценке родного отца. Но дочь Сталина высказывает мысль, что Сталин арестовал родственников ее матери под влиянием Берии, и наш автор заявляет: «Но это, конечно, сознательная ложь» («К суду истории», с. 385). И все, и больше никаких аргументов!

А вот несколько полемических приемов, используемых Р. А. Медведевым. В одном своем выступлении А. И. Солженицын привел некоторые высказывания Маркса и Энгельса против демократии (например, «демократия хуже монархии и аристократии»). Р. А. Медведев видит в этом ф а л ь с и ф и к а ц и ю, так как цитаты «вырваны из контекста» и — это ранние статьи Энгельса, написанные за год до встречи с Марксом. При этом он не приводит этих цитат и не объясняет, почему они «вырваны из контекста» (да это и невозможно объяснить). Читатель не может проверить и утверждения автора о том, что эти высказывания опубликованы за год до встречи Энгельса с Марксом. А это утверждение **просто не верно**. Маркс познакомился с Энгельсом лично в августе 1844 г. Одна из цитат, о которых идет речь, относится к 1866 г., другая — к сентябрю-октябрю 1844 и лишь третья — к 1843, что свидетельствует об устойчивости взглядов классиков марксизма по этому вопросу. Я не буду возвращать Р. А. Медведеву обвинения в фальсификации, но с истиной обходится донельзя вольно. Но, пожалуй, замечательнее всего то, что сам Р. А. Медведев за несколько лет до Солженицына несколько раз ссылался на статьи Маркса о свободе печати, **написанные в 1842 г., то есть на год раньше, чем самая ранняя из цитированных Солженицыным статей Энгельса**, — как на выражение подлинных взглядов Маркса («Социализм и демократия», «К суду истории» с. 717). В этом он не видел фальсификации.

О моей работе «Социализм» в сборнике «Из-под глыб» Р. А. Медведев пишет, например: «В 'Подготовительных работах' к 'Святому семейству' К. Маркс делает ряд выписок из статей своих оппонентов и предшественников из лагеря так называемого мелкобуржуазного, буржуазного и феодального социализма. Выписывая из черновиков Маркса те же цитаты, Шафаревич называет **«автором этих ярких мыслей»** самого Маркса. Какая уж тут может быть основа для полемики!» («Вопросы, которые волнуют каждого» в журнале «XX век»). Но, даже не заглядывая в Маркса, естественно было бы усомниться, что «оппоненты и предшественники К. Маркса» излагали с в о и взгляды такими словами (приведенными в моей статье): «это движение... выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет **браку ...общность женщин...**» Ведь это только в русских пьесах XVIII в. магометане говорили: «клянусь лжепророком!» На самом же деле, прочитав это место из знаменитых «Экономико-философских рукописей 1844» Маркса (раньше был известен лишь отрывок их, считавшийся подготовительным черновиком к «Святому семейству»), легко убедиться, что там нет **никаких** «выписок из статей», но содержится систематическая критика коммунистического учения, которое Маркс называет «грубым коммунизмом». Эта (действительно яркая) критика и представляется мне интересной, причем в двух отношениях. Во-первых, Маркс выступает здесь в роли, столь часто встречающейся в истории социалистических идей. Он говорит, что предшествующие коммунистические теории были несовершенны, они приводили к таким чудовищным выводам, как устранение талантов или общность женщин. Но они были «не научными» или «не революционными», а вот он, Маркс, укажет путь, минующий эти ужасы. То есть в области теории он говорит: «У нас все будет по-другому» — совершенно так же, как в области практической реализации марксизма говорят современные западные марксисты (и с ними Р. А. Медведев), обсуждая русский или китайский опыт. С другой же стороны, эта работа Маркса выдержана в духе гегелевского параллелизма между развитием идеи и развитием ее «эмпирического бытия». Поэтому логично предполагать, что последовательность: «грубый коммунизм» — «истинный коммунизм» Маркс переносил также и в историческую реальность, предвидя неизбежное наступление, в качестве первой фазы, — эпохи, соответствующей духу «грубого коммунизма». Впоследствии этот взгляд трансформировался у него в идею «диктатуры пролетариата».

Я нисколько не сомневаюсь, что в других случаях Р. А. Медведев не объявляет «фальсификацией» цитаты, которыми сам пользуется. И что он не думает, будто кто-то, излагая свои взгляды, может сам называть их «совершенно животными». По-видимому, в этом конкретном вопросе проявляется крайнее нежелание понять неприемлемую из априорных соображений мысль или вернее твердая решимость ее не понять, отгородиться от нее первым попавшимся аргументом.

VII

Отзывы Р. А. Медведева на сборник «Из-под глыб» («Вопросы, которые волнуют каждого») — это очень типичный пример того, как он воспринимает «инакомыслие». Он пишет: «Составители сборника «Из-под глыб», и прежде всего Солженицын и Шафаревич, не просто не принимают социализм и социалистические идеи, их проповедь исходит из ненависти к социализму, допускающей при этом в борьбе со своими оппонентами любые средства... Что касается социально-политических и экономических высказываний авторов сборника, то здесь вообще нет никакой основы для научной полемики».

«Полемика невозможна» — означает, казалось бы, что автор отказывается обсуждать этот предмет. Ничего подобного! Дальше следует больше двух страниц текста, который я не знаю как назвать: «обличение» или «разоблачение» (типичные отрывки приведены выше). Все это, как припевом, сопровождается словами «какая уж тут полемика!» Как же понимать весь этот текст? По-видимому, здесь перед нами нечто вроде суда, где нет прений сторон, подсудимых не выслушивают («полемика невозможна»), а гремит только обличающий голос прокурора. Приведя еще несколько цитат из моей статьи уже безо всяких комментариев, Р. А. Медведев резюмирует: «Спорить с подобными рассуждениями и пророчествами невозможно, ибо они порождены не логикой научного анализа, а эмоциями...» «...разум Шафаревича в значительной мере уже парализован...»

Живя в нашей стране, Р. А. Медведев должен очень хорошо понимать, что значит такое обвинение: «исходит из ненависти к социализму» (даже если оно не снабжено никакими доказательствами). Да еще сопровождаемое диагнозом «разум в значительной мере парализован»! Но я далек от того, чтобы видеть здесь проявление каких-то личных качеств, готов предположить, что

в своей личной жизни автор руководствуется совсем иными нормами. Здесь же он подхвачен мощной волной марксистской традиции. С самого возникновения марксизма его сторонники просто не признавали чуждые им взгляды существующими; в отношении оппонентов переставали действовать любые моральные нормы, ибо речь шла о чем-то противоестественном и незаконном. Как-то А. И. Солженицын остроумно обратил внимание на прием марксизма: любую существенную критику объявлять «за рамками дискуссии», а дискуссией называть — когда принимается 95% марксистского учения и обсуждается 5% второстепенных деталей. К этому надо еще прибавить, что и этот небольшой процент открытых для дискуссии вопросов непрерывно уменьшается, неуклонно стремясь к нулю.

Перенесите эти взгляды из литературной деятельности в реальную политику, и вы получите ту самую гражданскую войну, террор и диктатуру, которых, — как думает Р. А. Медведев, — Запад может избежать, следуя по пути марксизма. Вместо литературных судов, где взгляды противников не разбираются, а только обличаются, — вы получите реальные суды, где подсудимые не имеют голоса, а защитники их обвиняют. Вместо обвинения оппонентов в подлоге и жульничестве — их ликвидацию как шпионов и диверсантов. А намек: «разум парализован» реализуется как заключение в «психушку». Пока же есть возможность развивать эти взгляды только в теории. В таком положении были когда-то и основоположники марксизма:

«Это единственное, что нам остается, пока мы не сможем воплотить наши идеи в жизнь руками, а если надо, то и кулаками» (Письмо Энгельса Марксу, 19 ноября 1844 г.).

НАСЛЕДНИК ЧЕЛОВЕКА

Одной из центральных доктрин о мире у так называемых первобытных народов является доктрина о всеобщей одушевленности природы и вытекающее отсюда бережное к ней отношение. Подобное мировосприятие называется анимистическим, а первобытная религия получила название анимизма. Вот что рассказывает чукотский шаман Богоразу-Тану. Все сущее живет; лампа ходит, стены дома имеют свой голос, и даже урильник имеет собственную страну, шатер, жену и детей. Шкуры, лежащие в мешках, разговаривают по ночам. Рога на могилах покойников ходят обозом вокруг могил, а утром становятся на прежнее место, и сами покойники встают и приходят к живым. В речном яру существует человеческий голос, который постоянно слышен. Маленькая серая птичка с синей грудкой шаманит, сидя в углу между суком и стволом, она бьет в травяной бубен и призывает духов. Воробьят ворон спускается к ней, слушает ее песни и завладевает ими, втягивая их своим дыханием. Шкуры, приготовленные для продажи, по ночам превращаются в оленей и ходят на свободе. Деревья в лесу разговаривают между собой, дерево дрожит и плачет под ударом топора. Даже тени от стен составляют целые племена, они живут в шатрах и ходят на охотничий промысел.

И это не плод отвлеченного умствования вроде гегелевской натурфилософии. Такое отношение продиктовано живым чувством, проявляющимся не только в словах, но и в поступках. Первобытный человек не ломает зря ветку, не срубит без нужды дерева. Их отцы учили, что дерево чувствует раны подобно человеку; они кровоточат и испускают крики боли и негодования, когда их рубят или сжигают. Поэтому, срубая дерево, у него просят прощения. Еще в древнем Риме пастух, переходя речку, просил у нее извинения за то, что замутил воду.

Как это непохоже на наше безжалостное, хамское отношение к природе. Оно же, в свою очередь, внушено нам нашей цивилизацией, учащей нас видеть в природе только полезные нам снаряды и сырье. Животное — машина, — говорили французские просветители. Поэтому можно бить собаку, не обращая внимания на ее визг. Ведь это только скрип плохосмазанных колес. Но наука пошла дальше. Она желает научить нас смотреть и на себя

только как на машины. «Человек — машина», — так называлась книга Ламеттри. В те времена это заглавие звучало как парадокс, как вызов. Сейчас же этот парадокс стал ходячей истиной. Ему учат малых ребятишек.

С самых первых своих шагов европейская наука отказала животному в способности обладать какой-либо психикой, а его поведение сравнило с механизмом. Так мыслил Декарт, так мыслили французские просветители, так считали Лейб и Ферворт, того же мнения держатся бихевиористы и сторонники школы Павлова. Все они полагают, что животное представляет собой весьма сложную машину, действия которой можно свести к законам физики, химии и механики. Чтобы понять действия животного, — говорят они, — не требуется вводить каких-либо принципиально новых понятий; организм является системой сил и зависимостей, которые существуют и вне его — в неживой природе. При помощи пролитой на стекло капли хлороформа мы можем воспроизвести действия живой амёбы, когда она поглощает частицы пищи. Такая капля подобным же образом «глочет» частички вещества, которые смачивает. Этим явлением управляет закон поверхностного натяжения, не имеющий ничего общего с психикой. Когда паук строит свою сеть, в его организме действуют сложные механизмы, точно отрегулированные для определенной стереотипной деятельности. В этом нет никаких психических моментов, и нет основания утверждать, будто паук что-либо «переживает». Здесь действует просто сложная механика, целесообразная и приспособленная, как и все в организме, но не больше. Если собака с лаем бросается на незнакомого, то дело вовсе не в ее «гневе», «верности» или «чувстве долга», а в том, что собака просто реализует рефлекс самозащиты. Ее действия в этом случае столь же автоматичны, как плавательные движения животного, брошенного в воду. Собака не охраняет имущество хозяина, а просто защищает собственную шкуру; так уж устроен ее организм, чтобы отвечать на определенные раздражения определенными реакциями. Способность осуществлять эти реакции является актом приспособления, приобретенного на пути длительного развития. Здесь нет ничего таинственного и чудесного. Мы можем указать пути, какими последовательно передается раздражение глаза собаки лучами света, отраженного от фигуры незнакомца, как преломляется оно в мозгу и как передается потом мускулам, исполняющим реакцию агрессии. Поведение животного можно без остатка разложить на ряд простых рефлекторных механизмов, понимание которых вовсе не требует какой-то «психологии». Беер, Бете Икс-

куюль и другие предложили даже ввести объективную терминологию, которая исключала бы всякое психологическое толкование. Собака не видит незнакомца, а фотореципирует и т. д.

Но что относится к животным, относится и к человеку. Наука давно уничтожила грань между ними. «Изучая сравнительную физиологию, — говорит Энгельс, — начинаешь испытывать величайшее презрение к идеалистическому возвеличению человека над всем прочим зверьем». «На каждом шагу натываешься на полное совпадение строения человека со строением остальных животных. Это совпадение простирается на всех позвоночных и даже насекомых, червей и ракообразных».

Человек такое же животное, как и собака. Поэтому все сказанное относится и к нему. Психология, описывающая проявления человеческой души при помощи терминов «сознание», «переживания», «эмоции», «чувства» выросла на основе религии. Страх перед могучими силами природы, зависимость от них и беспомощность перед ними, свойственные первобытному человеку, были олицетворены в виде духов, демонов, греха и других понятий, присущих примитивным умам. С самого раннего периода психология была дуалистической, анимистической, противопоставлявшей тело душе. Более новая психология слегка модернизировала эту анимистическую терминологию, заменив «душу» «сознанием», что в сущности сводится лишь к изменению названия. Все это только пережитки анимизма, которые должны быть отброшены как не отвечающие требованиям точной науки. Даже понятие инстинкта является ненужным. Просто анатомическое строение организма (включая и человека) заставляет его реагировать определенным образом.

Наука не пощадила даже творчества величайших художников. «Мильтон, — говорит Маркс, — продуцировал 'Потерянный Рай' из того же основания, из какого шелкоичный червь продуцирует шелк. Это было выражением, реализацией его природы. Он затем продал этот продукт за 5 фунтов».

Мильтон продуцирует, как собака фотореципирует; он при этом реализует свою природу, как собака, яростно лающая на незнакомца, реализует свой оборонительный рефлекс. У обоих — и у Мильтона и у собаки — их действия были целесообразным выражением или реализацией их природы.

Казалось бы, все ясно. Наука не может лгать. Но вот вопрос: возможны ли при таком взгляде на природу и человека поэзия, великодушие, самоотверженность, подвиг?.. Прочтите вот этот отрывок и скажите, что это: ложь или аллегория.

«Ранним утром, чуть зорька, Серега взял топор и пошел в рошу».

На всем лежал холодный матовый покров еще падавшей, не освещенной солнцем росы. Восток незаметно яснил, отражая свой слабый свет на подернутом тонкими тучками своде неба. Ни одна травка внизу, ни один лист на верхней ветви дерева не шевелились. Только изредка слышавшиеся звуки крыльев в чаще дерева или шелеста на земле нарушали тишину леса. Вдруг страшный, чуждый природе звук разнесся и замер на опушке леса. Но снова послышался звук и равномерно стал повторяться внизу около ствола одного из неподвижных деревьев. Одна из макушек необычайно затрепетала, сочные листья ее зашептали что-то, и малиновка, сидевшая на одной из ветвей ее, со свистом перепорхнула два раза и, подергивая хвостиком, села на другое дерево. Топор низом звучал глуше и глуше, сочные белые шепки летели на росистую траву, и легкий треск послышался из-за ударов. Дерево вздрогнуло всем телом, погнулось и быстро выпрямилось, испуганно колеблясь на своем корне. На мгновение все затихло, но снова погнулось дерево, снова послышался треск в его стволе, и, ломая сучья и спустив ветви, оно рухнулось макушкой на сырую землю. Звуки топора и шагов затихли. Малиновка свистнула и вспорхнула выше. Ветка, которую она зацепила своими крыльями, покачалась несколько времени и замерла, как и другие со всеми своими листьями. Деревья еще радостнее красовались на новом просторе своими неподвижными ветвями. Первые лучи солнца, пробив сквозившую тучу, блеснули в небе и пробежали по земле. Туман волнами стал переливаться в лощинах, роса, блестя, заиграла на зелени, призрачные побелевшие тучки, спеша, разбегались по сияющему своду. Птицы гомозились в чаще и, как потерянные, щебетали что-то счастливое; сочные листья радостно и спокойно шептались в вершинах, и ветви живых деревьев медленно, величаво зашевелились над мертвым, поникшим деревом».

Это толстовское описание смерти березки. Разве это не сходно с рассказом чукотского шамана? Разве это не пережиток анимизма, несовместимый с требованиями науки? Если наука нам не лжет (а разве может она лгать?), то все это только суеверие или плохая аллегория (плохая, потому что неточная, не отвечающая требованиям науки). Но почему же эта аллегория хватается нас за сердце и заставляет подкатываться к горлу комок? Или же разумом мы живем в XX в., а сердцем и чувствами все еще в палеолите? И тогда нам нужно ликвидировать это раздво-

ение личности, полностью вытравить из нашей души живущего в нас дикаря. Человек не амфибия. Он не может жить разом в двух мирах: и в мире суеверия и анимизма, и в мире ясной, как свет, истины. Это раздвоение, к тому же, и вредно и опасно. Оно источник многих психических заболеваний и душевных травм.

Но вот что странно: мир, каким нам показывает его наука, удивительно сходен с миром шизофреника. При шизофрении больные постоянно жалуются: «предметы кажутся мне мертвыми, люди представляются автоматами, заведенными машинами, куклами».

Вот типичная жалоба больного шизофренией: «Сижу на лекции, смотрю на преподавателя, и --- странное дело — он мне кажется каким-то безжизненным механизмом, автоматическим объектом, состоящим из кожи, мышц и костей». Больные мучительно переживают это свое мироощущение или мировосприятие. Они чувствуют себя глубоко несчастными. Но ведь ровно так как раз и учили нас смотреть на людей и окружающие вещи наука и просветители. Почему же мы им (больному и науке) выносим столь различные диагнозы: одному — бред, а другой — точная истина? Если наши просветители правы и человек действительно машина, то почему жалобы больных мы квалифицируем как бред? Если же это и вправду бред, то почему совпадающий с ним научный взгляд не является таким же точно бредом? И далее — если наука нам не лжет, то почему все нормальные люди воспринимают мир вопреки науке и начинают смотреть на мир глазами науки только за пределами нормального человеческого рассудка? И когда они начинают и вправду смотреть на мир глазами науки, мы сразу же понимаем, что с их головой творится что-то неладное и советуем им обратиться в лечебницу. Почему же и ученым, возвещающим эти точные истины, мы не советуем обратиться в больницу? Выходит, что научный взгляд на мир оказывается просто симптомом душевного расстройства. В чем же тут дело? Ведь мы же не думаем, что Павлов, Леб или Уотсон, из которых мы взяли вышеприведенные выписки, были душевнобольными. И однако обратись сами ученые — Павлов или Уотсон — в больницу и расскажи врачу то самое, что они проповедают в своих книгах (люди кажутся мне автоматами, механизмами и т. д.), врач немедленно предложит им лечь подлечиться. Почему тогда наука смотрит на мир глазами душевнобольного? А чем же отличается больной, утверждающий, что он «человек-электрод», «электромоточеловек» и что он «полностью механизирован и автоматизирован», от ученого, утверждающего, что и все люди такие, что «представления и память основаны на колебательных контурах» и

что «человеческий мозг это электронно-вычислительная машина»? А эти столь же бездоказательные утверждения, как и то, что «я — электро-моточеловек», встречаются во всех книгах по психологии и кибернетике.

Но дело еще хуже. Отменив первобытный анимизм, наука вводит новый, машинный анимизм. Отказав человеку в свободе воли и сознании, она в то же время все это приписывает машине. Если человек не видит, а только фотореципирует, не пишет «Войну и мир», а продуцирует, то машина и видит, и слышит, и читает, и принимает решения. Сочиняет музыку и пишет стихи, рисует картины и доказывает теоремы. Короче --- живет полноценной духовной жизнью. Это уже идет дальше «нормального» заболевания или, лучше, это уже опасное для окружающих заболевание. Здесь не только желание развенчать человека и унижить, уничтожить его морально-религиозную исключительность, но и вовсе его «отменить». В одном из своих выступлений Эшби так и сказал: «Искусственный мозг должен суметь победить собственного конструктора, и это достижение предвидится». И это не лустые слова. Кто имеет уша слышать, да слышат.

Недавно в Бюракане* съехались ученые различных профилей (и среди них крупнейшие: астроном Голд, физик Дайсон, биохимик Минский, генетик Стент, физик Таунс, нейрофизиолог Хьюбел, биолог Крик, антрополог Ли и т. д.), чтобы помечтать и пофантазировать о лучезарном будущем науки, ее необъятных горизонтах. И вот там, среди прочих, категорически высказывается мнение, что человек как таковой закончил свое развитие, выполнив свое предназначение — создание искусственного интеллекта или разума. Как ланцетник должен был уступить свое место развившейся из него рыбе, так человек должен уступить место машине. И это суровое требование цивилизации. Технически развитое общество переродит физически человека, оно превратит своих членов в небольшие по размеру, но мощные и достаточно долго живущие кибернетические устройства, способные использовать энергию солнца и галактик. Человек должен переродиться физически, он должен расстаться со своим телом и полностью заменить его машинным телом. Этот синтез машины и человека называется киборгом (сокращенное «кибернетический организм»), в общем, «полностью механизированный и автоматизированный электромоточеловек». Ими и будет заселена солнечная система.

* «Проблема СЕП» (Связь с внеземными цивилизациями). Труды I советско-американской конференции по проблеме СЕП, 5-11 сентября 1971; М., 1975.

Советский участник конференции Шкловский говорит: «Я думаю, что такие очень сильно развитые цивилизации должны быть не биологического, а скорее кибернетического типа и распространяться на колоссальные области». «Хочу также подчеркнуть, что эволюцию таких развитых кибернетических цивилизаций можно описать как логическое абиологическое развитие известной нам разумной жизни. Быть может, цивилизация в нашем понимании представляет собой просто промежуточную стадию на пути к гораздо более развитой цивилизации, и даже, больше того, промежуточную и неустойчивую стадию» (Цит. соч. стр. 132). Эти идеи не только не встретили никаких возражений среди собравшихся ученых, но были горячо поддержаны. Американский ученый Минский откликнулся: «Я полностью согласен с соображениями Шкловского. Думаю, что в ближайшие 80-100 лет мы сможем построить в высшей степени разумные машины». «Как указывал Шкловский, превращение в кибернетические существа сулит ряд преимуществ. Человек сентиментально привязан к своей биологической оболочке, и большинство культурно-консервативных людей не захотят расстаться со своим телом, имеющим ряд известных преимуществ. Но будут и другие, которых привлечет возможность некоторых усовершенствований, например бессмертие, колоссальный разум, способность воспринимать более широкий диапазон абстрактных и конкретных понятий, выходящих за пределы досягаемого человеком. Возможность, которую видим Шкловский и я, заключается в том, что технически развитое общество может превратить своих членов в небольшие по размеру, но мощные, достаточно долго живущие создания...» (Цит. соч. стр. 136). Третий участник конференции так резюмировал эту дискуссию: «Минский говорил о закономерном появлении кибернетических существ и неизбежности выбора между возвратом к варварству и переходом к обществу относительно немногочисленных, но высокоорганизованных кибернетических существ. Ли говорил об эволюции разума на Земле, о пути развития, который привел к появлению современного человека. Таким образом, мы говорим об определенной тенденции развития цивилизации в эволюции *Homo sapiens*» (Цит. соч. стр. 141).

Разумеется, все это только мечта. Как сказал Минский, «конечно, 10 минут слишком мало, чтобы объяснить, как это произойдет, да я и сам не знаю, как это будет». Но важно другое: о чем мечтают эти люди. Гитлер тоже мечтал и тоже о коренном перерождении человека с тем, чтобы выправить из него гуманистическую гниль.

О физическом перерождении человека мечтали многие. Мечтал об этом и герой «Бесов» Кириллов. Он же нам объяснил, зачем нужно это физическое перерождение. «Ибо, — говорит он, — в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего Бога никак».

Итак, сначала создание — человек — восстал против своего Создателя и объявил себя богом, а теперь, чтобы поддержать свой «божественный статус», он мечтает истребить в себе человека, чтобы уже ничто больше не связывало его с Богом. Истребить, как говорил Ницше, все человеческое, слишком человеческое — это попросту самоубийство. Кириллов как более последовательный атеист так это и понимал, убив себя. Гартман тоже мечтал о самоубийстве человечества и в осуществлении этой цели видел назначение и смысл жизни. Один из участников Бюракканской конференции говорит: «Мне вспоминаются слова Шкловского о цивилизации, которая живет и умирает на протяжении дня, подобно бабочке. Есть некоторые указания, что наша планета являет собой такой случай» (Цит. соч. стр. 144). Так говорит трезвая наука, свободная от религиозного суеверия и анимизма. Ту же мысль на языке философии Сартр выразил так: «Человек есть бытие, посредством которого Ничто приходит в мир. Но бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным Ничто. Осмысленное и сознательное творение Ничто — благородный почерк человеческой свободы, позывальная бабка человеческой свободы».

Или, по-человечески, уничтожение мира — назначение человека. Но человек не может уничтожить мир, не уничтожая в то же время себя самого. В этом уничтожении себя и мира (превращении их в ничто) человек обретает высшую свободу, или, как говорит Камю, становится богоподобен. Кириллов у Достоевского тоже поднимает бунт против бога и убивает себя, чтобы в смерти стать богоподобным.

Кириллов у Достоевского — это символ современной цивилизации. Ничто у Сартра — это дух тотального отрицания, составляющий основу сознания современного человека, дух небытия. Дух небытия — это то, что наши предки называли Дьяволом. Когда-то Штирнер, одержимый тем же Духом, тоже мечтал об уничтожении своего народа и всего человечества. В своей книге он писал:

«Внемли! В ту минуту, когда я это пишу, начинают звонить колокола, возвещая о том, что завтра торжественное празд-

нование тысячелетия существования Германии. Звоните, звоните, надгробную песнь Германии! Ваши голоса звучат так торжественно, так величаво, как будто ваши медные языки чувствуют, что они отпевают мертвеца. Немецкий народ и немецкие народы имеют за собой тысячелетнюю историю — какая длинная жизнь! Ступайте же на покой, на вечный покой, дабы все стали свободными, все те, кого вы держали в оковах. Умер народ — оживаю я и вознаследником. Завтра, о, Германия, отнесут тебя на кладбище, и скоро последуют за тобой и твои братья-народы. Когда же они все скроются в могиле, тогда похоронено будет человечество, и Я наконец обрету себя и буду принадлежать себе, буду смеющимся наследником».

Кто этот наследник человечества, оживающий тогда, когда умрут все народы, и смеющийся на их братской могиле? По-видимому, тот же дух отрицания и небытия, Саргровское Ничто, которое мучит современное человечество. Штирнер, по крайней мере, не скрывал мотивов своей ненависти к человечеству. Этот мотив — ненависть к Богу. Во введении ко II тому своей книги, из которой мы сделали предыдущую выписку, он говорит: «У врат нового мира стоит Богочеловек. Рассыплется ли в прах в конце этой эпохи Бог в человекобоге (то есть обожествленном человеке атеистической философии), и может ли действительно умереть Богочеловек, если умрет в нем только Бог? Над этим вопросом не задумывались и считали, что покончили с ним, проведя победоносно до конца работу просвещения — преодоление Бога; не заметили, однако, того, что человек убил Бога, чтобы стать отныне «единым богом на небесах». Потустороннее вне нас уничтожено, и великий подвиг просветителей исполнен; но потустороннее в нас стало новым небом, и оно призывает нас к новому сокрушению его. Бог должен был уйти с дороги, но не нам уступил он путь, а Человеку. Как можете вы верить, что мертв богочеловек, пока не умрет в нем, кроме Бога, также и человек?»

Для Штирнера слова «убить Бога» значили — убить Бога в человеке, убить в нем все духовное, а уж тогда приняться и за самого человека. Штирнер был немецкий идеалист, который думал, что Бог убит, раз убита идея Бога. Современный человек не делает такой важной ошибки, его замысел обширнее. Ему уже недостаточно уничтожить человечество; он хочет уничтожить все живое (биосферу), мечтает об уничтожении космоса или по крайней мере солнечной системы. Потому что он знает, что уничто-

жить бога в Богочеловеке — это означает не только уничтожить в человеке веру, а нечто гораздо большее — уничтожить самого Бога и уже буквально. И в этом ему союзница — наука. Именно в этом — в уничтожении космоса — и состоит, по Гартману, провиденциальная роль европейской науки. В этом тайна ее лозунга о покорении природы.

♦♦

...В нашем доме жила собака. Никто не знал, какой она породы, уж очень она была запаршивевшая. Почти голая, облезлая, она вызывала и отвращение и жалость. Как видно, блага цивилизации не пошли ей впрок. И вдруг ее берут в геологическую партию, в тайгу. Когда она вернулась, мы не узнали ее. Это был прекрасный сеттер с густым шелковистым мехом.

Вот такой запаршивевшей облезлой дворнягой представляется мне современный человек с его техноцивилизацией. Ему бы в тайгу, на природу, а он жметя в каменных душегубках, шмыгает по всем помойкам, пробует все отбросы современной технокухни. Уж и волосы все пооблезли, а все жалко расстаться со своей мечтой: как бы создать собственную свою природу, искусственную, неживую. Лошадей он давно заменил самосвалами и тракторами; на место лесов зеленых возвел свои железобетонные. Для гурманов он создал даже искусственную несмеяновскую икру; детям подарил полиэтиленовую елку с эссенцией елочного запаха; создал искусственные звезды — атомные бомбы. Сейчас трудится над искусственным тараканом. Мечтает заселить всю природу своими кибернетическими тварями. Но настоящая его мечта — гомункул. Ведь это было его юношеским сном. Создать себе своего человека, который, как и он сам, восстанет против своего создателя и убьет его. Скажет ему: ну, старина, ты славно поработал. Теперь пока и на покой. Мавр сделал свое дело, Мавр должен уйти. Что?! ты не хочешь уходить? Придется. Ведь мы же с тобой верим в прогресс, эволюцию, естественный отбор. А что они нам говорят? Что новое побеждает старое, что победа в борьбе за существование принадлежит сильнейшему и наиболее приспособленному. И что ты — только моя прелюдия, подготовительная фаза. Вы были повивальной бабкой при моем рождении. Теперь же, когда я родился, мне акушеры больше не нужны. Бога в Богочеловеке убил ты, а человека убью я.

ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ В СВЕТЕ РУССКОГО ОПЫТА

В «Истории нашей канализации» есть одно место: «До него (до потока 1937 года) был поток 29-30-го годов, с добрую Обь, протолкнувший в тундру и тайгу миллиончиков пятнадцать мужиков (а как бы и не поболее). Но мужики — народ бессловесный, бесписьменный, ни жалоб не написали, ни мемуаров. С ними и следователи по ночам не корпели, на них и протоколов не травили — довольно и сельского постановления. Пролился этот поток, всосался в вечную мерзлоту, и даже самые горячие умы о нем почти не вспоминают. Как если бы русскую совесть он даже и не поранил. А между тем не было у Сталина (и у нас с вами) преступления тяжелей».

Различение «людей с пером» и «бесписьменных мужиков» встречается во многих произведениях А. И. Солженицына. Подчас оно приобретает форму сознательного, подчеркнутого противопоставления, как, например, в приведенном отрывке, в иных местах — лишь угадывается, но повсюду имеет основополагающее значение и составляет родовое отличие творчества писателя. Однако было бы ошибкой видеть в этом пристрастии Солженицына повод для социологических определений. Сказать, например, что это «мужицкий писатель» с ярко выраженной национально-почвенной ориентацией, значит остаться в пределах формализованного понимания искусства и не увидеть главного — исключительного места А. И. Солженицына в русской истории, далеко выходящего за пределы собственно литературы.

Явление Солженицына традиционно: неоспоримо продолжение им великих тем и исполнение заветов классической русской литературы. Но эта традиционность не ограничивается принадлежностью к ряду великих писателей XIX века, она содержательно шире и глубже укоренена в отечественной истории.

Вместе с тем явление Солженицына неотделимо от русской истории XX века и целиком обязано только ей: истории падения, рабства и опаматования русского народа. Не в каком-нибудь иносказательном смысле, а своей непосредственной судьбой Солженицын знаменует возвращение сознания целого народа, и его писательский талант — не просто эффективное средство исполнения этой миссии, а обретаемый нами дар речи.

Явление Солженицына, сверх того, — свидетельство некоего незримого, но неистощимого пласта русской жизни и русской истории, которая на своих крутизнах неизменно порождает равных значимости событий вестников и делателей их — далеких во времени, но сопричастных единому и неизменному замыслу. Этим — явление Солженицына открывает возможность совершенно особого понимания русской истории, которое приобретает исключительное значение как раз в наши дни.

Нормально мыслящие люди нашего времени, по горькой необходимости названные «инакомыслящими», по мере освобождения от страшного наваждения современности — идеократии — сознают, что омертвленное ею общество не имеет будущего. Отсюда так или иначе всеми поставленный вопрос: «Доживет ли Советский Союз до...?». Кризис советского периода русской истории стал главной темой раздумий и деятельности «оппозиционно настроенной интеллигенции» и выявил, прежде всего, значительно разнящиеся друг от друга попытки осознания и преодоления его. Можно было бы назвать три основных направления: официальный марксизм; разнообразное по составу, ближайшим целям и формам либерально-демократическое движение с общей верой в научно-гуманитарный прогресс; группу сб. «Из-под глыб», социальные взгляды которой опираются на религиозное мировоззрение и признание ценности национальных традиций.

Безотносительно к содержанию идей, порожденных общей тревогой за будущее страны, уже само их многообразие является свидетельством значимости порождающего их исторического сдвига. Поскольку в центре внимания в конечном счете оказывается не судьба советской государственности, а советской идеологии, социализма, значение этого движения выходит далеко за пределы нашей страны и приобретает мировой характер, подлинную масштабность. При близком знакомстве с идейным арсеналом оппозиционно настроенной интеллигенции одно из самых сильных впечатлений производит его сходство с идеями предреволюционной поры. Это обстоятельство, однако, не означает застоя мысли, тем более имитации и стилизации старых идей. Оно свидетельствует об исторической преемственности теперешнего кризиса, о продолжении давнего спора о судьбах гуманизма и выходе этого спора за пределы государственных границ. Это придает оппозиционному движению нашей интеллигенции глубинное, историческое измерение.

И вот в этом движении с 1973 года, с появления «Письма к вождям Советского Союза» Солженицына, произошло расслоение его основания на таком уровне, по отношению к которому три выше названные направления общественной мысли вступили в новое соотношение, предстали как явления разной природы и должны быть оценены теперь в свете совершенно иного критерия.

Что же знаменует явление Солженицына? Какое свидетельство о России оно несет?

Всякое явление описывается по признакам, которые признаются родовыми и не меняются с течением времени.

Многие столетия народная жизнь в России устраивалась на земле, которая единодушно, безо всякой подачи голосов, принималась как Богом данная, освященная, и соборно Богу же посвящаемая. В сознании этом, равно присущем царям и простолюдинам, клирикам и мирянам, была выдающаяся, чисто эсхатологическая черта — убежденность в конечном радостном слиянии всех со всеми, мира с Творцом и уже здесь, на земле, чаемом единения в прощении и любви. Это сознание было мистическим по природе, соборным по духу и проявлениям, и вместе в такой степени реальным и посюсторонним, что пронизывало собою всю народную жизнь, с какой бы стороны мы ее ни брали, в каких бы палатах и под какими бы сводами ее ни заставляли. Можно говорить поэтому о **соборном мистическом теле России**, как центральной интуиции народной жизни, — в этой антиномичности определения подчеркивая незавершенность и исторический динамизм определяемого.

Радикализм преобразований Петра Великого заключался не только в резких переменах внешних форм жизни и государственного устройства и не в привнесенном со стороны европейском образце, — это, конечно, немаловажно само по себе. Бесповоротность и глубинный радикализм петровских преобразований в том, что они проводились **опричь** народной жизни, она была необязательна для их хода, не определяла его, не участвовала в замыслах и не призывалась к оценке их результатов. Сознание, что можно обойтись без старины, без Москвы, не у нее спрашивать, не Москву слушать, а уйти и строить на топи но-

вую столицу, — это от начала до конца новое, гуманистическое сознание, небывалое еще в России. Как раз в отпадении от народной жизни, от соборного начала — богохульство Петра.

Несколько десятилетий спустя суть происшедшего нашла законченное пластическое выражение в памятнике преобразователю работы Фальконе. Из ряда возникающих при созерцании его тем достаточно выделить одну.

Возносящийся на могучем каменном основании всадник невольно вызывает в памяти известное место из Евангелия от Матфея: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16,18). За богатством и игрой ассоциаций, мгновенно возникающих при этом и столь характерных для культуры ренессансного типа, нельзя не разглядеть устойчивой, основополагающей концепции: уподобления каменного основания — святому Петру, а царственного всадника — Спасителю: совершенно гуманистическая идея, раскрывающая изнутри значение и существо произведенной Петром революции. Здесь точно представлен грех, легший в основание новой жизни и за два столетия проросший всю ее от начала до конца.

Есть в Медном всаднике и еще одно знаменательное уподобление: народной жизни — природной стихии, покорной волей человека-творца. Мы никогда не поставим знака равенства между невским памятником и статуями партийных вождей на канале Москва-Волга, но нельзя не видеть, что эти произведения порождены одним мировоззрением на разных этапах его существования. Не случайно Медный всадник приобрел значение эмблемы для всего петербургского периода и в этом же качестве — с известными социально-политическими поправками — удерживается и современными гуманистами, мастерами идеологической реставрации.

Первые историки России, еще чуткие к жизни ее соборного тела, связывали родовые, непреходящие начала русской истории с Церковью и государем, как символическим воплощением народного единства. Это была натуральная история царствований и государственных деяний, по силе представлений, свежести видения и словарному богатству близкая народному сказанию. Вплоть до Ключевского русская историография в той или иной степени сохраняет это со временем обогатившееся и развившееся чувство сокровенного ядра русской истории и жизни. Однако с течением времени все явственнее стала ощущаться противоположная тенденция. Когда просвещение пошло вширь и произвело

первое поколение бескомпромиссных судей русской жизни и суровых мечтателей, аскетически преданных высокому общественному идеалу, произошло первое столкновение двух различных устроений, противостоянием которых была отмечена вся последующая духовная жизнь общества. В знаменитом письме Белинского к Гоголю русский народ был представлен как носитель лишь неких не развитых еще материальных начал, многообещающих для будущего задатков, как благодатный материал исторической возделки, порученной образованной части общества. Обнаружившиеся при этом две разные идеи русской жизни получили именование «славянофильства» и «западничества», что знаменательным образом уже тогда запутывало существо расхождения. Ведь дело было не в предпочтительной ориентации на Восток или на Запад, не в стремлении оживить отмирающие формы русской жизни или предпочесть им европейские институты, не в «патриархальной реакционной утопии» или «национал-христианстве», как определяют теперешние потомки разночинцев взгляды Солженицына и его единомышленников. Дело было в действительно романтически окрашенной тоске славянофилов по соборному, народному единению, — в возвращении русской души «к себе из Петербургского инобытия и рассеяния» (Г. Флоровский). Решался вопрос о том, связывать ли будущее России с коренными началами народной жизни или видеть его в перспективе гуманистической концепции просвещения, народоправия и разумного эгоизма, — концепции, доступной разуму, соблазнительно легко идущей рука об руку с развитием науки и техники, сулящей прогресс и всеобщее благоденствие в обозримом будущем. Соблазн тем больший, что в этой системе взглядов человек понимается хотя и функционально, но непременно с большой буквы, поскольку с самого начала виден его приоритет по отношению ко всему, на что обращена его деятельность. Он только долгое время, — пока не развились все заложенные в прогрессе потенции, — не замечал главного порока выстроенной им системы — своей собственной в ней относительности. Центробразующее место, отведенное человеку, не имело укрепляющего, опорного стержня; система, как это видно теперь и на Востоке и на Западе, оказалась принципиально нестабильной.

Само появление разночинцев с их программой свидетельствовало о том, как далеко зашел раскол народной жизни. На протяжении XIX века она все более расплывалась и лишалась общей значимости в своих проявлениях. Если не считать Церкви,

оставалась, однако, по крайней мере одна область, где глубинное единение не порывалось вплоть до «культурной революции» 20-30-х гг. нашего столетия — область языка, и где чаемое единение народного и просвещенного породило нашу великую литературу. Во всех же остальных сферах народная жизнь в глазах образованной части общества, активных деятелей новой гуманистической эпохи, все более утрачивала свое бывшее значение, приобретала характер допотопной окраины духовной жизни, родового оставленного гнезда, национального детства, которое не может браться всерьез в более зрелом возрасте.

Сколь бесповоротным оказалось расхождение, свидетельствует уродливая и вместе героическая попытка народников вернуться в потерянное отечество, закончившаяся крахом. Не сознавая своего отщепенства, они поселились в русской жизни как Робинзоны на необитаемом острове, и именно этот отвлеченно-утопический пафос их затей, с головой вылавывавший в них чужаков, был верно разгадан простолюдинами и отвергнут. После «изгнания из рая» народничество эволюционирует в с.-р., у которых былой альтруизм раз и навсегда уступил место стремлению овладеть массами и подчинить их партийной идеологии всеми возможными средствами.

В начале XX века вся образованная часть общества настолько прониклась гуманистическим сознанием, что мало кому из известных политических деятелей той поры можно было бы вложить в уста тютчевское исповедание России. И глубочайшая историческая драма гуманистических идей со всеми ее последствиями для народной жизни заключалась в том, что их носители оказались идейными вождями русского общества, определявшими политическое развитие страны и ввергшими ее в тяжелейший исторический кризис.

Содержание социалистической революции, с точки зрения взятой темы, состояло в последовательном уничтожении народной жизни в самых ее интимных основаниях. Социализм, — будучи, по определению И. Р. Шафаревича, проявлением поврежденности человеческого естества, — враждебен спорому, кипящему, многоликому собору народной жизни. Поэтому уже первые акты революции: расстрел царской семьи, убийства иерархов и пастырей, разорение усадеб, осквернение храмов, переименование городов, — первые ее удары принимала на себя в конце концов одна и главная цель — соборное тело России.

Гражданской войной, гонением Церкви, расправами и высылкой, коллективизацией и пятилетками, культурной революцией, насильственной идеократией были погублены, задушены непосредственные носители и живые свидетели непрерывно длившегося, из рода в род, соборного предания, и вместе с теми мужиками из «Архипелага» в вечную мерзлоту ушел, казалось, последний пласт былой народной жизни.

Современная жизнь несет на себе все признаки культурной скудости и одичания. Повседневно ощущается, в какой степени утрачена возможность полноценного контакта между современниками. Как, например, незнакомые люди могут при встрече назвать друг друга? «Товарищ» звучит или уж очень официально, или иронически, но никогда правдоподобно. «Гражданами» мы также не привыкли себя величать. Остается «ты» или «вы», или по самому примитивному различению: «мужчина», «женщина». Особенно в ходу «девушка». Ею награждают и молодых женщин и престарелых, и эта незавершенность культурного сознания, несовпадение опытной достоверности и языка, свидетельствует о гибельном крае, к которому подошла народная жизнь.

Также не тверды мы в традиции. Мало кто знает свой род дальше третьего колена. И это не только результат ослабленных уз в теперешних семьях, но и следствие сознательной фальсификации и компрометации прошлого России. Иначе и не может быть: ведь история, как нас учили в школе, подлинная история началась только с октября семнадцатого года, а на пути к «предистории», к самим себе, нас плотно обступают и невежество среды, и недоступность для большинства серьезной и правдивой литературы, и все особенности массового, скользящего восприятия, и «классика», приготовленная ревнителями новых муз, погребаящая под собою подлинную культуру, которой жили наши предки. У нас нет прошлого, мы его разглядываем издалека, туристы в собственной стране, — будто и не было никогда в России Богом данной земли.

Мы сироты в этой жизни, но только не у Бога. И вот, дается нам еще иной, мистический опыт: откровения нашей простой человеческой жизни. В рождении наших детей, в смерти близких мы выпадаем из повседневности и начинаем различать тишину запредельного мира. Мы заходим в храм, и поначалу с недоверием, потом с изумлением открываем молитву как эту самую тишину. С нею мы выходим в мир, и прежняя лоскутная и неустойчивая картина его начинает обретать для нас внутренние

очертания, озаряться животворящим светом. Это оживание души замечательно показано в «Русских судьбах» Ф. Корсакова. Жизнь обретает смысл, каждый новый день и каждая новая встреча несут радостную весть, приоткрывают сохраненное иное, подспудно сущее здесь, и непреходящее надмирное.

И об этом же свидетельствует все написанное А. И. Солженицыным, от «Одного дня» до «Архипелага». Он населяет наш мир героями, каких мы знали только по старой литературе, и они оплотняются, становятся нашими спутниками и единомышленниками. Он утверждает во всех своих героях непреходящую реальность духовной жизни в значении первичной и главной для человека. Обретению родины и жизни, русской службы, Солженицын дает наиболее сильное и убедительное выражение. Этим исполняется его дело художника.

Но явленная им художественная реальность есть вместе с тем реальность истории и судьбы нашего народа. Н. А. Струве назвал «Архипелаг ГУЛаг» всенародной книгой, и это верно не только в отношении масштаба исследуемых событий и значимости затронутых тем, но только по множеству предстоящих здесь судеб и прикосновенности книги к личному опыту каждого человека, но еще и потому, что она написана одним человеком, а сотворена всенародно. И это одно из самых глубоких, возвышающих потрясений, которые выносишь с ее страниц.

Надо думать, что современные богоборцы с их инстинктивной реакцией на инородное ощутили при появлении «Архипелага ГУЛага» нутряной холод. Они понимают, но, очевидно, не могут себе в этом до конца признаться, что книга страшна для них далеко не только политическими разоблачениями и неотвратимостью исторического возмездия. Не веря в чудеса, они внутренне просто растеряны перед этим ее таинственно действующим Лицом — этим, казалось бы, навсегда заглушенным мистическим гулом истории, перед соборным единением мертвых и живых.

По созвучию ли, по общей спутанности понятий мы склонны нередко отождествлять гуманность и гуманизм. А между тем эти сходные, казалось бы, слова заключают в себе весьма далекие смыслы и могут относиться подчас к совершенно различным явлениям.

Идеология современного гуманизма, традиционного в отличие от так хорошо известного нам воинствующего, полно представлена в Гуманистическом Манифесте II, который был составлен двумя интеллектуалами из Западной Германии и опубликован, в частности, в сборнике «СССР. Демократические альтернативы. Ахберг 1976».

На первом месте для нас, — говорится в нем, — стоит человек, а не Бог. Авторитарные религии оказывают плохую услугу людям. «Мы призываем переступить порог органических и жестоких идеологий, нравственных, религиозных и прочих... Люди более ценные, чем десять заповедей, чем любые правила и установки». Религиозное сознание допускается юридически, но в действительности ему места не оставлено, и теоретически оно атаковано здесь столь уничтожающе, что этому могли бы позавидовать иные воинствующие атеисты.

Весь мир понимается Манифестом исключительно научно. Научный разум — наиболее эффективное средство, которым располагает человечество. Утверждается необходимость расширить сферу применения научных методов, особенно на области, прежде мало доступные науке — вроде контроля над деторождением. «Контролируемое использование научных методов, преобразование естественные и социальные науки со времен Ренессанса, должно и далее быть применено к решению человеческих проблем».

Сама по себе человеческая личность предстает в Манифесте не более, чем функцией биоорганизма, проявляющего себя в социальном и культурном контексте. Этика автономна и преходяща, она есть производное человеческих нужд и интересов. Так, например, в наше время признается, в частности, свободное проявление сексуальных отклонений и право человека на самоубийство. Однако «неизменными целями гуманизма является счастье человека, творческая реализация его нужд и устремлений, как самостоятельно, так и в радости совместных усилий... Мы призываем направить разум человеческий на построение такого мирового сообщества, в котором всем были бы обеспечены мир, процветание, свобода и счастье».

Не удивительно, что вокруг Манифеста объединилась оппозиционная интеллигенция, эмигрировавшая из страны и впервые получившая возможность свободно изложить свои взгляды. Поражает другое: насколько поднятое знамя по общей направлен-

ности, а в иных местах и текстуально, напоминает Программу КПСС. Что это совпадение не случайно, мы увидим дальше.

С 1973 года, со времени появления «Письма к вождям» и затем сборника «Из-под глыб» гуманистически настроенная оппозиционная интеллигенция выступила против основных положений, выдвинутых в этих сочинениях. Большой самиздатский сборник статей с обсуждением «Письма к вождям», резко полемические выступления журнала «XX век» и сборника «СССР. Демократические альтернативы», сходной направленности публикации сб. «Самосознание», не считая эпизодических выступлений ряда лиц, а также повсеместных запальчивых изустных суждений, — так развернулся общий фронт, сомкнувшийся своим флангом с официальной пропагандой.

При всем многообразии высказанных мнений, общее и наиболее знаменательное в них — стремление противопоставить личностному суждению объективный научный критерий. А. Янов, например, усматривает корни методологической ошибки Солженицына и его предшественников — от Гоголя до Толстого — в том, что «все они описывали сферу политики при помощи моральных критериев» (сб. Альтернативы). Политика же для нашего оппонента есть, прежде всего, система некоторых научно обоснованных взглядов и стремление к осуществлению их в действительности. Поскольку в пределах этой системы индивидууму гарантированы все права, провозглашенные гуманизмом, постольку политика этим индивидуумом, его духовными потребностями больше не интересуется. Таков чисто правовой, формализованный подход, не различающий целостного живого человека, — плод разумного эгоизма, рассудочной филантропии друзей человечества.

Формализованный характер мышления современных русских гуманистов ярко проявляет себя и в понимании ими родной истории. «Не было единой истории единой России, — пишет Г. Андреев. — А если и было что-то, что проходило и проходит через всю историческую жизнь России, то это насилие двух видов власти — правительственной и духовной — над темным, замученным, всевозможными способами обираемым народом и пытающейся пробудить в нем человеческое достоинство интеллигенцией» (сб. Альтернативы).

Не верится, что это написано сто лет спустя после «хождения в народ». И, как в XIX веке, у современных гуманистов по-

стоянно сквозит скрытое сетование на неразвитость политической культуры широких народных масс, на злосчастное наследие России: насквозь пропитавшее ее историю рабство, сбившее и теперешнее простонародье в какую-то неразличимую серую массу. Резонно спросить на это: если уж действительно русские люди так невосприимчивы к передовым идеалам, что столетняя работа интеллигенции так и не принесла достойного плода, то может быть дело не в отсталом народе, а в самих идеалах? И может быть этот народ обладает каким-то неучитываемым свойством? Может быть Россия все-таки переживает единую историю, но со времен раскола в ней стали прихотливо переплетаться два ее плана: прикровенный, мистический и различимый, гуманистический?.. И от того, будут ли они оба поняты равно значащими, быть может многое зависит и в эволюции взглядов гуманистов и в будущем страны?.. Наверное. Однако пока что единственно возможный выход из теперешнего кризиса по-прежнему видят в последовательной демократизации общества и максимальном использовании достижений научно-технической революции. Социализм, по мнению Р. А. Медведева, является «учением, которое в его подлинно научной форме только и может спасти человечество от многих действительно грозящих ему опасностей» («XX век», 1975, 1). Как бы развивая эту концепцию, сб. Альтернативы провозглашает передовой научной формой социализма «новое левое мировоззрение», «третий путь», представленный сторонниками «социализма с человеческим лицом», которые ставят своей целью создание «общества социалистического самоуправления».

Высказывается уверенность, что идеалы социализма являются одновременно общечеловеческими, нравственными идеалами и что последние будут постепенно сами собой насаждаться в обществе, основанном на разумном эгоизме производителей-кооператоров, совсем как когда-то у Чернышевского. «Синтезная модель, — пишет В. Белоцерковский, — рассчитана на то, что человеку будет выгодно быть за всех, чтобы быть и за себя. Будет выгодно нравственное существование, и оно начнет входить в привычку» (сб. Альтернативы).

Нравственность понимается этими гуманистами научно и инструментально: как «новый моральный мир», переводимый с помощью рациональной «социалистической» религии, как в свое время у Р. Оуэна. Традиционной религии самое большее — снисходительно даруется право приватного прозяба-

ния, «мы же думаем, что для развитого человечества лучшая защита — смелое осознание своего положения, своих потребностей и борьба за условия их неискаженного удовлетворения» (В. Белоцерковский). Соответственно с этим русская религиозная мысль безоговорочно определяется как «реакционная утопия, пытавшаяся возвести традиционную отсталость русской политической культуры на степень вершины и венца человеческой мысли» (А. Янов).

Вот и сказано это ключевое слово — «утопия». Но не в разговорном, а в исторически точном его значении, правильно ли слово «утопия» отнесено ко взглядам Соляженицына и его единомышленников? Или, может быть, его следует адресовать авторам, которые не находят «никакой основы для научной полемики» (Р. Медведев) с ними?..

Слово «утопия» имеет два значения: «место, которого нет» и «благословенная страна». В таком именно проникающем двойном смысле оно утвердилось в эпоху Ренессанса. По нашему мнению, утопия является редуцированным антиподом Царства Божия, и утопизм определяет собою все возрожденческое мировоззрение.

Как известно, у пионеров эпохи гуманизма утопия помещалась за пределами видимого мира. Где-то, за дальними морями, лежит неведомая еще благословенная земля, открытие которой — дело будущего, зависящее, однако, от целеустремленной деятельности уже теперь живущих людей.

Картина мира приобретает для этого воззрения горизонтальную направленность и выпрямляется в точке схода. Ренессанс предлагает свою модель мироздания, выдуманную — на место тварной, представимую — на место обличаемой. Поэтому Ренессанс был не открытием мира, а обособлением от его полноты, деятельной проекцией умозрения. Дары человека устремлены здесь в одном направлении, где действие проникает пространство, а воля сливается со временем. Соединение их образовало в отвлеченном плане искусственную среду, где все вещи, независимо от их качества, получали определенные места, продиктованные положением на умозрительных прямых, протянутых человеком в глубину иллюзорного пространства. Возник картинно обозримый законченный мир, созданный человеком и по закону тождества вернувшийся к нему и внушивший ему гордыню всемогущего творца. У утопии со станковой картиной большое сходство. В отличие от фрески на стене храма, недвижимой, как соединение забытых неба и

земли, картина перемещается и может находиться в любом месте. Она имеет все признаки вещи, но вместе иллюзорна и является продуктом ума и фантазии, парящим над действительностью, а иногда противопоставленным ей. Очевидно, именно утопию Ренессанса имел в виду о. Павел Флоренский, когда писал: «Иллюзионистическое, вне-жизненное, пассивное мировоззрение искало во что бы то ни стало отвлеченного единства, и это единство выражало самую суть возрожденческого нигилизма» (Вестник РСХД, 1974, № 111).

На ренессансном утопическом мировоззрении основывались представления французских просветителей XVIII века о человеке как податливом материале для создания идеального гражданина и общества. Если человек изначально «*tabula rasa*», то чтобы изменить его к лучшему, надо изменить среду и так построить разумное общество. Искусство изображения отступает здесь перед более высоким искусством — воспитания, ваяния живой плоти. Не только лозунги французской революции, но и основы демократического гуманизма последующей поры формировались этой идеологией, и внимательное прочтение Гуманистического Манифеста II не оставляет сомнения в том, к каким истокам восходят его программные положения.

Очень существенно, что у французских энциклопедистов утопическая идеология приобретает наукообразный характер. Она впервые не противоречит научным представлениям той поры, экспериментально доказывается в отдельных своих положениях, совпадает с данными чувственного опыта и здравого смысла. Именно в это время утопию перестают называть «утопией», сохраняя это слово в сниженном значении для определения всякого рода мечтательных нереальных замыслов. Сама же утопия с этих пор становится социальным учением, политической программой, манифестом... Этот процесс превращения утопии в науку нашел завершение в марксизме.

Марксизм обладает целым рядом решающих особенностей, которые присущи утопии и утопическому мышлению вообще: «в первую очередь, — читаем мы в ст. «Утопия» Философской Энциклопедии, — убеждением в возможности разрешения всех противоречий общества однократным применением какой-либо универсальной схемы, рассматриваемой как панацея от любого социального зла. Тем самым осуществление Утопии предполагает обычно прекращение дальнейшего общественного прогресса, догматический подход к социальному идеалу, абсолютизацию социаль-

ных отношений и часто мелочную регламентацию жизни. Для Утопии поэтому характерны антиисторизм, намеренный отрыв от реальности, обычно нигилистическое отношение к действительности, стремление конструировать вещи и отношения к предмету по принципу «все должно быть наоборот», склонность к формализму, симметрии, идеалистическое понимание истории, обнаруживающее себя в преувеличении роли воспитания и законодательства... Великие утописты, как отмечал Ленин, «...гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно...». Вот почему некоторые описанные в утопиях вымышленные государства (Атлантида, Утопия, Океания, Икартия и т. п.), как это ни парадоксально, оказали на развитие человечества и современную цивилизацию большее влияние, чем многие реально существовавшие в истории государства». Остается к этому только добавить, что ирреальный характер идеократического сознания, как мы его знаем в нашей стране, обусловлен не в последнюю очередь его утопизмом.

Теперь естественно заключить, что безрелигиозные гуманисты, оппозиционная интеллигенция и марксисты в идейном отношении мало чем отличаются друг от друга. У них одна родословная, но разный возраст, и у интеллигенции в зависимости от гражданства и соответствующего опыта разное отношение к марксистам: у советской — отталкивание вплоть до отсутствия сознания общих истоков и общей политической истории, у западной — столь же сильная устремленность. Недаром Г. Уэллс был так очарован кремлевским мечтателем: у писателя-фантаста и идеолога-политика была одна структура сознания, восходящая к ренессансной утопии.

Все попытки осмыслить историю России и предопределить на этом основании ее будущее, которые предпринимали с начала века политические партии от к.-д. до с.-д., исходили от вневположных России оснований. Все они разворачивались в однобокой плоскости формализованных представлений социально-экономического и правового порядка и не просто игнорировали, но по самым своим истокам не могли вместить сокровенного ядра русской истории, ее соборного мистического начала. Они не различали поэтому и двоения этой истории, из которого складывалось ее своеобразие на протяжении последних двух веков.

Теперь в нашей стране мало кто верит в марксизм-ленинизм как философское и нравственное обоснование жизни человека и общества. И вот возникает соблазн объяснить распад официаль-

ной идеологии преступной практикой отдельных лидеров партии, частными недостатками самой политической доктрины, особенностями русского социализма и т. д. Однако опыт нашего народа, к которому мы приобщаемся и который находит воплощение и выражение в творчестве Солженицына, открывает подлинные причины теперешнего кризиса русской жизни. Навязанная народу гуманистическая утопия не исказила, как видно, его сокровенной души, но не дает ей выхода и правильного развития. И люди, берущие ответственность за судьбы страны и вновь предлагающие ей следовать по пути усовершенствованного гуманизма, должны понимать, куда они нас зовут и учитывать невидимые, но неустрашимые и конструктивные основы народной жизни.

Август 1977

И. Р. ШАФАРЕВИЧ.

ТЕЛЕ-ИНТЕРВЬЮ РАДИОКОМПАНИИ БИ БИ СИ 26. IX. 1977

Перевод с английского

Передавалось по внутренней программе ВВС «Everyman» 2. X. 77

ВОПРОС: Существуют ли в СССР ограничения свободы совести?

ОТВЕТ: Ответить на Ваш вопрос не просто — и вот почему. Я хотел бы сообщить Вам не свои впечатления, а факты, на основании которых Вы могли бы сами сделать выводы. Самый убедительный ответ был бы, например, такой: вот число верующих, а вот число действующих церквей — судите, достаточно ли их. Но эти цифры являются секретом — ни представители властей, ни церковные деятели их не сообщают. Я мог бы рассказать Вам о некоторых конкретных фактах, которые стали мне известны, — но тогда встает вопрос, типичны ли они или представляют исключение?

К счастью, есть информация, которая опубликована и касается самой сути нашей проблемы, — это законы, регулирующие положение религии; о них я и скажу. Начнем с Конституции. Общее положение о свободе совести конкретизировано там в том смысле, что за гражданами признается свобода «отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды». Это противопоставление подчеркивает, что верующим разрешается лишь «отправление культа». Но христианство — не магия, когда вполне достаточно произвести в храме определенные действия. Христианство — это образ жизни, и вера христианина проявляется не только в посещении церкви, но и в его жизни, в частности в том, что он воспитывает детей в своей вере, участвует в благотворительности или проповедует веру. Но Конституция санкционирует лишь **антирелигиозную** пропаганду, которая действительно ведется в грандиозном масштабе. Издается множество книг антирелигиозного содержания, несколько постоянных журналов посвящено исключительно пропаганде атеизма, по всей стране — по городам и деревням — разъезжают лекторы-антирелигиозники, атеизм включен в программы средней и высшей школы.

ВОПРОС: Каково содержание этой пропаганды?

ОТВЕТ: Она пытается доказать, что религиозное мировоззрение противоречит научным фактам или вредно влияет на жизнь,

что Христа никогда не существовало, что Церковь всегда играла самую отрицательную роль в истории, пытается опорочить личность живущих сейчас священников, например, о. Дмитрия Дудко. И на всю эту грандиозную богоборческую деятельность верующие не имеют права даже ответить, ибо это выходило бы уже за рамки «отправления культа». Более того, она ведется на средства населения, большую часть которого составляют верующие, оплачивающие направленную против них пропаганду!

Общие положения Конституции детализируются в законах и инструкциях. Они все собраны в книге, выпущенной издательством «Юридическая литература», на которой я и основываюсь. Вот несколько типичных положений. Церковь или религиозная община не имеет прав юридического лица и не может обладать собственностью: все, чем она пользуется, является собственностью государства. Так что ценные пожертвования верующих не только не принадлежат религиозной общине, но она еще ответственна за сохранение этого государственного имущества, которое после ликвидации общины переходит к государству. Запрещено обучение детей религии (речь идет о частном обучении при церкви или дома). Комментарий к закону считает обучение допустимым лишь при таких условиях: чтобы обучалось не более 3 детей (а как раз в религиозных семьях их бывает и 10) и чтобы обучали только родители своих детей (а значит, например, не бабушка — внука!). Нарушение этого закона карается принудительными работами до одного года. Церковь не имеет права заниматься благотворительностью и организовывать медицинскую помощь. Руководители религиозной группы могут собраться для обсуждения своих дел только с разрешения властей и только представив предварительно повестку собрания. Не легче и положение священника. Например, он не может без специального разрешения властей причастить больного у него дома, в больнице или в тюрьме. Исключение может быть сделано только для тяжело больных или умирающих, если обряд будет происходить в «особо изолированном помещении».

И вся эта сеть законов и инструкций, обеспечивающих государственный контроль над каждым проявлением религиозной жизни, носит название:

«Законодательство об отделении церкви от государства»!

ВОПРОС: Сталкивались ли Вы лично с теми трудностями, которые встречают верующие?

ОТВЕТ: Извините, мне не хотелось бы говорить о себе лично, но я скажу о том, что мне рассказывали мои друзья и знакомые и что я много раз наблюдал сам. Мне кажется, что самая болезненная проблема связана с детьми. Детей необычайно влечет к себе церковь, богослужение, они бывают глубоко потрясены встречей с Богом. Но вот они попадают в школу и, начиная с младших классов, сталкиваются с атеистической пропагандой. Они не только слышат на уроках, но должны и сами рассказывать о легенде о Христе, выдуманной богатыми, чтобы легче эксплуатировать бедных и т. д. и т. д. Обычно это бывает очень мало убедительно, — думаю, и для самих учителей. Но очень немногие дети способны ради своих еще смутных чувств идти на открытый конфликт со взрослыми, учителями. Они чувствуют одно, а говорят другое, у них возникает чувство раздвоенности, нечестности.

Войдите в положение верующих родителей: что им делать? Отказаться от приобщения детей к религии, от того, что сами они считают самым важным в жизни? Взять детей из школы, учить их частным образом? — это противоречит закону об обязательном обучении. Приучать детей ко лжи? Выхода нет — всегда страдают дети, родители и страна, в которой граждане с детства приучаются к двоедушию.

ВОПРОС: Почему государство боится разрешить христианам свободно исповедовать их веру?

ОТВЕТ: Прежде всего, я хочу подчеркнуть, что вопрос верно сформулирован: здесь действительно речь идет о **страхе**. Я приводил пример инструкции, которая запрещает священнику причастить умирающего, если для этого нет «специально изолированного помещения». Как это понять, — почему необходимо изолированное помещение, да еще как-то «специально (как?) изолированное»? Очевидно авторы инструкции **верят** в то, что одно присутствие при том, как совершается причастие, способно глубоко повлиять на людей — так сильно, что вся мощь государственной антирелигиозной пропаганды не способна перевесить этого впечатления.

Мне кажется, власти правы, оценивая религию как величайшую силу. Вот пример. В городе Горьком лет 8 назад верующие начали ходатайствовать об открытии церкви. Они писали, что в городе с населением более 1 миллиона человек фактически нет церкви — три маленькие церкви находятся далеко на окраинах. Под ходатайством они собрали больше 1 500 подписей — и не

добились ничего, кроме угроз и неприятностей по службе. Теперь они начали все сначала, собрали почти 3 000 подписей и сейчас добиваются ответа от властей (пока безрезультатно). Может быть, для вашей страны это небольшие цифры, но для нашей — огромные. Ни под одной петицией, посвященной правам человека, не удавалось собрать больше, чем 1/10 этого числа подписей. И так всегда: когда речь идет о Церкви, поддержку оказывают тысячи и тысячи людей.

ВОПРОС: Почему Церковь пользуется такой поддержкой?

ОТВЕТ: Мне кажется, у нас религия играет не совсем ту же роль, что на Западе. Одни люди устали от материалистического духа жизни, они ищут в религии духовных ценностей. Другие стремятся через православие соприкоснуться с русской национальной традицией, которая так долго подавлялась. Третьи видят в православии основу русской культуры. Религия исполняет в духовной жизни страны много функций, кроме основной — связи человека с Богом. Религия является сейчас самой мощной духовной силой. И здесь возникает действительно трагическая ситуация для всей страны.

Причем, как ни тяжело положение верующих, ТРАГИЧНА эта проблема не столько для них, сколько для всей страны и всего народа. Верующие могут понять гонения как посланное им испытание и найдут силы его перенести. Но весь народ — можно ли его лишать основы его духовной жизни? Трудно представить себе человека, который первую половину жизни вдохновлялся одними принципами, потом сменил их на противоположные и столь же ревностно следовал им. Обычно в таком случае люди становятся разочарованными, духовно разбитыми. Так же и целый народ, и страна. Россия возникла как православная страна и такой была почти 1000 лет. Невозможно себе представить, чтобы она могла остаться духовно-здоровой, потеряв связь с православием. Казалось бы, никакая власть не может желать духовного ослабления народа, хотя бы потому, что за этим неминуемо наступает физическое ослабление. Но сила атеистических верований слишком велика...

ВОПРОС: Расскажите о конкретных случаях преследований людей за их веру.

ОТВЕТ: Члены «Комитета защиты прав верующих», с которыми Вы будете разговаривать после меня, могут рассказать об этом лучше, чем я. Я же хочу сделать только одно общее замечание. В православии — конечно, и в христианстве вообще, но особенно в

православии — тяжелейшим грехом считается гордыня, и одной из высших добродетелей — смирение. Поэтому для православных очень трудно говорить о жертвах, принесенных ими ради веры. Это издавна так. Например, в XVII в., во время раскола, вожди раскольников упоминали о страшных пытках и преследованиях, которым они подвергались — обычно с иронией, как о чем-то не достойном серьезного отношения, — чтобы не проникнуться гордостью за свое мужество. Ввиду этой психологической особенности сведения о тех испытаниях, которым подвергается православие, всегда были и вероятно будут очень фрагментарными.

Вот несколько примеров. У меня есть один документ, составленный группой православных. Это список мучеников православной Церкви, о которых составители смогли собрать сведения. Он очень лаконичен: имя, духовный сан, дата, место и вид мученической смерти. Конечно, я не имел возможности проверить эти сведения, но я знаю, как добросовестны бывают в таком случае верующие, поэтому я верю составителям. Документ этот составлен не в пылу борьбы, не под влиянием мстительности или гнева, а для совершенно конкретной цели: поминовения этих мучеников. Типичные записи такие:

Епископ Ам- вросий Гудко	1919 г.	г. Свяжск	Умершвлен, будучи привязан к хвосту лошади.
Игумен Евге- ний и с ним 5 иноков	Третий день по Пасхе 1918 г.	Александро- Свирский мо- настырь Оло- нецкой губ., Лодейно- польского уезда	Вырыли себе яму, во время расстрела пели «Христос воскрес».
Свящ. Леонид Серебрянников	На Рожде- ство 1919 года	с. Лермонтов- ка, станция Розенталов- ка, ок. Хаба- ровска	Устроив елку для детей, вернулся домой и схвачен. На реке раздет и брошен в про- рубь со словами: «Ты крестил, и мы тебя будем крестить».

Один этот список охватывает более 8 000 человек. И вот я думаю — о скольких из них стало известно на Западе и вообще во «внешнем мире»? Буквально о нескольких, о единицах.

Вот пример ближе к нам по времени. Когда Хрущев начал новое гонение на Церковь и за 1-2 года было закрыто более половины всех православных храмов, против этого поднял голос митрополит Николай — в то время второе лицо в церковной иерархии после Патриарха. Немедленно он лишился своего положения, контакты с ним стали для приезжающих иностранных церковных деятелей затруднительны, а вскоре и вовсе невозможны. Скоро он скончался. В то же гонение архиепископ Андрей был приговорен к 8 годам тюрьмы. Много ли внимания привлекла их судьба?

Вот, наконец, пример и вполне современный. Более 10 лет назад епископ Гермоген занял твердую позицию, не допуская вмешательства властей в церковные дела. Он лишился своей епархии и был направлен в Жировицкий монастырь. Это было предписание не советских, а церковных властей, и удерживает его в монастыре не физическое принуждение, а церковная дисциплина. Но он находится более 10 лет в условиях довольно строгой изоляции, — и я не слыхал, чтобы на Западе об этом были запросы, печатались статьи в газетах или создавались комитеты.

Поймите меня, пожалуйста, правильно. Я вовсе не хочу сказать, что все объясняется равнодушным общественным мнением Запада к судьбе православной Церкви. Сейчас я хочу как раз подчеркнуть другую причину: вы здесь сталкиваетесь с очень необычной психологией, совершенно отличной, например, от более понятной вам, вероятно, диссидентской психологии. Верующий, пострадавший за свою веру, просто не может рассказывать об этом на пресс-конференции. Но я хочу вас предупредить, что благодаря этому то, что вы узнаете, всегда будет лишь маленькой частью картины, которую всю целиком вы должны попытаться представить себе сами.

ВОПРОС: Мы видели церкви — и православные и баптистские — переполненные народом, торжественное богослужение, никем не прерываемое. Как это согласуется с тем, что Вы нам рассказывали?

ОТВЕТ: Мне кажется, не только согласуется, но одно с необходимостью вытекает из другого: чем больше верующих и чем меньше церквей, тем больше народа будет в каждой церкви. Вы были только в Москве, — а в провинции теснота в церквях еще

больше. На праздники же вокруг церквей собираются огромные толпы верующих, для которых внутри не оказалось места.

Богослужение, как правило, не нарушается. Исключения бывают, Вы вероятно и недавно о них слышали, но это действительно исключения. Этому соответствует весь дух законодательства о религии и всей политики властей: стремление превратить религию в «отправление культа», ограничить ее действие стенами храма. Посетитель церкви, как правило, не столкнется ни с каким видом преследований, если вне храма его вера ни в чем не будет проявляться: если он будет посещать атеистические лекции и даст своим детям атеистическое воспитание; если он не будет возражать, когда уволят священника, на службы которого собиралось очень много народа; если он не будет возражать, когда решат закрыть церковь, в которую он привык ходить, и если он не будет добиваться открытия новой вместо закрытой — и т. д. и т. д. Такой тип верующего согласуется с духом и буквой законодательства о религии.

Искусство и жизнь

Б. МИХАЙЛОВ

ИСКУССТВО АГИТПРОПА (истоки, теория, назначение)

Давняя и многоопытная критика советского искусства страдает одним существенным недостатком: она, как правило, заранее отказывает своему предмету в тех качествах, которые и составляют его главную силу. Обыкновенно утверждают, что советское искусство находится вне эволюции стиля мирового искусства. Например, в статье «Язык искусства при тоталитаризме» И. Голомшток так и пишет: «Всякий тоталитарный переворот на первых порах рядится в революционные одежды, однако искусство, им порожаемое, рано или поздно всегда оказывается плодом реанимации художественных форм уже изжившей себя или наиболее консервативной традиции» («Континент», № 7, с. 333). При этом автор не отрицает определенной роли «революционных течений в формировании художественной идеологии тоталитаризма». Более того, он признает, что художественный авангард, ставший после революции советским (футуризм, конструктивизм, производничество), выработал ту самую художественную идеологию, которая потом «сокрушила своих создателей». И все-таки отказывается видеть в них звенья единой цепи, принципиально разводит такие группировки, как ОСТ и Октябрь («прямые потомки авангардистов») и АХРП («вторжение тоталитаризма в область культуры»). Бесспорно, Томский и Кандинский обретаются в несовместимых эстетических измерениях, но вот что в разных исторических эпохах, как утверждает И. Голомшток, — это уже сомнительно. И признание только «идеологического вклада» авангардизма в политическую структуру тоталитаризма не раскрывает, а наоборот ступшевывает всю проблему. Конечно, пафос дионисийства и вольного художнического поиска имел прямое отношение к становлению идеологии «сильной личности», творил и мифологизировал новый психологический тип, который во всех сферах жизни проявил себя с точки зрения принципа «все дозволено». Но не только этим художественный авангард вложился

в новую эпоху. Хотели того его вожди или нет, их искусство всем своим составом готовило язык и само искусство тоталитаризма. И этого никак не отменяет ни драматическая судьба протагонистов, ни юреол духовности и свободы — обманчивой, как показал исторический опыт.

Беремся утверждать, что советское искусство возникло на гребне развития мирового, воспользовалось самыми высокими достижениями художественного авангарда, но со своих, специфических позиций. Ко всему изо-материалу Агитпроп с самого начала подходил с весьма современными представлениями о его технологическом (производственно-функциональном) единстве и культурно-социологических возможностях. Так, в термин «изо-продукция», которым широко оперировала партийная печать в 20-е годы, вмещалось всё — от художественных промыслов до плаката и картины, а «социалистический реализм» последующих десятилетий распространялся на все виды художественной деятельности вплоть до материального производства (одежды, предметов быта и пр.). И далеко не всегда дело было в теоретическом невежестве и засилии идеологии: в Агитпропе как раз догадливо подхватили результаты машинной переделки и нивелировки старой культуры и использовали их к своей выгоде.

Наша задача теперь показать: 1) истоки искусства Агитпропа и тем самым его природу, 2) его идеократическое предназначение.

♦♦

По разным и неустранимым причинам в европейском искусстве конца прошлого века (и у Сезанна величественнее и глубже всего) проявила себя несовместимость однажды выработанных форм индивидуального художественного творчества и всего уклада жизни, в котором возобладали машинное производство и урбанистический коллективизм. Искусство этого времени многоопытно и вместе растерянно, полно тревожного сознания исчерпанности творческих потенций, отмечено печатью культурного одряхления. Оно существует преимущественно в силу культурной инерции и рефлексии. Этим определялись попытки академической реставрации прошлого (напр., у назарейцев) и искусственной стабилизации тем самым всего традиционного статуса «творчества». Это же устремляло искусство к пределу его возможностей (импрессионизм, пуантелизм) и за эти пределы (кубизм). С какого-то момента искусство начинает существовать лишь за счет крайнего

напряжения своих возможностей, своего собственного «видения». Наконец это художественное видение становится единственным, что способен различать художник. «Художнику, — говаривал Пикассо, — нужно выкалывать глаза, как это делают со щеглом, чтобы он лучше пел». Кубисты восприняли у Сезанна не рецепты истолкования видимого мира в трех устойчивых геометрических формах, но аскетический и отшельнический дух его искусства и сделали крайние выводы из европейской творческой драмы. Дело было не только в знаменитом «отвращении к жизни», которое программно декларировали кубисты и в разных формах весь художественный авангард, выяснилась одновременно трагическая невозможность для искусства и далее жить искусством. Тем самым определилась одна из основных тем художественной культуры XX века, далеко еще не изжитая и по сей день, и были предопределены поиски выхода из кризиса ренессансного мировоззрения во внешнеположительном искусстве сфере: в стремлении жизнь сделать искусством, довести до конца ренессансный миф о человеке, осуществить ренессансную утопию. Ближайшим образом это выразилось в живописи кубистов, в демонстративном отращении ее к старому искусству, к самой себе, в стремлении показать, что нет в нем и не было никогда никаких «высоких материй», что форму можно потрошить, выворачивать наизнанку, делать из станковой картины все что угодно, надо только уметь это делать.

Тогда же в этот процесс оказалась вовлечена и Россия. В «Бубновом валете» и «Союзе молодежи» пародируют прежде всего искусство в его старых формах, самый процесс создания художественного произведения. Живопись не хочет быть искусством: на полотне появляются бумажные этикетки, тряпичные лоскуты, фольга и пр. Выразительные возможности традиционных материалов доводятся до пределов, еще шаг — и искусство превращается в экспериментальную работу над материалом. Этим путем прошли все крупнейшие европейские и русские знаменитости XX века — от Татлина до Корбюзье. После авангардистского горнила можно было делать плакаты, монтировать фото, конструировать мебель, книгу, проектировать дом как «машину для жилья», целые летающие поселения, — фактически всю жизнь человека в ее производственных и социальных функциях можно было учесть в одном тотальном проекте, и ни один дизайнер никогда еще не отказался от самого полного осуществления всех открывшихся в этом новом виде деятельности возможностей.

Во времена «Мира искусства» любой художник в глазах общества и в своем собственном сознании представал отмеченным печатью избранности служителем более высокого и совершенного мира. Футуристы подвергли площадному осмеянию именно эти его «Санта Конверсационе».

Нечто сходное делали в это же время в теории и критике искусства марксисты новейшей формации. В статье «Партийная организация и партийная литература» Ленин первым в социал-демократии с цинизмом опытного маршала показал художнику его положение на рынке и оставил за ним единственную возможность «свободного творчества»: откровенно отдаться делу политической партии. Показательно, с какой безапелляционностью снимает он творческий аспект художественной деятельности. Преодоление культурного покрова ведется в его статье с тем же натиском и пренебрежением к «человеческим ценностям», с каким в то же самое время парижские «левые» третировали все «слишком человеческое» и полосовали на ломти боготворимую некогда «Натуру».

Учредители «Мира искусства», которым открывается эпоха модерна, менее всего помышляли о каких-либо новациях. Напротив, их взгляды были принципиально обращены к прошлому, к искусству старых мастеров, которое они ощущали не менее остро, чем свою современность. Они жили еще исключительно искусством, непринужденно обретались в самых далеких и разнообразных стилях и эпохах, свободно черпая из каждого источника избранные мотивы для своего венка. Они были тонкими интерпретаторами былой культуры, потому их собственные создания отмечены печатью искушенности и культурного александризма. Место вдохновения заступает здесь порою бремя знания, а знание влечет за собою скепсис и иронию. Отсюда это постоянное ощущение игры в их искусстве по тем или иным правилам. Они уже знают, как делается искусство, но целомудренно не открывают этого.

Никогда прежде русская художественная школа не блистала таким отточенным и разнообразным мастерством, как в этот недолгий период. Никогда прежде материал не был так податлив, а художник виртуозен в обращении с ним. Отличие модерна как стиля от прежних, классических стилевых эпох в том, как кажется, и состояло, что «югендштил» был порождением не спонтанного культурного творчества, а продуктом авторитарного художественного сознания и искуснейшего художественного действия,

Покоряясь ему, все стало приобретать единое стилевое выражение: архитектура, предметы быта, театральная сцена, станковые, некогда обособленные от среды искусства — всё находит теперь друг в друге стилевое и пространственно-пластическое продолжение. В модерне возникает универсальная форма, которая ступеневывает видовые и жанровые различия прежде достаточно четко обособленных искусств. Модерн, как это видно теперь, оказался прологом проектной деятельности, дизайна, разыгранным еще в старых условиях, на ограниченном материале, но по новым правилам. Несмотря на то, что в 1910 году выступившие под скандальным знаменем «Аполлона чернявого» русские кубисты быстро оттесняют мэтров модерна на второй план, последнему в силу его внутренней компромиссности была суждена долгая жизнь. Так, созданный в модерне каталог форм с развернутым технологическим комментарием был унифицирован и приспособлен к социальным условиям 30-х годов.

С точки зрения формообразования мастера модерна не пошли дальше изобразительно-декоративной стилизации новых или апробированных уже конструкций и материалов. В отличие от них «пионеры дизайна» (Кандинский, Татлин, Малевич) перенесли артистический экспериментализм модерна непосредственно в сферу материального производства и обратились к «деланию вещей». Их фундаментальный теоретический и технологический опыт был редуцирован в педагогических целях и широко использован во ВХУТЕМАС-е, художественной школе с ярко выраженным технологическим уклоном, которая сформировала ведущих мастеров во всех видах изобразительного и прикладного искусства и архитектуры и на протяжении десятилетий с переменным успехом определяла лицо советского искусства, а в настоящее время, приумноженная опытом мирового дизайна, господствует безраздельно.

С учетом всего выше сказанного можно утверждать, что в начале нашего века в искусстве произошла **идейная и технологическая революция**, в художественную жизнь пришел художник нового типа, которому Агитпроп предназначал роль «колесика и винтика» в своей машине.

В марте 1918 года автор статьи о «партийной литературе» предложил Луначарскому «двинуть вперед искусство, как агитационное средство». Словно предвосхищая это предложение, недавние приверженцы «Аполлона» спешили доверить художествен-

ный переворот, начатый кубистами. «Человек, — писал в 1916 году Н. Пунин, — «животное техническое», и в нашу эру больше, чем когда-либо, условия и характер творчества и власти определяются запасом и организацией технических средств... На смену мертвенной красоте пассаизма возникает новая, современная «красота скорости»... Крайняя специализация труда, строгая организованность всякой работы и непрерывное возрастание роли машины и связи человека с машиной — будут способствовать все большему механизированию жизни индивидов и общества и постепенному выздоровлению от тяжелых наследственных болезней: от избытка рефлексии... (Н. Пунин, Е. Полетаев. Против цивилизации, Пб. 1918, с. 40). Луначарский, сочувственно представлявший авторов, писал в предисловии: «Именно то, что составляет самую подлинную сущность новейшего рабочего движения, вскормленного машинной индустрией, массовым производством и развитием точных знаний — именно это сумели оценить, сумели полюбить авторы настоящей книги... Они исходят из признания за дальнейшую ступень человеческого прогресса — целостного, научного, сурового трудового Государства» (там же, с. IV).

Не удивительно, что в семнадцатом году весь авангард разом оказался на подмостках. Казалось, час их пробил. Не они ли развеяли былые предрассудки, разъяли красоту, овладели тайной формы, секретом мастерства, не им ли теперь творить невиданное искусство и новую жизнь?! Они могут делать решительно всё: кроить прозодежду, в которой человек поразительно напоминает жителей неизведанного пока еще «Архипелага», и проектировать Башню Интернационала (В. Татлин), писать картины, гравировать денежные знаки, оформлять спектакли и массовые шествия (Ю. Анненков), погружаться в беспредметные композиции и лепить скульптурные портреты, писать лубочные панно и героического наркома по последней парижской моде (Н. Альтман), проектировать крематорий и Дворец рабочих в духе флорентийских палаццо (И. Фомин, А. Белогруд), расписывать агитпоезда (С. Герасимов), фарфор (С. Чехонин) и оформлять мистерии (М. Добужинский). В дело идет всякий материал: дерево, металл, бумага, ткань, краска и весь технологический опыт авангарда: опыт манипуляций цветовыми массами, фактурой, пространственными соотношениями. Искусство не отображает, оно участвует в происходящем. Вчерашний художник становится политиком, который изыскивает в своем арсенале средства наиболее эффективного воздействия на сознание и волю тысячных масс.

Уже в 20-е годы правящая партия ясно обозначила свои взгляды на классовую природу искусства и его функции в период пролетарской диктатуры. Однако для полного овладения положением не было еще ни достаточных средств, ни опытных кадров, поэтому объявили «художественный нэп»: «Партия должна высказаться за свободное соревнование различных группировок и течений в данной области» (О политике партии в области художественной литературы, в сб. О партийной и советской печати, М. 1954, с. 343д.). Не без кокетства признавалось что у пролетариата еще нет «определенных ответов на все вопросы относительно художественной формы», но тем не менее предлагалось решительно «порвать с предрассудками барства в литературе (т. е. со всеми старыми творческими воззрениями и методами — Б.М.) и, используя все **технические достижения** старого мастерства, выработать соответствующую форму, понятную миллионам».

Эта директива знаменательна в двух отношениях: в том, что касается привлекательных преимуществ «технических достижений», которыми обязательно надо воспользоваться, и в стремлении к «понятности миллионам». Это — две образующие советского Агитпропа, не столько дополняющие, сколько противоречащие друг другу, причем первая, как правило, скрыта, вторая — обзрима, что и создает видимость кустарности и примитивности получаемого продукта. И долгое время не могло быть иначе. Уже первые опыты Агитпропа обнаружили очевидное противоречие между высоким профессиональным уровнем художников нового типа, возможностями художественной индустрии и традиционным художественным сознанием масс, которое не вполне еще созрело до «картины», во всяком случае хотела своей. На протяжении всех двадцатых годов самые передовые и блестящие умы выдвигали социально-художественные идеи, основанные на последних достижениях авангарда. Например, группа «Октябрь», в которую входили А. и В. Веснины, М. Гинзбург, А. Дейнека, Д. Моор, Д. Ривера, Э. Шуб, С. Эйзенштейн и др. — законодатели новой архитектуры, фрески, графики, кино: всего визуального ряда Агитпропа, — в Декларации 1928 года провозгласили своей задачей «обслуживать пролетариат... в области идеологической пропаганды (через картины, фрески, полиграфию, скульптуру, фото, кино и т. д.), в области производства и непосредственной организации коллективного быта (через архитектуру, индустриальные искусства, оформление массовых празднеств и т. д.)... Основная задача пролетарского художника — в создании **на новой технической ос-**

нове новых типов и **нового стиля** пространственных искусств». И совершенно оправданно, хотя и вразрез с основной своей предпосылкой, пишет И. Голомшток: «В позитивной же ее части (идеологии советского художественного авангарда — Б.М.) были сформулированы главные принципы, которые в дальнейшем легли в основу так называемой марксистско-ленинской эстетики» (ук. соч., с. 345). Более того, они воплотились во всей практике Агитпропа. Достаточно вспомнить в этой связи журнал «СССР на стройке» (Лисицкий) или выставочные павильоны в Париже (К. Мельников, 1925, Б. Иофан, 1937), которые пользовались сенсационным успехом. Это тоже всё «язык тоталитарного искусства».

В конце 20-х годов у государства не было средств осуществить это передовое и привлекательное для него предложение и самое главное — никакой уверенности, что урбанизированная пропаганда не провалится в провинции, деревне и окраинных азиатских республиках. Поэтому Луначарский вместе с утверждением, что «пролетариату нужна **картина**,... понимаемая как **социальный акт**», нацеливал на приемлемое решение указанного противоречия: «Если бы мы **путем комбинаций** того, что мы имеем в нашем недавнем прошлом, через общественный реализм передвижников, через яркость красок, любовь к материи, реальность, которую иностранцы отмечают как нашу особенность, пришли к картине, представляющей из себя нечто целостное, кристаллизированное, где основная идея, основное чувство, основная мысль, доминируют надо всем, — мы могли бы всех зажечь и убедить» (в кн.: Н. Шекотов, Искусство СССР. Новая Россия в искусстве. АХРР, М. 1926, с. 49, 41).

Здесь была задана программа на все тридцатые годы. С упразднением в 1932 году группировок «сняли» и противоречие: за основу художественного производства и потребления взяли передовую технологию авангарда, а в форме поставили предел на «реалистической картине». Создалась видимость возвращения к старому искусству (с его творческой установкой, видением, методом, школой). Стали говорить о непосредственном продолжении традиции великих реалистов прошлого, что и утвердилось как единственно возможная интерпретация произведенной «культурной революции».

На самом деле механизм культуры к этому времени был отлажен так, что надо было только завладеть рычагами, чтобы воспользоваться им в совершенно прагматических целях и делать все, что угодно: шлюзы на канале Москва-Волга в стиле

ренессанс, особую показательную зону достижений сельского хозяйства в «стиле» госклассицизма на национальных основах, черты метрополитена и многие иные свидетельства гибкости, ответственности и проникающей способности «языка искусства при тоталитаризме». Прежняя приверженность определенному жанру и виду стала в тридцатые годы расцениваться как узость. Художник культивирует мастерство как таковое, чтобы, подобно многоборцу, быть равно сильным в любой программе: в станковизме, «монументальном» панно, мозаике, оформлении книги, интерьера и пр. Как раз в эти годы обратились к опыту модерна, стали использовать его приемы создания стильной среды в определенной «тональности», с мобилизацией разнообразных средств (что стало называться «синтезом искусств»). Неоклассицизм И. Фомина обернулся «красной дорикой» (дом Динамо на Лубянке), выпренная стилизация египетской пластики Меркурова — статуями вождей на канале и т. д. Так называемая «советская классика» 30-х гг. есть художественный опыт предавангардной культуры, которому придана идеологическая нагрузка и действенность плакатных форм. Это второе издание «югендштиля» в условиях тоталитарного режима.

Искусство авангарда по своему содержанию, развитию и результатам есть технологическая революция в сфере изящных искусств, завершение промышленной революции в ручном производстве, начавшейся в конце XVIII века.

Уже в 20-е годы нельзя, принципиально неверно было бы говорить об «изобразительном искусстве» только. Как такового, его уже нет. Оно интегрировалось в новое образование: визуальную среду, единую по своей системности, формам, адресу, бытованию и т. д. Она включает в себя кино, позднее телевидение, газеты, журналы, рекламу, средства наглядной агитации, ширпотреб (наклейки, обертки и пр.), книжную графику (и в целом искусство книги), так наз. «прикладное искусство», архитектуру в ее функциональной и иконографической значимости и, наконец, «станковое» изобразительное искусство, которое занимает в этом непрерывном ряду далеко не всегда центральное место, как в глазах потребителя, так и по существу. Рамочному искусству, прежде всего, отводится репрезентативная функция. Оно — знак стабильности культуры, ее «классичности», служащей историческим оправданием режима. Во-вторых, с олимпийской своей высоты оно посылается нам закамуфлированной директивой: как понимать нашу действительность, какова наша жизнь. В-третьих, оно

выполняет функцию формотворческой лаборатории, изготовителя емких знаковых стереотипов и действенных стилевых приемов для массового тиражирования, это его производственная роль. И в любом случае: от первых ахрровских картинок до исторических монстров с судьбой ренессансного искусства их непосредственно связывает именно то, что они находятся уже за его пределами, по ту сторону красивого и безобразного. Эти станковые произведения отлажены и функционируют как невиданные прежде машины — для обработки человеческого сознания и достижения определенных политических целей.

Да не сложится у читателя впечатление, что в конкретной художественной жизни, у каждого большого и малого настоящего художника, вся указанная выше проблематика решалась с определенностью, зафиксированной по отношению к общей тенденции развития. Та же станковая форма, живописная культура старого типа долгое время продолжала оставаться и остается еще одновременно и убежищем от наступающей машинной цивилизации. Так, в последние годы целое поколение художников в нашей стране с поразительной силой продемонстрировало, что кризис ренессансного художественного мировоззрения еще не изжит, что он по сей день продолжает выражать себя в ярких и значительных формах, порожденный не только общемировой ситуацией, но больше всего никогда не прерывавшимся давлением Агитпропа. Однако опыт «нонконформистов» еще раз показал, что ренессансное искусство средствами ему известными не несет выхода. Выход за его пределы, но совсем в ином смысле, чем говорилось прежде.

В чем он, и возможно ли такое? Об этом утвердительно говорит опыт прошлого. Икона — тоже не искусство, но совсем в другом смысле: не разрушительном, а преобразующем. С предощущением такого выхода была написана в 1914 году С. Н. Булгаковым статья «Труп красоты» (О картинах Пикассо). Сбывается это предчувствие на наших глазах, но только не в живописи, а в литературе.



Ни одна советская энциклопедия не содержит упоминаний о Иеремии Иоффе, а между тем этот ортодоксальный марксист выработал методологию изучения авангардистской художественной культуры с большевистских позиций и создал общую теорию

искусства Агитпропа. Идеальный мир Иоффе, профессионального мыслителя-марксиста, фанатически убежденного в превосходстве мира идей над миром людей и в исторической неизбежности для последнего стать материалом блистательного всеразрешающего эксперимента первого, в законченном виде предстает уже в первой его работе «Кризис современной культуры», изд. Ленинградского университета им. Зинovieва, Л. 1925. Затем его взгляды излагаются с большей систематичностью: «Культура и стиль», Л. 1927. Теория большевистского искусства энциклопедически изложена Иоффе в: «Новый стиль», Госиздат Изоискусство, М.—Л. 1932. Дальнейшее изложение по этой книге с указанием страниц.

То, что в современной официальной теории искусства фигурирует под термином «соцреализм», обильно орошенном прекраснотушием его основоположника и ухоженным впоследствии всеми вдумчивыми «терапевтами», у Иоффе предстает безо всякой личности. Не случайно его труды никогда не пропагандировались: по существу совершенно большевистские, они — в предложенной автором форме — оказались непригодными в атмосфере тотальной идеологизации сознания. С конца 20-х годов миссия партийных интеллектуалов-идеологов стала сменяться повинностью «орудийной прислуги», функция которой заключалась в том, чтобы ставить «научное» тавро на очередном пропагандистском тексте. Иоффе — политик-технолог. Вместо идеологической завесы он, развивая основные положения статьи о «партийной литературе», дает **теорию как практическое руководство**, излагает цели и характер художественного производства в условиях партийной диктатуры.

«Разгорающийся и угасающий свет дня зажигает и заволакивает предметы, дает им световую дневную жизнь, но только общественная жизнь, борьба классов дает вещам и образам их исторический смысл, определяет их путь и место в процессе, — писал Иоффе. — **Историко-материалистическое освещение** явлений, показ жизни вещей в связях конкретного исторического момента, в социальной борьбе и движении задача нового искусства» (70, подчеркнуто всюду мною — Б.М.).

Здесь сказано все необходимое для понимания коренной перемены в **освещении** и последствий, которые она влечет за собой для изобразительных искусств. Прежде мир воспринимался как однородное нейтральное пространство с расположенными в нем самоценными (свободными) телами. Теперь мир предстает как «культурная экономика»: «в системе культуры мы имеем социаль-

ное движение и **социальное пространство**» (46). Искусство же становится «социальным движением»: «организующей силой, одним из орудий пролетарской революции» (66). Для технологически ориентированного восприятия художественное произведение уже у беспредметников предстало как «сплошное машинное пространство» (39). Конструктивизм вполне удовлетворял потребностям Агитпропа, потому что был «насквозь функционален». Он «отбросил объективизм, механическое понимание пространства как однородной среды, в которой стоят самостийные вещи. Мир стал активно действующей системой, где **вещи-функции** независимо от оптической перспективы выступают энергично вперед и отходят назад в исключительной зависимости от своей интенсивности движения и роли в системе» (40).

Теперь художник не всматривается в натуру. Как оператор, он, прежде всего, справляется с техническим (социальным, заданием: как будет функционировать его «конструкция» в заданном режиме. «Знание технических производственных форм, — писал Иоффе, — знание человеческого тела, его трудовых и выразительных движений, умение анализировать и комбинировать формы по их диалектической социальной связи, в согласии со средствами языка цвето-форм, является основой новой живописи» (156) (ср., напр., Дейнека). Перед мысленным взором художника Агитпропа предстает не чувственно воспринимаемый поднебесный мир, ему вменяется партийно осмысленная «видимость», сообразуясь с которой он должен **смонтировать** изо-организм, используя весь технологический опыт и все культурное богатство, «которое выработало человечество».

Возникает «художественное произведение» с новой структурой. Его нельзя уже определить традиционными понятиями: картина, статуя, пейзаж, портрет. Оно функционально по назначению (происхождению), актуально по теме, броско по форме и утилитарно в своем бытовании. Оно обращено не к человеку, а ко множеству людей и от начала до конца пропитывается «низовыми» формами. Получается **гибрид**: плакат-картина, портрет-карикатура (напр., нестеровские портреты 30-х годов; карикатурность здесь следует понимать как перегруженность образа, форсирование и заострение некоторых характерных черт модели). Получается пейзаж-реклама, жанр-лубок, натюрморт-вывеска (в конце 30-х годов такие вывески во множестве украсили павильоны ВСХВ).

С точки зрения формообразования изо-продукция Агитпропа распадается на два несоединимых в пределах одного произведения

слоя: живописную систему и идеологизированное изображение. Так, в «Бегстве Керенского» Г. Шегаля явно различимы два разнородных начала: сезаннизм живописи и карикатурность изображения, в «Колхозном празднике» С. Герасимова — импрессионистическая система живописи и лубочный характер изображенных персонажей, у Б. Иогансона «На старом уральском заводе» — живописная маэстрия холста и газетная публицистичность сюжета и образов (о соотношении «картины» и «изображения» как раз в связи с появлением искусства нового типа см.: Б. Виппер, Искусство без качества. «Среди коллекционеров», 1923, № 1).

Неопределенность видовых и жанровых границ, прикрытая официальной концепцией «синтеза» и «большого стиля» с постоянным призыванием величественных теней античности и Ренессанса, на самом деле была следствием эксплуатации культурного опыта прошлых веков на принципиально новом технологическом уровне и в определенных идеологических интересах. «Новый стиль», — писал Иоффе, — преодолевая упорное идейное сопротивление, наступает с побеждающей силой. Он перерабатывает речевые средства, язык всех искусств, разрушает обособленное бытие, профессиональную замкнутость в своей специфике, разрывает границы жанров и стремится к монументальному синтетическому искусству. Различные искусства различными путями, неуклонно движутся к слиянию в единый умноженный и обогащенный язык социалистического человечества (8)... Искусство стремится пользоваться всеми достижениями техники для усиления и расширения своего действия, энергическими световыми и звуковыми средствами, упрощающими технику искусства и дающими гибкие средства самостоятельному творчеству». Кино, как «самое важное из искусств», было оценено еще в то время. В телевидении Агитпроп получил еще более проникающее средство. Конечно, советские программы много кустарнее и провинциальнее европейских, но существа дела это не меняет: несущая и здесь и там одна. Совершенно так же в изобразительных искусствах, которые в меру своих возможностей поставляли Агитпропу то «хлесткие кнуты» и знамена, то ренессансную бутафорию как иллюзию исторической преемственности от прежней культуры. А возможности эти сильно приумножились именно благодаря тому, что, как пишет И. Голомшток, «основатели современного искусства не отрицали традиций, а стремились вывести их за рамки национальной ограниченности и расширить до возможно более широких пределов общечеловеческой культуры» (ук. соч., с. 370).

Теория новых форм воздействия Агитпропа представлена в книге психолога М. Маркова «Искусство как процесс», М. 1970. В своих основных положениях автор исходит из функционально-идеократического понимания искусства, которое сложилось в 20-е годы в многообразной практике всего «левого фронта» и художественной политике Агитпропа и которое нашло фундаментальное обобщение и глубинное развитие в теоретических трудах С. Эйзенштейна, предвосхищающих основные тезисы кибернетики, теории информации и управления (см.: В. В. Иванов, Очерки по истории семиотики в СССР, М. 1976). Работа М. Маркова имеет своей ближайшей целью показать, как можно определенными изо-средствами направленно воздействовать на психику и управлять ею.

Человеческое сознание в нашей стране вообще искажено и принижено постоянными манипуляциями с ним. За долгие годы непрерывного насилия у людей подорвана вера в ценность человеческой жизни и души. Наше общество пребывает в состоянии нравственного шока, духовные запросы притуплены и подменены всеядным потребительством, легкие пути которому услужливо прокладывает технический прогресс. И если теперь в ежедневных телепрограммах миллионы людей отравляются сладким дурманом развлечения, в который искусно заплетена идеологическая трескотня, не забудем, какой социально-технологический опыт манипуляции общественным сознанием здесь используется.



Предпосылкой марксизма, как системы взглядов, и сердцевинной его, как идеологии, является радикальная критика сознания. «Философы до сих пор лишь объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы его переделать» — это значит прежде всего переделать все прежние объяснения, ревизовать человеческое сознание в его основании.

Сознание в марксизме — лишь осознанное бытие, но не бытийствующее сознание, они изначально не равноприродны. Когда марксисты утверждают, что сознание не есть материя, то это не означает признания за «сознанием» онтологического своеобразия. Сознание, по диамату, есть высшая форма материи, возникающая на определенном этапе ее развития. И лишь на поздней стадии своего существования сознание обретает адекватную позицию в отношении материи, — обретает в марксизме, по утверждению его корифеев. Марксизм есть сознание вполне, всё осталь-

ное — детские, непроясненные или искаженные его стадии и формы. По словам Энгельса, «идеология есть процесс, который, правда, производится так наз. мыслителем сознательно, но с ложным сознанием. Настоящие движущие силы, которые приводят его в движение, остаются ему неизвестными». Обывательской, ненаучной «видимости», порожденной человеческим сознанием, противопоставляется теоретическая «сущность» марксизма.

Относительная свобода «сознания» признается марксизмом исключительно в функциональном плане. Известно, например, что «идеи, овладевшие массами», сами становятся «материальной движущей силой» (Маркс), что в литературном деле «безусловно необходимо обеспечение большего... простора мыслям и фантазии» (Ленин) и т. д. За этой мнимой широтою скрывается главное: сознание понимается марксизмом не только на «втором» месте, но **инструментально, технологически**. Его «свобода» есть свобода функционального проявления в пределах некоего оперативного задания. В качестве «ложного» сознание являет собой материал переделки, в качестве «сущностного» — методологию этой переделки. Идеология, по определению Энгельса, и есть «оперирование, работа над мыслями, как над независимыми, самостоятельно развивающимися, подчиненными только своим собственным законам сущностями». Таким образом, как объект воздействия, сознание может быть даже вычленено и технологически учтено во всей своей психо-физиологической и социальной специфике. Важная работа была проделана здесь основоположником «тектологии» (организационной науки) А. Богдановым. Его идеи о социально-организационной функции сознания целиком сложились в лоне большевизма и получили законченное выражение после революции, когда сам Богданов отошел от активной политической деятельности.

Такое понимание «бытия» и «сознания», «сущности» и «видимости» привело в условиях советской России к неслыханному подавлению свободы сознания, к манипуляции им всеми доступными средствами воздействия, к созданию небывалой по своим масштабам и фиктивности новой «видимости».

Сразу же после октябрьского переворота выяснилось, что подавляющее большинство граждан России не только наделено насковзь «ложным» сознанием, но что и конкретная идеологическая среда в виде слов, знаков, текстов, символов и т. д., плотным кольцом окружающая это сознание, никак не способствует его

перестройке. Надо было срочно давать всему иные именованья, очертанья, выражение и смысл.

«План монументальной пропаганды», утвержденный в апреле 1918 года, предполагал: 1) снятие старых памятников, 2) замену их хотя бы временными новыми и 3) замену старых надписей на общественных зданиях новыми. Вот когда можно было говорить о кустарной, на скорую руку организованной работе: уже в мае Ленин телеграфировал Луначарскому: «Удивлен и возмущен бездеятельностью Вашей и Малиновского в деле подготовки хороших цитат и надписей на общественных зданиях Питера и Москвы»; в сентябре исчез только что установленный бюст Радищева и не было еще бюста Маркса для улицы; в октябре Моссовет жаловался, что НКП «не выдает бюстов» и т. д. Тогда же и с той же спешностью предполагалось создать вместо «областнического» и устаревшего, по словам Ленина, Даля «словарь слов, употребляемых теперь и классиками, от Пушкина до Горького», «словарь для пользования (и учения) всех» с новой орфографией. «Меня, — признавался Ленин, — употребление иностранных слов без надобности озлобляет (ибо это затрудняет наше влияние на массу)».хлопоты были о том, чтобы повсюду, насколько возможно, скорее внедрить новую идеологию, унифицировать язык как знакомую систему. Партийная диктатура нуждалась не в сознании граждан, а в их сознательности и искала наиболее эффективные средства приручения сознания и управления им. Понятно при этом значение искусства, которое, по словам первого наркома просвещения, «среди других идеологий играет выдающуюся роль. В некоторой степени оно является организацией общественной мысли».

Начиная с первых мероприятий по «монументальной пропаганде» на протяжении всех 20-х годов в отстойниках Агитпропа постепенно собирался, проверялся, правился и канонизировался новый «лицевой подлинник», который в основных темах и изводах стабилизировался в 30-е годы. При издании почтовых и денежных знаков, в партийной печати (в журнальной графике, в издании «История гражданской войны» и пр.) были определены ведущие иконографические темы и даны образцы их трактовки. От «левого фронта» не отставала в это время и АХРР: «Основная группа членов АХРР, — писал теоретик этой Ассоциации, — после 2-х летней работы на фабриках и заводах почувствовала, что главным организующим формоэлементом является сюжет... АХРР поняла, что в развертывающихся этапах Революции, в самом бурном те-

чении жизни некоторые моменты кристаллизуются в памяти и в сердце массы в крепких, четких статических очертаниях, естественным и наилучшим выражением которых являются произведения искусства» (Н. Щекотов, ук. соч., с. 18-19).

Основной политический лозунг второй пятилетки призывал к изживанию остатков капитализма не только в экономике, но и в сознании людей. Идеологическое давление стало настолько масштабным и повсеместным, что человек в себе самом бежал и чурался всякого инакомыслия, взял под подозрение собственное «я». Надо полагать, что громоздкие тематические выставки 30-х годов были как раз порождены стремлением навязать человеческому сознанию теоретизированную «сущность» в ее целостном, натурализованном виде (вспомним Экономико-философские рукописи Маркса 1844 г.: «Коммунизм есть натурализованный гуманизм»).

Самая большая выставка — «Индустрия социализма» 1937-1940 — должна была, по постановлению Совнаркома, отобразить «в произведениях лучших мастеров живописи, графики и скульптуры успехи социалистической индустрии. Могучими и прекрасными, глубоко впечатляющими средствами изобразительного искусства показать новое лицо нашего СССР» (Индустрия социализма. Тематический план выставки, М. 1935). «Тематический план, разработанный при активном участии ряда мастеров искусств и работников промышленности, дает не только основные установки выставки, но и намечает ряд конкретных тем — исторических, жанровых, бытовых» (8). Художникам предлагались свыше тысячи конкретных сюжетов: «Мы доверяем вам большое дело. Докажите!» (Серго напутствует освобожденного вредителя)» (67); «Лето. Жара. В металлургических цехах водяные беседки. Фонтан. Вокруг беседки завеса из воды. В беседке отдыхают люди, только что освободившиеся от работы у агрегата» (66); «Изоинтерпретация письма Сталина Ленину о плане ГОЭЛРО» (14); «Орджоникидзе осматривает город Магнитной. Клумбы. Асфальтовые дорожки. Многоэтажные дома» (34); «Какой простор!» Юноши и девушки комсомольцы идут на стройку. Впереди огромная перспектива строительства» (35); «На первом месте в Европе (панно)» (83).

Зная теперь главное о жизни тридцатых годов, недоумеваешь, какую же реальность имели в виду составители этого тематического плана? — ту, которую видеть нельзя, но «сверхреальность» которой, в полном соответствии с большевистским пони-

манием «сущности» и «видимости», должно было манифестировать искусство Агитпропа. Нам только кажется, что ничего подобного в жизни нет, искусство «социалистического реализма» знает лучше.

Отличие понятия «социалистический реализм» от всякого иного определения какого-либо творческого кредо заключается в том, что здесь не подразумеваются никакие взаимоотношения художника с Природой, здесь нет вообще этой позиции. Социалистический реализм не творческий метод, а **доктринальная установка сознания** на признание реальностью того, что реальностью не является. В произведении соцреалиста видимый мир изначально поставлен в такие рамки, предстает при всей достоверности с такой степенью неправдоподобия, что возникает чисто сюрреалистический эффект: изображение как-то сразу сбивает с толку и заставляет усомниться в достоверности собственного опыта. (Не случаен, видимо, острый интерес друг к другу Троцкого и А. Бретона).

В выражении «социалистический реализм» акцент делается, как правило, на слове «социалистический», мы выделяем его за его новизну. А слово «реализм» воспринимаем по-старинке: как реализм, скажем, передвижников, как вообще статическое, фиксирующее, позитивное видение, характерное для XIX в. Нет ничего более ошибочного! Для Агитпропа, наоборот, «социалистический» имеет значение лишь сигнального оповещения, а наиболее ново и содержательно как раз слово «реализм», в него вжата вся догма. Агитпропу важно принудить считать реальностью то, что мнится таковою кучке доктринеров и силой предписывается нормальным людям. И предназначение искусства Агитпропа заключается в том, чтобы ненасильственными, но проникающими средствами возвести в сознании людей глухую завесу от окружающей их жизни и от самих себя.

Д. Д. ШОСТАКОВИЧ

Шостаковичу посвящена целая литература. Специалисты исследовали его симфонии, камерные и вокальные произведения, выяснили, кто из предшественников Шостаковича влиял на его творчество и какое влияние он оказал на развитие музыки. Написаны его биографии и воспоминания о нем и несчетное число отзывов об отдельных концертах.

Но дилетант может рискнуть на большее: попытаться увидеть, какой общий смысл, какая общая идея объединяет все творчество Шостаковича. Конечно не для того, чтобы тут же на этот вопрос ответить — такая надежда была бы слишком легкомысленной даже для дилетанта — но чтобы нащупать, при помощи каких понятий можно такой вопрос обсуждать, и, особенно, чтобы оправдать осмысленность самого вопроса.

Действительно, с м ы с л всей творческой жизни художника кажется столь же расплывчатым понятием, как и смысл жизни каждого человека. Нам так ясно видно, от какого громадного числа случайностей зависит наша жизнь, что представляется бессмысленным искать для нее какую-то единую цель или смысл — она выглядит подобной броуновскому движению частицы, описывающей причудливую траекторию под влиянием случайных соударений с молекулами. Но является ли такая точка зрения единственной логически возможной? Напомним в этой связи одну знаменитую физическую концепцию — так называемый «принцип дополнительности» Н. Бора в квантовой механике. Согласно квантовой механике, все те данные о механической системе, которые мы принципиально можем получить из опыта, не определяют ее изменения в будущем. Только когда имеется много подобных систем, можем мы определить в е р о я т н о с т ь того, что каждая из них будет находиться в том или ином состоянии. Таким образом разрушается представление о детерминированном физическом процессе, настоящее не определяет будущее. Однако механическую систему можно описывать и другим путем, при помощи так называемой волновой функции, являющейся точкой некоторого пространства совершенно отличного от нашего физического пространства, даже не трехмерного, а бесконечного числа измерений. Но зато изменение волновой функции во времени — это вполне детерминированный процесс.

Трудно сомневаться в том, что понимание человеческой жизни требует по крайней мере столь же тонких логических конструкций, как и анализ квантово-механических систем. Нельзя ли предположить, что, аналогично «принципу дополнительности», тот аспект человеческой жизни, который мы наблюдаем, действительно во многом подвластен силе случая, но что существует другой аспект («в другом пространстве» или, как говорил Достоевский, «в мирах иных»), который не случаен, подчинен определенной цели и смыслу? Подобная точка зрения действительно была провозглашена:

«Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего. У вас же и волосы на голове все сочтены. Не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц» (Матф. 10,29-31).

Эти же слова приведены и в Евангелии от Луки (12,6-7). По-видимому, они относились к числу тех мыслей Спасителя, которые особенно поразили Его учеников. Действительно, этот взгляд очень трудно согласовать с той властью случая, которую мы ежечасно видим в своей жизни. По-видимому, наблюдаемый нами аспект человеческой жизни слишком сильно отличается от того, подчиненного Высшей власти и смыслу аспекта, о котором говорится в Евангелиях; редкие избранные способны увидеть, что это лишь два отражения одной сущности. Но в творческой жизни гениального художника эти два аспекта гораздо ближе, один из них более зримо проникает в другой, и мы можем надеяться его различать. С такой точки зрения правомерно говорить о смысле творчества художника подобно тому, как мы говорим о смысле какого-либо романа — смысле, не совпадающем ни с его фабулой, ни с психологией героев, ни с языком, хотя во всем этом выражающемся.

А именно творчество Шостаковича нам особенно важно было бы понять, так как в течение длительной и драматической эпохи (20-е — 50-е годы) оно наиболее ярко выражало духовную жизнь страны. В то время музыка, ввиду неоднозначности ее истолкования и меньшей доступности для контроля властей, играла приблизительно ту же роль, что в последующие десятилетия — Самиздат. И ярче и глубже всего эта эпоха отразилась как раз в творчестве Шостаковича; как мне кажется, именно его, а не Прокофьева, который умел уходить в какое-то четвертое измерение красоты и иронии и оттуда посмеиваться и над пасомыми и

над их властителями (как, например, в забавной оратории на слова классиков марксизма, написанной в 1937 г.!)

Шостакович хлебнул зелья, обильно разлитого в ту эпоху — и озлобленного, хулиганского нигилизма, так исковеркавшего стихи Маяковского (такое впечатление производит на меня, например, финал его 1 фортепианного концерта с демонстративно-пошлой «веселенькой» темой, и того «блеска эксперимента» (например, в театральной работе с Мейерхольдом), пафос которого, как кажется, состоял в стремлении разрушить всякую культуру. Но сейчас это воспринимается лишь как малозначительные искривления его творческого пути — да и то в его начале. А в целом Шостакович очень мало поддался столь сильным тогда влияниям, его творчество идейно совершенно самобытно и несомненно является ценнейшим источником для понимания одной из ключевых эпох нашей истории.

Статья о музыке сталкивается со специфическими трудностями: здесь нельзя привести цитату, каждое произведение гораздо менее однозначно поддается интерпретации. Контрапунктическое и гармоническое построение произведений Шостаковича я не буду анализировать, во-первых потому, что на это не способен, а во-вторых (хотя достаточно и первой причины) потому, что вынужден был бы тогда обращаться к слишком узкому кругу читателей. С другой стороны, обычные описания с «глубокими лирическими раздумьями» и «сценами народного веселья» относятся совершенно одинаково ко всем произведениям и не выражают почти ничего. В этой статье я применяю следующий прием: я описываю те образы, которые у меня возникали при слушании произведения или потом, когда я задавался вопросом — «о чем это?» — то есть сочиняю нечто вроде его программы. Такое описание конечно очень неточно и неоднозначно; его цель — лишь в общих чертах передать мое понимание общей мысли или настроения этого произведения. Даже для меня самого яркость и четкость моей «программы» зависит также и от исполнения. Но я заметил, что те образы, о которых будет ниже рассказано, возникали у меня гораздо отчетливее, если исполнитель (или одним из исполнителей) был сам Шостакович.

Разумеется, такой прием не может служить основой для сколько-нибудь широкого анализа творчества Шостаковича. Поэтому я выбираю в качестве примера три его произведения, в которых особенно ярко проявляются те тенденции, на которые я хочу обратить внимание.

Работа делится на две части. В первой части я на примере трех произведений Шостаковича пытаюсь охарактеризовать тот комплекс мыслей и чувств, который кажется мне центральным в его творчестве. Во второй части я обращаю внимание на некоторые особенности русской культуры в XIX и XX вв., дающие, как мне кажется, возможность увидеть то особое место, которое Шостакович занимает в развитии этой культуры.

1

а) **XIV симфония.** За несколько лет до своей смерти Шостакович написал симфонию о смерти. Рассказывают, что на первом исполнении этой симфонии он вышел и сказал, что написал ее, ибо каждый человек в преддверии смерти должен задуматься над смыслом своей жизни. Поэтому можно предположить, что эта симфония способна многое нам разъяснить в его мировоззрении.

Однако первое впечатление — что симфония есть собрание загадок. Начиная с названия этого произведения: называется оно симфонией, но состоит из одиннадцати песен, которые исполняются сопрано и басом в сопровождении оркестра.

Тема всего цикла — Смерть. Что хочет сказать автор? В самой расшифрованной форме ответ, казалось бы, содержит тексты песен. Но они-то и не помогают, скорее сбивают с толку. Особенно те, которые взяты из Аполлинера: их внешняя красота, бессодержательное жеманство, сейчас раздражает и корбит. За Лорелей идут толпы томящихся любовью мужчин, а она бросается в Рейн, тоскуя по возлюбленному... Самоубийца — в могиле без креста, из его тела растут три прекрасные лилии, красота которых проклята... Все это такие примелькавшиеся, находившиеся в долгом употреблении образы. Узник замурован в темнице, где «есть только двое: я и рассудок мой»... Эта сочиненная фигура настолько бледнее тех бесчисленных реальных узников, о которых мы знаем! Да и какое это вообще имеет отношение к Смерти? И, наконец, как венец непонятности, среди трагического цикла вдруг «Ответ запорожских казаков Константинопольскому султану». «Нечистотами вскормленный», «весь ты в ранах и стружьях», «окривевший, гнилой и безносый», «зад кобылы и рыло свиньи» — как все это вписывается в симфонию о Смерти?

Можно было бы перестать думать об этой симфонии, решить, что она, видимо, не удалась, если бы не оставляемое ею ощущение сильнейшего воздействия. Многие дни и недели спустя она

вспоминается — слышится и видится в образах. От мыслей о ней невозможно избавиться (чему одно из доказательств и эти заметки).

Более того, в симфонии чувствуется сложность и «глубина», кажется, что, думая над ней, можно углубляться все дальше и дальше, что в ней есть какая-то «философия». В этом отношении интересно сравнить ее с другими произведениями на ту же тему: «Песнями об умерших детях» Малера. Воздействие «Песен» Малера не меньше, но остается впечатление, что это произведение «двумерное». Встает образ страшной черной дыры, поглощающей жизнь, — но это и все, дальше ни мысль, ни чувство никуда двигаться не могут.

Остается поискать другого пути для понимания симфонии — не через тексты. Ведь если бы тексты полностью выражали мысли автора, то ему нечего было бы трудиться писать музыку. Тогда симфония была бы только иллюстрацией к стихам, то есть давала бы упрощенное и огрубленное изложение уже содержащихся в них мыслей.

Музыка, написанная на текст, только тогда действительно значительна, когда она использует текст лишь как материал и так придает ему новый смысл, который в нем не был заложен. Тогда текст, сам по себе слабый, может прекрасно выражать этот н о в ы й смысл.

В одном музыка и текст согласуются вполне — что тема симфонии — Смерть. Что хочет сказать об этом предмете автор?

Пожалуй, первым препятствием, мешающим нам понять это, является он сам, автор, известный нам не только как композитор. В частности, по поводу этой симфонии Шостакович сказал корреспонденту «Правды»: «Мне очень близки слова Николая Островского: «Самое дорогое у человека — это жизнь» (...) Я хочу, чтобы после исполнения симфонии слушатели уходили с мыслью: жизнь прекрасна».

Судя по этому, как и по многим другим высказываниям, автор придерживается того рационалистического и атеистического мировоззрения, в котором воспитана большая часть современного интеллигентного человечества. И оно не дает никакой точки опоры для размышлений о Смерти.

С этой точки зрения смерть — чисто пассивное, отрицательное понятие — отсутствие жизни. Можно констатировать как закон биологии, что живые существа (по крайней мере, многоклеточные) имеют конечную продолжительность жизни, то есть

смертны, а как закон психологии — что представление о смерти вызывает у человека сильное чувство страха. Последнее можно, вероятно, объяснить как дополнительный страховочный механизм, который полезен для сохранения индивидуума, так как заставляет его напрягать до предела все силы в момент опасности. Правда, эта «тоска по бессмертию» сильнее всего не в момент наибольшей близости смерти, а в молодости, в расцвете сил. Этими словами Рильке кончается симфония Шостаковича:

В час высшей жизни она в нас страждет,
Поет и жаждет
И плачет в нас.

Почему «в час высшей жизни»? Я не могу представить себе, что это мировоззрение может на такой вопрос ответить.

На почве господствующего сейчас мировоззрения все мысли о смерти сразу же натываются на стену. С этой точки зрения здесь и вопросов нет — есть только констатация факта. Этот факт с поразительной силой констатируют, например, «Песни об умерших детях» Малера. Но п р о б л е м а смерти теряет смысл.

Вот и еще одна загадка! Как может автор, который, судя по всему, что мы о нем знаем, стоит на этой точке зрения, сказать о смерти что-то столь несомненно значительное?

Гораздо легче было бы попытаться понять симфонию Шостаковича исходя из религиозной точки зрения. Это мировоззрение, в частности, содержит и совершенно другой взгляд на смерть. Вопрос о смерти выдвигается в число нескольких самых важных для человека вопросов.

Проблема Смерти стояла еще перед неандертальцами, воспринималась ими религиозно. Об этом свидетельствуют их захоронения: в мустьерский период, не менее 50 тысяч лет назад, люди хоронили покойников, окрашивая их красной охрой и кладя рядом с ними каменные орудия.

Для ближайшего к нам христианства жизнь и смерть являются активными и борющимися силами. Обе эти силы обладают столь тонкой и сложной структурой, что их можно воспринимать как индивидуальности — это Христос и Дьявол. С особенной яркостью такая точка зрения выражена апостолом Павлом. В первом послании к Коринфянам он рассматривает воскресение Христа как поворотный момент мировой борьбы жизни и смерти.

«Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение

из мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживают».

На другом конце цепи христианских мыслителей можно указать русского философа Федорова, автора концепции «общего дела» христианского человечества — воскрешения предков.

Я привел только эти примеры из громадного их числа, чтобы напомнить, что религиозное мировоззрение (и, по-видимому, только оно) дает основу для все более глубокого, до бесконечности углубляющегося понимания Проблемы Смерти. Не предположить ли тогда, что именно это мировоззрение составляет духовную основу четырнадцатой симфонии? Может быть такая точка зрения несколько рассеет ее непонятность?

Посмотрим, что дает для ее понимания этот взгляд, и начнем сразу с того места, которое казалось самым непонятным: «ответ султану». Но исходить теперь попробуем из музыки, глядя на текст лишь как на ее иллюстрацию.

Как далека эта музыка от настроения терпкого украинского юмора, знакомого по картине Репина! Резкие звуки струнных создают впечатление хлопанья гигантских крыльев, какого-то ледяного вихря. На ум приходят химеры со старинных готических соборов.

Музыка вводит нас в совершенно иной круг образов. Теперь и текст приобретает другой смысл. Все эти образы знакомы — только в контексте, который не приходил на ум. Таким издавна представляли себе Князя Тьмы — Сатану. Он гнездится в могилах, среди нечистот, крови и струев (как говорит Евсевий), вид нечистых животных: верблюда, свињи (говорит св. Иероним), отравляет воздух (говорит Лютер). Таким он изображен на многих средневековых фресках. А чтобы понять связь этого образа с темой четырнадцатой симфонии, вспомним, что одно из его употребительных имен — Князь Смерти, и в Евангелии он называется «человекоубийцей от начала». Да ведь и в тексте, которым воспользовался Шостакович, имя Вельзевула упоминается во второй же фразе.

Теперь сразу же вспоминается, что и другие образы, встречающиеся в текстах песен — невесты, ждущей жениха, смерти как избавления из плена, замурованного узника — типичны для мистической литературы (например, они стандартны в германской средневековой мистике).

Ни в какой мере я не хочу утверждать, что эти замечания делают симфонию Шостаковича кристально ясной, что они пол-

ностью уничтожают то чувство затрудненности понимания, о котором я говорил вначале. Если моя основная мысль правильна, то так оно и должно быть. Слишком далек от духа современной культуры весь тот строй мыслей, на котором симфония основывается. Да думаю, не менее он непривычен и для композитора и вряд ли хоть в какой-то мере воспринимается им сознательно. И, наконец, он чужд и современной музыке, она не имеет для него языка.

Было бы, пожалуй, натяжкой признать четырнадцатую симфонию произведением религиозного искусства — наравне, скажем, с музыкой Шютца или Баха. Слишком явно в ней господствует ощущение неспроглядного мрака, безвыходной тоски. «Реквием», который Моцарт, по твердому его убеждению, писал на свою смерть, золотисто светится красотой и а й д е н н о г о ответа. А из музыки Шостаковича дышит ужас существования — не жизни — б е з э т о г о о т в е т а. Так понятия, разве не становятся и образы текстов ясными и убедительными? Можно ли выразить это существование в лучшем образе, чем «могила без креста», на которой все, что ни вырастет — красота (и красота музыки!) — все проклято? Разорвав связь с Богом, человек оказывается отрезанным и от мира, замурованным в своей индивидуальности. И опять прекрасный, глубоко символический для всего современного человечества, образ узника в темнице, в которой «только двое — я и рассудок мой». А третьего — Бога — нет.

Если в музыке Шостаковича и нет явного положительного отражения Божественной Правды, то невозможность жизни без этой Правды показана в ней так, как нигде во всем Искусстве. Этой своей стороной она обращена к религии.

б) **Трио.** Эти же соображения можно попробовать применить и к другим произведениям Шостаковича. Через многие из них проходит образ, на который часто обращали внимание, — Злой Силы, Зла. Ему давали много толкований, чаще всего социальных, связывая его с современной композитору действительностью. Так, часто видели в этом изображение германского фашизма — хотя совершенно непонятно, почему Шостакович через годы после окончания войны так страстно пытался бы изобразить психологию фашизма. Еще менее убедительное объяснение: что это картина мрачных сторон дореволюционной России, — которую Шостакович и увидеть-то не успел. Был распространен и такой взгляд, что Шостакович отражал мрак, который он ощущал в то время, в которое он жил, в собственной своей стране, — но мне

это объяснение не кажется исчерпывающим. Конечно, на художника не могла не влиять окружавшая его жизнь, может быть именно эти впечатления дали ему первый толчок. Но мне представляется, что в музыке Шостаковича речь идет о каких-то глубинных проблемах, связанных с существованием Зла в мире, об истинах, затрагивающих саму природу человека, лишь одно из проявлений которых можно наблюдать в нашей истории.

Человек, мыслящий мистически, нашел бы, вероятно, вполне адекватное выражение этого образа — Антихрист. К этой теме Шостакович возвращался снова и снова (особенно ярко она выражена в 7-й и 8-й симфониях, в трио). И если предложенное объяснение правильно, то он, по-моему, создал наиболее глубокое толкование образа Антихриста во всем мировом искусстве.

Обычно, например в «Трех разговорах» Соловьева, исходят из того, что Антихрист своими действиями и стремится погубить человечество. Но он есть антитеза Христа. Христос же показал людям столь высокий образ красоты, что прежняя жизнь стала для человечества уже невозможна. Можно мыслить тогда, что роль Антихриста — показать Образ Зла, столь темный, что он способен затмить, сделать бесцельными все лучшие стремления человечества.

Такая концепция, как мне кажется, встречается в музыке Шостаковича.

Одно из самых совершенных произведений Шостаковича, стоящее под знаком этой темы, — его трио, в особенности это относится к двум его последним частям. Конечно, бессмысленно искать его программу. Если даже в произведении, написанном на текст, не он раскрывает сущность произведения, то тем менее это может сделать придуманный «пост фактум» текст, программа. Поэтому нижеследующая фантазия имеет целью только характеризовать то умонастроение, в котором, по-моему, следует воспринимать это трио.

Фоном драмы служит конец мира. Войны, гражданские войны, взаимное истребление — как будто сдвинули ось природы. Началась чума, реки вышли из берегов, море пошло на сушу. Землетрясения разрывают землю. И тут до сознания и битников и академиков-атомщиков стало доходить, что это — конец мира. Откуда ждать спасенья? Молиться? Но и отцы и деды их забыли, что это такое.

Правда, остался один человек на земле, который сохранил веру в Бога. Может быть, это был Римский Папа, которого давно

изгнали из Ватикана и который многие годы спасался в пещере. К нему стали стекаться толпы. Под звуки мерно рушащихся гор он все глубже и глубже уходит в молитву, в которой смешаны скорбь и вера в то, что даже один человек способен спасти мир.

Тут начинается самое сильное место произведения, ради которого оно, думаю, и написано. В пещеру отшельника нечто не то вползает, не то втекает. Это или змейка или струйка тумана. Оно ползет и переливается, как переливается змея. Все больше и больше его втекает в пещеру. Оно растет, корчится и кривляется, хохочет и плачет. Чувствуется, что здесь совершается какой-то космический ритуал, танец. Оно уже закрыло весь мир, затмило солнце. И с такими же стонами и хохотом оно вытекает из пещеры.

Звучат опять торжественные аккорды молитвы, но в них чувствуется теперь слабость. И икона на стене не так свята, как прежде, и лампада перед ней не такая ясная. Тема молитвы, спасения перепутывается с той скользкой, ползучей темой. Вместе они замирают. Конец.

в) **Восьмая симфония.** Это, мне кажется, величайшее творение Шостаковича. Ее громадная первая часть является как бы самостоятельной симфонией — я не буду здесь о ней говорить, она требует отдельного разбора. Для второй части, как говорят, Шостакович сам указал заглавие: «Дурак шествует по жизни». Можно было бы даже сказать «дурак властвует над жизнью» — в бодрой теме чувствуется тупая и самодовольная сила, весело похихатывая, давящая все, что ей непонятно. Центральная тема следующей части сразу вызывает образ какого-то мучительного перепиливания, пытки, прерывающейся взрывами хохота. Сначала представляется средневековая картинка, изображающая камеру пыток: заплечные мастера заняты своим делом, а на переднем плане уселись два шута, перебрасывающие друг другу бутылку вина и отпускающие остроуты. Но вслушавшись и вдумавшись, чувствуешь, что здесь подвергается пытке не человек, а нечто большее: Добро или все Человечество. Резко оборвавшись, эта часть без перерыва переходит в следующую — Пассакалию. Характер музыки совершенно меняется, вместо вскриков и хохота предшествующей части слышны какие-то шорохи, еле различимые стоны. Представляется громадное поле, еле видимое в сумерках, покрытое грудой тел, где не различишь трупов от еще живых. Изредка раздается вздох — может быть предсмертный. Где-то подымается рука и опять падает...

Поразителен финал симфонии. Эта нежная, какая-то убаюкивающая музыка нагоняет даже большую тоску, чем ужасы предшествующих частей. Мне передавали, что Шостакович дал этой части «заглавие»: «Пастораль. В космическом пространстве Земля летит навстречу своей гибели». У меня финал 8-й симфонии ассоциируется с явлением, игравшим столь большую роль в Истории — УТОПИЕЙ. Это поразительно, как все без исключения Утопии оставляют ощущение тоски, иногда даже ужаса — и чем талантливее она написана, тем сильнее это ощущение. Кажалось бы, автор берется придумать самое счастливое состояние человечества и при этом освобождает себя от обязанности доказать реальность, осуществимость своих мечтаний — какой простор для самых радужных фантазий! А в результате всегда выходит что-то гнетущее, вызывающее тоску. По-видимому, потому, что картина человеческого общества, не выросшего органически, а логически сконструированного, как строят механизм, воспринимается нами как превращение людей в заводных кукол, как изящная и остроумно сконструированная смерть человечества. Этот образ изящной, ласковой смерти видится мне в финале 8-й симфонии (в этом смысле и есть «Пастораль»).

Вероятно, эти примеры достаточно ясно определяют ту линию в музыке Шостаковича, которую я хотел очертить и которую считаю самой глубокой в его творчестве, может быть, его центром: это вопрос о смысле Зла и его роли в мире. Проблема Смерти включается сюда как частный или предельный случай: смерть есть крайнее Зло и его самое полное проявление. Точно так же, как и этот частный случай, и вся проблема Зла может быть предметом обсуждения лишь в рамках религиозного понимания мира. Иное мировоззрение капитулирует перед наиболее последовательным проявлением Зла (например, смертью) — признает его неизбежным и в принципе необсуждаемым, а другие проявления считает внешними недостатками строения человека или общества, устранимыми при помощи технических усовершенствований. Христианство СТАВИТ проблему Зла при помощи концепции грехопадения и первородного греха и открывает путь к пониманию роли Зла в наиболее полных его проявлениях, — например, в духе цитированного выше отрывка из ап. Павла. Как это ни странно звучит, когда речь идет о Шостаковиче, — весь

этот круг вопросов относится к БОГОСЛОВИЮ и давно обсуждается там под названием «Теодицеи» — оправдания Божественной справедливости, согласования ее с существованием Зла.

Можно даже попытаться в очень общих чертах сформулировать, что же нового вносит музыка Шостаковича в понимание этого древнего вопроса. Насколько я себе представляю (и насколько вообще возможно столь суммарное обсуждение такого тонкого вопроса), точка зрения христианского богословия заключается в признании глубинного, но **не равноправного** характера обеих категорий: Добра и Зла. Оно, во-первых, исходит из **первенствующей** роли Добра, из того, что мир создан Единым и Всеблагим Богом, но, во-вторых, понимает и Зло как более глубокую сущность, чем просто недостаток социальной или психической организации, — через концепцию грехопадения ангелов и человека, приведшего к тому, что «мир во зле лежит». Мне кажется, что это единственно-возможная **устойчивая** концепция, т. е. такая, которая не приводит к противоречию и само-отрицанию в результате своего логического развития.

Но, по-видимому, в господствующей тенденции богословия центр тяжести лежал в уяснении первой из этих двух взаимосвязанных концепций — в понимании **подчиненного** характера Зла, его интерпретации как **отсутствия Добра**. Так, св. Дионисий Ареопагит говорит:

«Для всех: и умов, и душ, и тел зло состоит в бессилии обладать свойственным им благом и в отпадении от него»;

или, св. Максим Исповедник:

«Зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к их цели и решительно ничего больше»,

а св. Григорий Нисский сравнивает грех с тенью (хотя последнее сравнение очень емкое: если тень есть отсутствие света, то ведь должен существовать и предмет, отбрасывающий тень). Но История — и тем больше, чем ближе к нашему времени — заставляет обратить внимание на другую, до сих пор менее продуманную сторону — на роль Зла как **АКТИВНОЙ СИЛЫ**. В своей последней и, может быть, самой глубокой работе В. Соловьев с характерной для него четкостью формулирует проблему: «Есть ли **зло** только естественный **недостаток**, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная **сила**, посредством соблазнов **владеющая** нашим миром, так что

для успешной борьбы с нею пужно иметь опоры в ином порядке бытия?» Мне кажется, что творчество Шостаковича, основывающееся на новом опыте человечества и особенно нашей страны, является и новой ступенью в понимании этого вопроса.

Возникает вопрос, — как же сам Шостакович оценивал эти свои произведения? Конечно, нет оснований сомневаться в его искренности, когда он писал, что 7-я симфония посвящена войне с немцами, или, говоря о 14-й симфонии, цитировал комиссара гражданской войны Н. Островского. Мне кажется совершенно неправдоподобным предположение, что он таким образом хотел «облегчить жизнь» своим произведениям. Нельзя, однако, исключить, что подобные аргументы, усвоенные из всей окружающей атмосферы с самого начала сознательной жизни, способствовали вытеснению в подсознание некоторых решающих для творчества композитора переживаний. Минуя его сознание, эти идеи находили какой-то прямой путь в его произведения, а сознание только подбирало объяснение, которое спасло бы автора от слишком резкого (а возможно и губительного) конфликта с окружающим миром.

Так можно понять некоторые другие черты Шостаковича. Проблема Зла (или, говоря другим языком, Греха) — одна из самых глубоких, недаром Достоевский свой главный роман хотел назвать «История великого грешника». Но это тема и небезопасная для исследователя: погружение в стихию Зла не может пройти для человека бесследно, если он не обладает надежной защитой, а такой защитой может быть, вероятно, только глубокая вера. Этой защитой Шостакович не обладал, и таково, по-видимому, объяснение неудач и падений в его творчестве или его печальных общественных действий (хотя в самые тяжелые для него моменты он радовал нас своим мужественным достоинством). В этом он повторил судьбу своей страны: колеблющийся между Светом и Мраком, падающий и поднимающийся, но все же пробивающийся к Свету.

II

Русская культура, очевидно, не может быть понята как одна из национальных ветвей западноевропейской культуры — она слишком явно в эти рамки не укладывается. Но если искать эталон для сравнения духовного развития России в «Послепетровский» или точнее сказать «Послепушкинский» период, то таким

эталонном естественно окажется культура Западной Европы. И при этом сопоставлении особенно ярко выделяется одна черта, специфическая только для русской культуры и резко отделяющая ее от духовных влияний, господствовавших в это же время на Западе. Я имею в виду то, что все самые высокие достижения русской культуры этой эпохи были неразрывно связаны с христианством.

Яснее всего это видно в русской литературе. Общеизвестны примеры — Гоголь, Достоевский, Толстой. Но мне кажется, что и духовный путь Пушкина подтверждает это наблюдение. Он шел от «ренессансного» равнодушно-иронического отношения к религии через тонко-кощунственную «Гавриилиаду» к исполненным христианским смирением «Повестьям Белкина» и «Капитанской дочке» и к его последнему стихотворению «Отцы пустыньники и жены непорочны». Другая область — русская философия: Хомяков, Достоевский, Соловьев, Бердяев, Булгаков, Флоренский (конечно, прав Бердяев, считая Достоевского также и крупнейшим русским философом). В музыке — творчество величайшего композитора этого периода Мусоргского все пропитано православием: церковными песнопениями, колокольными звонами. В живописи, крупнейшие художники — Васнецов, Врубель, Рерих расписали такое неисчислимое количество церквей и монастырей, что иногда кажется — не были ли они в первую очередь иконописцами, для которых «светская» жизнь была второстепенным делом? И наконец, пожалуй, самое поразительное явление — традиция православных святых и учителей: Серафима Саровского, Оптиных старцев, Иоанна Кронштадтского. Бердяев отметил любопытный факт: св. Серафим Саровский и Пушкин — величайший русский святой и величайший русский гений — жили в одно время, а ни один из них, вероятно, не знал о существовании другого. Мне кажется это не столь удивительным: если бы в Германии на рубеже XVIII и XIX вв. жил монах и учитель типа Серафима Саровского, то очень вероятно, что Гете о нем тоже не знал бы. Но гораздо удивительнее и именно характерно для России, — что эти две линии духовного развития оказались связанными: что в Оптину пустынь ездили Гоголь, Достоевский, Леонтьев и Соловьев, и даже Толстой, предчувствуя приближение смерти, бежал туда, несмотря на всю его антипатию к Церкви.

Правда, так часто мы слышали о «передовой русской литературе Белинского - Герцена - Чернышевского - Добролюбова -

Писарева». Но, прежде всего, это вообще не литература, а критика. А если попытаться оценить дерево по его плодам, то к этому направлению из литературы мы, как самые высшие достижения, сможем отнести лишь Некрасова и Щедрина. Зато в лице своих наиболее ярких представителей это течение поняло Пушкина — как певца дамских ножек, Достоевского — как «Федюшу из Тетюши», припадочного дурачка, а Толстого — как интеллигентского хлопика, юродствующего во Христе. Все вершины русской литературы (как и всей духовной жизни) — относятся к христианской линии ее развития.

Здесь можно говорить не об ОТЛИЧИИ, а ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ в этом отношении русской и западноевропейской культуры. Образ «православного инока» — старца Зосимы — был бы невозможен не только у Анатоля Франса, но и у Мопассана и даже у Диккенса, так же, как невозможно представить себе Матисса или Сезанна, расписывающими церкви. В этом смысле, когда Маркс и Энгельс писали, что «ненависть к России есть первая революционная страсть немцев», они выражали в крайней форме отношение гораздо более широких кругов Запада, чувствовавших в России, во всем направлении развития ее культуры, чуждую, непонятную и пугающую силу. Этим можно объяснить и то, что западное общественное мнение до революции так враждебно относилось к России, и то, что революция была принята Западом так благосклонно, несмотря на то, что грозила разрушить его спокойствие и материальное благополучие.

Революция положила конец этому направлению развития русской культуры: если Блок или Маяковский еще его отражают негативно, в форме демонизма и богоборчества, то на смену им идут жаровы и багрицкие, у которых уже нельзя обнаружить никакой преемственной связи с русской литературой; русская школа религиозной философии обрывается гибелью о. Флоренского... И это не случайность — в полном разрыве с духовной основой прежней культуры заключается самая суть революции — не только нашей, но и самого понятия, «идеи» революции.

Пытаясь осмыслить Историю, можно исходить из двух концепций человеческого общества: либо считать его о р г а н и з м о м, в котором каждая следующая фаза есть результат всего предшествующего развития, либо рассматривать его как м е-

х а н и з м, который предназначен для выполнения определенной функции и который можно любым образом перестроить, если в этом появилась необходимость и если появилась счастливая идея решения соответствующей конструктивной задачи. Наиболее последовательной формой теоретического осуществления второй точки зрения является Утопия — план перестройки общества или чаще постройки заново, а формой воплощения в жизнь — революция. Если отвлечься от той окраски, которую эти термины получили в накале партийных распрей, то правильно было бы называть первую точку зрения консервативной (или почвеннической), а вторую — революционной. И сейчас, например, в оценках положения нашей страны или в составляемых проектах можно очень четко увидеть, к какой из двух концепций примыкает автор.

В своей устремленности к будущему, к «новой жизни» революция кажется воплощением жизненного начала. Но эта видимость обманчива. Отрицая концепцию живого организма и ставя на его место концепцию механизма, каждая революция является победой идеи Смерти. Прокламируемый революцией разрыв с прошлым (отраженный, например, в штампе «проклятое прошлое») для каждого живого организма равносителен разрыву непрерывной нити жизни, то есть смерти. По глубокой мысли Бердяева, для всего живого прошлое не менее важно, чем будущее, они неразделимы — в этом он видит смысл заповеди «Чти отца твоего и мать твою, и благо тебе будет, и будешь ты долговечен на земле».

С этой точки зрения революция не только **исходит** из понимания общества как мертвого механизма, но и стремится **привести** общество в это состояние, лишая его основного свойства всего живого — непрерывности развития, связи с его историческими корнями.

Такая характеристика относится к «и д е е» революции, но каждая к о н к р е т н а я революция, совершившаяся в определенное время над определенным народом, всегда есть смешение этой универсальной идеи с многочисленными воздействиями, исходившими от этого времени и этого народа. Насильственный характер революции тем самым указывает на вызванное ею сопротивление — духовное и материальное. А сопротивление всегда в какой-то мере препятствует полному воплощению принципов, заложенных в самой идее. Для осмысления судьбы России, пережившей революцию, основным является вопрос: в ка-

кой мере общие тенденции революционной идеи воплотились в жизнь в нашей стране? Этот вопрос имеет много аспектов: экономический, государственный, национальный и т. д., но, пожалуй, важнее всего аспект духовный. Иными словами, речь идет о том, чтобы попытаться оценить, насколько радикальным был разрыв с традицией русской культуры.

Долгое время могло казаться, что разрыв был абсолютным и, например, появление Солженицына воспринималось как чудо. Он был прямой противоположностью типа «внутреннего эмигранта», творил на самом жгучем современном материале, а по своему духовному оснащению настолько прочно следовал традиции русской культуры, что как будто и не замечал в ней никакого разрыва. Мне кажется, что сейчас есть возможность осознать это явление как часть еще большего чуда: ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ ВООБЩЕ НЕ ПРЕРЫВАЛАСЬ, она лишь не была заметна, уходя вглубь с поверхности жизни, а часто ее проявления были замазаны чуждой или враждебной рукой.

Но краски чуждые, с летами,

Спадают ветхой чешуей...

Так, уже после появления первых произведений Солженицына, стал известен «Мастер» Булгакова, открывший нам глубокого религиозно-мистического мыслителя, о существовании которого мы до того и не подозревали. Но тогда приходит на ум, что та же традиция проявляется и у Ахматовой, и в последних стихах Пастернака, хотя и начинавшего как футурист. Восстановление этой преемственности есть основная предпосылка будущего развития русской культуры, вопрос ее жизни.

Все предшествующее отступление было необходимо, чтобы можно было сформулировать основную мысль этой статьи. В первой ее части мы пытались доказать, что творчество Шостаковича имеет религиозно-мистическую основу, оно вращается в кругу проблем, обсуждавшихся отцами Восточной Церкви, Достоевским или Соловьевым. В этом смысле, в музыке, Шостакович играет такую же роль, как в литературе Ахматова, Булгаков, или Солженицын; его творчество является основным звеном, связывающим в этой сфере современность с духовными основами русской культуры. Поэтому его дальнейшее изучение и понимание представляется мне глубокой и важной задачей: это борьба

с губельной опасностью отщепенства, работа на пути осознания русской культуры (а, значит, и России) как живого целого.

Есть и другой вопрос, относящийся уже не к русской, а к общемировой культуре, для ответа на который много может дать понимание творчества Шостаковича. Последние несколько веков выделяются изо всей Истории тем, что это, вероятно, те единственные столетия из насчитывающей много десятков тысячелетий истории человечества, когда религия не является для него основной руководящей силой. Из наличия захоронений можно заключить о существовании религии в палеолите, а о ее роли в жизни тогдашнего человечества можно судить по аналогии с современными первобытными народами, часто вымиравшими в результате разрушения их религиозной жизни. Греческую культуру мы знаем по храмам, статуям богов или трагедиям, созданным на мифологические сюжеты. Позже европейская культура основывается на христианстве. Но последние столетия влияние религии на жизнь человечества непрерывно падает. Великие географические открытия, стремительное развитие науки и техники, промышленная революция, борьба за всеобщее избирательное право, создание индустриального и сверхиндустриального общества — вся эта деятельность если и не была враждебна религии, то протекала совершенно независимо от нее, как бы в другом пространстве. Но проявляется и прямая вражда к религии — целые государства объявляют себя враждебными любой (а не какой-либо определенной) религии, начинаются гонения на религию.

Поразительно в этом процессе то, что здесь не выдвигается никакой альтернативы религии: она просто отбрасывается без попытки заменить ее чем-то высшим. Как бы ни оценивать роль религии, представляется весьма вероятным, что благодаря этому происходит грандиозное духовное опустошение человечества, которое может привести к его духовной (а тогда вероятно и физической) гибели. Возникает основной вопрос: является ли эта тенденция последних веков лишь временной болезнью человечества, или необратимым процессом?

Вопрос этот отражается в любой области культуры, в частности и в музыке. Здесь можно обратить внимание на то, что в последние десятилетия пишут много музыки религиозного характера. Из наиболее знаменитых примеров — «Симфония Псал-

мов» и «Кантата Святого Марка» Стравинского, «Глория» Пуленка, «Страсти от Луки» Пендерецкого. Но все эти произведения вызывают вопрос: не стилизация ли это? Быть может, это подражание старинным образцам, а не передача собственных чувств — типичный продукт упадочного искусства. Здесь музыка Шостаковича — особенно тонкий индикатор. Если правильно то понимание его творчества, которое предложено в этой статье, то религиозные основы музыки Шостаковича не осознавались самим композитором, а это полностью исключает возможность того, что его музыка подражательна. Но именно поэтому для него закрыт и путь использования традиционных форм религиозной музыки — хоралов, псалмов, месс. Это и придает его музыке такую силу: «новое вино не вливают в меха старые».

И если наше толкование творчества Шостаковича правильно, тогда необычайная популярность его музыки, его мировая слава являются важнейшим симптомом: они указывают на то, что в душе современного человечества есть мощные пласты религиозного чувства, которые пока им ощущаются лишь подсознательно, но могут стать основой для возрождения сознательного религиозного понимания мира.

Истоки духовного возрождения

ПЕРЕПИСКА Ф. Д. САМАРИНА И СВЯЩ. П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Публикуемые ниже письма о Павла Флоренского и Федора Дмитриевича Самарина* — памятник духовного общения двух замечательных представителей русской предреволюционной культуры, принадлежавших к тому ее пласту, который, по обстоятельствам нашего времени, доселе остается наименее изученным. Имя П. А. Флоренского — мученика, священника, богослова, ученого — пользуется в наши дни все возрастающей известностью и не нуждается в представлении. Этого нельзя сказать о другом участнике переписки: имя Ф. Д. Самарина, знакомое сейчас лишь уз-



Ф. Д. Самарин и о. П. Флоренский

* Над подготовкой научной публикации этой переписки и обширным комментарием к ней еще в начале 70-х гг. работал историк литературы и русской общественной мысли Г. Г. Суперфин. Арест летом 1973 г. и заключение, продолжающееся поныне, помешали ему осуществить этот замысел.

кому кругу лиц, специально интересующихся историей русской церковно-общественной жизни либо историей земского движения, — мало что говорит более широкому современному читателю.

Между тем, и в церковной, и в общественной среде дореволюционной Москвы имя это произносилось с громадным уважением. Влиятельный деятель Московского земства, основатель (совместно с М. А. Новоселовым) «Кружка ищущих христианского просвещения»¹, Ф. Д. Самарин, по словам его друга, В. А. Кожевникова, «был достойным представителем благородных традиций рода Самариных» и «достойнейшим сыном Церкви православной».² Он приходился родным племянником знаменитому Ю. Ф. Самарину, и его мировоззрение сложилось в русле славянофильской культурной традиции. И сам Ф. Д. в глазах своих современников был живым воплощением непрерывности этой духовной преемственности.³ Об этом, в частности, говорил о. Павел Флоренский на заседании «Братства Святителей Московских», посвященном памяти Ф. Д. Самарина († 23 октября ст.ст. 1916 года):⁴

«Когда-то юнейший из старых, он стал потом старейшим из молодых. Этим определилось его особое значение для нас. Соборность сознания, этот важнейший член славянофильского исповедания, во времени являет себя как преемство. И если преемство мысли и культуры вообще есть для славянофильства один из основных признаков подлинной мысли и подлинной культуры, то преемство самого славянофильства не может не быть в этом понимании жизни непременным требованием, почти критерием истинности. Живое предание славянофильства являлось нам в лице Феодора Дмитриевича. Из рук его, мы, внуки, получали нить, связующую с славянофилами-дедами, с славянофильством золотого века.

Не то, чтобы Феодор Дмитриевич сообщил нам какие-то тайны, недоступные другим, не закрепленные в печати. Не в

¹ Помимо М. А. Новоселова и Ф. Д. Самарина постоянными членами кружка были: П. Б. Мансуров, В. А. Кожевников, свящ. П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков и др.

² В кн.: Федору Дмитриевичу Самарину от друзей. Сергиев Посад, 1917, стр. 1.

³ См. там же заметки Гр. Н. Трубецкого, П. Б. Мансурова, М. А. Новоселова, Ф. К. Андреева, С. Н. Булгакова.

⁴ Заседание Братства, деятельнейшим членом которого был Ф. Д. Самарин, состоялось 1 декабря ст. ст. 1916 г. Выступление о. П. Флоренского напечатано в сб. «Федору Дмитриевичу Самарину» (см. сн. 2) и в его брошюре «Памяти Феодора Дмитриевича Самарина», Сергиев Посад, 1917, стр. 1-10.

них дело, а в чувстве уверенности и надежности, когда собственными глазами осматриваешь то, о чем доселе знал по книгам, в чувстве реальности, которым сильно всякое живое предание, — в непрерывности предания. Этим-то живым преданием славянофильства, соединительным звеном, делающим предание непрерывным, и был для нас Феодор Дмитриевич. По своему возрасту, по своим бывшим отношениям с людьми, которые давно умерли, наконец по идейным традициям своей фамилии, Феодор Дмитриевич владел именно тем, чего не хватало нам — ж и в ы м соприкосновением с дорогими для нас покойниками и учениями, и из него мы могли питаться этими впечатлениями.

В этом смысле, многие из сторон его личности получали для нас особое значение, ибо делались символическими. С к в о з ь Феодора Дмитриевича виделось нам многое из прошлого, даже многие из прошлого. На первом месте я поставлю здесь черту, может быть и не очень редкую, но в Феодоре Дмитриевиче имевшую большую значительность. Черта эта — дружелюбие, внимательность к друзьям. Первоначальное славянофильство, опираясь на дружески-родственное ядро, справедливо подчеркнуло значение дружества — познавательное и почти догматическое. В позднейшем славянофильстве ослабли дружеские узы и порою обращались даже в неприязнь; понятно, что параллельно этому ослабла и мысль славянофилов, подчеркнувшая существенно-важный характер дружества. Но Феодор Дмитриевич оставался верен этой первоначальной стихии славянофильства. Он искал дружеского общения, хотел дружеского обсуждения интересовавших его богословских, философских и церковно-общественных вопросов, не доверяясь мысли одинокой и вместе не полагаясь на сношение печатное, в котором нет общения личного (...)

Дружелюбие Феодора Дмитриевича делало беседу с ним удобной и плодотворной. Несмотря на разницу лет, он допускал спор с собою, и хотя во всяком споре, особенно при молодости лет, может быть сказано много лишнего, тоном недостаточно сдержанным, Феодор Дмитриевич никогда не обижался на запальчивость собеседника и, своими тонкими и остро-поставленными суждениями, приводил спор если не к соглашению, то по крайней мере к полной ясности, в чем собственно корни расхождений. Если уместно здесь высказаться корыстно, принимая во внимание наши интересы, то нельзя не отметить незаменимости Феодора Дмитриевича в наших беседах. А в особенности, как он нужен был бы теперь и в будущем, когда все настойчивее требуют раз-

решения многочисленные богословские, философские и общественные вопросы... (...) В настоящее время много говорится об участии мирян в деле церковного строительства; и, кажется, мало проку выходит из этих обновленческих разговоров. Но если бы многие миряне имели хоть небольшую долю той преданности св. Церкви, которую жил покойный Феодор Дмитриевич; если бы они хотя бы с частью его осведомленности, его бескорыстия и его смирения подходили к участию в церковной жизни, то мне думается, самый разговор о допустимости их участия не поднимался бы, ибо такие миряне вошли бы деятелями в церковную жизнь как сыны Церкви, а не как противники, ищущие с е б е урвать от церковного достояния.

Да будет же чистый образ незабвенного Феодора Дмитриевича напоминанием нам, оставшимся в живых, о необходимости единодушной, дружелюбной объединенной работы над уяснением себе церковного понимания жизни и мира (...)

Эти замечания о. Павла Флоренского о некоторых чертах духовного облика его корреспондента могут служить как бы введением к их переписке, многое проясняющим в ее характере и во взаимных отношениях ее участников. О письмах Ф. Д. Самарина к нему упоминается в той же речи: «в ближайшем же будущем думаю напечатать несколько писем его, чтобы показать его отзывчивость на возникающие вопросы церковной жизни и церковного разумения жизни».⁵ Это намерение о. Павел исполнил: письма Ф. Д. Самарина он опубликовал дважды — в редактируемом им «Богословском Вестнике», 1917, апрель-май, стр. 464-477, и в составе своей брошюры «Памяти Феодора Дмитриевича Самарина», Сергиев Посад, 1917, стр. 11-24, — сопроводив их собственными комментариями-связками.

Теперь эта переписка может появиться в свет полностью. И хотя в некоторых случаях о. Павел Флоренский в своих комментариях по памяти восстанавливает содержание тех писем к Ф. Д. Самарину, подлинный текст которых приводится ниже, нам казалось желательным сохранить целиком структуру публикации о. Павла, лишь дополнив ее в соответствующих местах его собственными письмами. Текст «связок» о. Павла Флоренского воспроизводится в кавычках и без интервалов.

⁵ Свящ. Павел Флоренский. Памяти Феодора Дмитриевича Самарина, стр. 5-7, 9, 10.

⁶ Там же, стр. 10.

«Обстоятельства написания первого письма таковы:

В одном из разговоров с Михаилом Александровичем Новоселовым, бывшем в начале июня 1912-го года, Феодор Дмитриевич выразился благосклонно об одной из моих статей, о какой именно — сейчас не могу вспомнить, и при этом что-то спрашивал у Михаила Александровича относительно изданной мною «Службы Софии Премудрости Божией».⁷ Вопрос Феодора Дмитриевича я понял как желание получить эту «Службу» и, конечно, поспешил исполнить таковое. Книжка была послана с надписью, в которой я выражал Феодору Дмитриевичу свое удовольствие по поводу его одобрения. Повторяю уже сказанное ранее, что одобрение Феодора Дмитриевича было доньше и, надеюсь, до конца дней моих будет одним из дорогих мне поощрений в труде, тем более, что в некоторых теоретических вопросах, и притом существенных, я не скрывал своего разномыслия или, быть может, разновыражения с Феодором Дмитриевичем, и даже подчеркивал линии наших расхождений.

Разумеется, на написанные, и притом на книжке, несколько слов я не ждал ответа и полагал, что если Феодор Дмитриевич заговорит о «Службе Софии», то лишь при личной встрече, осенью; да мне и не думалось, что богословские и философские вопросы нашего времени, исходящие, все — можно сказать, из основной идеи о Софии и вновь к этой идее приводящие, лежали в пределах духовных интересов Феодора Дмитриевича, так что я был убежден, что «Служба Софии» будет внутренне незамечена им. К удивлению моему, вскоре же было получено мною следующее письмо!»

Ф. Д. САМАРИН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

29 июня 1912 г.

Сестрорецк, Петерб. губ.
Приморский просп. 19/А

Досточтимый отец Павел!

Большой и неожиданной радостью для меня было получение изданной Вами книги с незаслуженной мною любезной надписью; от всей души благодарю Вас за этот прекрасный подарок. Когда-то, вследствие бесед с покойным

⁷ «Богословский Вестник», 1912, февраль = отдельный отпечаток, Св.-Троице Сергиева Лавра, лета (прим. о. П. Ф.).

В. С. Соловьевым, я старался собрать сведения о сохранившихся в наших храмах рукописных службах Софии Премудрости Божией и узнал, что такая рукопись имеется между прочим в Москве в Софийской церкви, что на Лубянке. К сожалению, мои розыски на этом и остановились, так как я был отвлечен в другую сторону. Теперь эту самую службу я получаю от Вас в печатном виде. Чтение ее во многом уяснило мне таинственное учение о Софии и укрепило меня в мысли, что учение это не есть создание философского умозрения, а плод живого церковного сознания.

Еще более, чем прежде, жалею теперь, что в свое время не слышал того, что Вы как-то читали на одном из собраний нашего кружка в доме Корнилова.¹ О статьях Ваших, напечатанных по тому же предмету в Богословском Вестнике,² я до сих пор ничего не знал и теперь достану их непременно и прочитаю с особым вниманием.

С нетерпением ожидаю выхода в свет нового полного издания Вашего большого труда.³ Отдельные его части, сообщенные мне в оттиках Михаилом Александровичем,⁴ я читал: некоторые из Ваших мыслей (? пропущено слово П.Ф.) оказались недоступными для меня, но все, что я понял, произвело на меня самое благоприятное действие, и я рад, что могу это засвидетельствовать Вам и принести Вам глубочайшую благодарность. Перечитывать теперь Вашу книгу с новыми дополнениями и разъяснениями будет для меня большим счастьем.

Добрые слова, коими Вы сопровождаете Ваш дорогой подарок, я чрезвычайно ценю, но считаю себя обязанным сделать по поводу сказанного Вами небольшую оговорку. Я бы никогда не решился выразить Вам одобрение и поощрение к труду: на это я не имею нравственного права. Если Вы имеете в виду написанное мною о Вас Михаилу Александровичу, то это был лишь обращенный к нему лично ответ на выраженные им мысли.

¹ "Речь идет о собрании "Кружка ищущих христианского просвещения", по-просту называемого то "Самаринским", то "Новоселовским", на котором мною, в доме Ал-дра Ал-дровича Корнилова, был читан доклад об идее Софии, Премудрости Божией" (прим. П. Ф.).

² "София". (Из писем к Другу). (Богословский Вестник, 1911 г., Май и Июль-Август)." (прим. П. Ф.)

³ "Столп и Утверждение Истины", М., 1914. (прим. П. Ф.)

⁴ "Новоселовым" (прим. П. Ф.)

Пишу эти строки в день памяти свв. Петра и Павла и, полагая, что это день Вашего Ангела, прошу принять от меня по этому случаю самые искренние поздравления и горячие пожелания всего лучшего.

Усердно Вам кланяюсь и еще раз благодарю.

Глубоко Вас уважающий и душевно Вам преданный

Федор Самарин

«Сколько помнится, в ответ на это письмо я писал Феодору Дмитриевичу, что я, конечно, не могу отнести к себе его снисходительную оценку моих опытов и понимаю ее только как своеобразный аванс, даваемый ради поощрения. Далее я писал, что меня чрезвычайно радует интерес Феодора Дмитриевича к идее Софии Премудрости Божией, ибо эта идея, по моему убеждению, определяет русское религиозное сознание в самых его истоках, и в ней именно — глубочайшая основа его своеобразия. В добром отношении ко мне Феодора Дмитриевича, писал я, мне хотелось бы видеть дорогое для себя указание на связь своих убеждений со славянофильством; идейная безродность и культурное самочиние представляются мне наиболее нежелательными, ибо необходимо связывать настоящее с прошлым непрерывною нитью преемства. — Таков был смысл моего письма».

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — Ф. Д. САМАРИНУ

1 августа 1912 г.

Глубокоуважаемый Федор Дмитриевич!

Получив Ваше доброе письмо, я долго колебался в своем намерении написать Вам, переходя от желания к боязни, и от стеснения — к новому желанию. Но, после того, как Михаил Александрович (Новоселов) разрешил мне написать, я берусь за перо, хотя и сам не знаю, что именно хочется писать им.

Приблизительно, это «что» вращается около той мысли, почему я все же, несмотря на Ваше «отречение», хотел бы не быть лишенным Вашего поощрения. Видите ли, Вы в моем сознании не просто уважаемый человек, но и носитель известного культурного веяния, которое, после древнего эллинизма, для меня самое дорогое и «свое».

Славянофильство, в его ранних стадиях, — это *ἀναμνησις* чего-то дорогого-дорогого, давно знакомого, но забытого, словно воспоминания детства. Я не задумывался над вопросом о состоятельности славянофильских воззрений с точки зрения или, точнее, — с точек зрения современных. Допуская, что ни с философской, ни с общественной, ни с экономической и т. д. сторон он (так у П. Ф.) не может быть сохранен в целости. И, все же, как символ славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания.

Это — не возражение ему, ибо все хорошее — Платон, искусство и т. д. — тоже вечны лишь в этом смысле и еще менее прочны в ином, механическом понимании, при испытании их ударом камня. И то лучшее, что думается относительно русской культуры, всегда органически срастается с славянофильством, хотя того *geometrico* выведено быть из него, не может. Вот почему, славянофильские идеи, как символ, всегда являются в моем сознании центром кристаллизации всяких идейных движений.

Простите за столь многословное пояснение моей цели. Я не умею выразиться короче и выяснить, что Вы, как один из крупнейших наследников славянофильства, как связанный личным общением, кровью, воспитанием, интересами — всем — с создателями этого культурного символа, принадлежите, в моих глазах, к духовной аристократии, и потому, уже в силу этой принадлежности, имеете право культурно «вязать и решить». Вот почему, в одобрение или неодобрение законных наследников лучшего в русском самосознании я считаю себя обязанным вникать более, чем в иные многие ободрения и неодобрения, даже со стороны людей опытных и тонких: более всего я не люблю в культуре проходимства и самочинности.

Относительно Софии мне хочется припомнить сейчас, что мы, волею Божиею, насквозь Софийны, раз только мы православны. Ведь св. Константин-Кирилл Философ, — тот, который духовно родил русскую церковь, еще семилетний, во сне, избрал себе в подруги Царственную Софью, и, ей служа всю жизнь, от нее получал милости и дарования. Русское православие в существе своем есть дар Софии и забывать это, как склонно забывать большинство, — черная неблагодарность Софии, — неблагодарность караемая

религиозной неурядицей и разрухою. † А. П. Голубцов, проф(ессор) нашей Академии, говаривал мне, что в древности все нынешние Успенские и Благовещенские (и Архангельские?) храмы были храмами Софийными, и, — добавлю от себя, — лишь позднейшая мысль специализировала их к различным моментам Софийного устройства человечества. Икона Софии — древнейшая русская икона и, **б(ыть) м(ожет)**, первое русское иконописное творчество. Одним словом, мы — народ Софийный, мы — подданные Софии, и должны быть рыцарски верными Своей Царице. Это — залог нашего существования, ибо «Россия» и «русское» без Софии — *Contradictio*.

Простите, глубокоуважаемый Федор Дмитриевич за письмо столь длинное и столь беспорядочное. Сидя целый год за корректурами и тому подобными полумеханическими занятиями я успел притти в какой-то умственный и нравственный дурман, и сейчас двух фраз не могу связать между собою. Как бы Вы ни думали о славянофильстве и о Софии, во всяком случае поверьте, что Ваше внимание было мне очень и очень дорого, тем более, что сейчас всякие «идеи» — лучший способ к разъединению, и потому все работают в каком-то культурном одиночном заключении, не говоря уже об одиночестве религиозном. Господь да хранит и да утешает Вас.

Искренне преданный Вам

убогий иерей Павел Флоренский.

«После того переписка естественно прекращалась. Но неожиданно получился ответ. Вот он»:

Ф. Д. САМАРИН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

Сестрорецк.

24 августа 1912 г.

Московский адрес:

Поварская 38

Премного виноват я пред Вами, глубокочтимый отец Павел, что так замедлил ответом на письмо, которым Вы мне доставили большую радость. Я чрезвычайно ценю Ваше внимание и душевно благодарю Вас, что среди спешной и

утомительной работы Вы нашли время для беседы со мной. Мне хотелось ответить Вам возможно обстоятельнее и потому я изо дня в день откладывал письмо к Вам, чтобы заняться им на досуге; но вышло по пословице: « cras, cras et semper cras, et sic consumitur actas »; в данном случае закончился или заканчивается срок моего пребывания в Сестрорецке. Я еду завтра в Москву и, не желая далее откладывать письмо к Вам, из опасения, что в Москве и в деревне мне сначала не удастся вести переписку, посылаю Вам эти строки только за тем, чтобы сказать Вам: простите мою неисправность и не примите ее, Бога ради, за равнодушие. Я счастлив, что вступил в несколько более близкое общение с Вами и, если это случилось отчасти по милости Михаила Александровича (Новоселова), то великое ему за это спасибо.

Но добрейший Михаил Александрович повидимому все-таки не совсем точно передал Вам то, что я говорил ему о Вашей книге. Как я писал уже Вам раньше, я не считаю себя в праве делать оценку таких трудов, как Ваш, ибо в области философии я совершенный невежда и неспособен разбираться в вопросах отвлеченных. Я только говорил Михаилу Александровичу, что Ваше сочинение (или вернее, те его части, которые мне удалось прочитать), поскольку оно доступно моему пониманию, произвело на меня самое глубокое и благотворное впечатление н р а в с т в е н н о г о с в о й с т в а и что я давно не испытывал того, что испытал при чтении Вашей книги.

Не умею Вам передать, как меня радует то, что Вы пишете о славянофильстве и о Вашем отношении к нему, Вы совершенно верно, думается мне, определили значение славянофильства в умственной жизни нашего общества. Его сила, конечно, в том, что оно было первым ярким проявлением русского народного самосознания. Только теперь начинают это понимать и потому только теперь настает пора для правильной оценки того, что высказано и сделано славянофилами. Однако и теперь, к сожалению, мало еще людей, способных, например, вполне освоиться с мыслью Хомякова и судить о ней самостоятельно. С этим не справился и Бердяев,¹ несмотря на то, что он, видимо, исполнен со-

¹ «Разумеется, монография Н. А. Бердяева «Хомяков», М., 1912 г., изданная книгоиздательством «Путь» в серии «Русские мыслители». (примечание П. Ф.)

чувствия к Хомякову и посвятил немало труда на его изучение. А Гершензон,² при всем своем литературном таланте и при всем проявляемом им интересе к славянофильству, — родоначальника этого направления совсем знать не хочет, а если бы даже знал, то, видимо, и понять в нем ничего бы не мог.

Нечего говорить Вам, что я глубоко сочувствую Вашей мысли о значении предания в умственной жизни и Вашему отрицательному отношению к «самочинности» в культуре. Оторванная от предания деятельность единичной личности, даже выдающейся по дарованиям, бывает большею частью бесплодна; это мое глубокое убеждение. В этом я вижу причину того наблюдаемого у нас нередко явления, что люди талантливые, образованные и способные к труду не оставляют в умственной жизни глубокого следа. Культурные предания у нас, если не отсутствуют, то крайне слабы, а к тому же отдельная личность у нас постоянно стремится к полной независимости от них и этим губит свое дело. Характерным примером может служить, по моему К. Д. Кавелин.

Признавая свое духовное родство с Хомяковым и его ближайшими друзьями, Вы, конечно, ничуть не жертвуя своей самостоятельностью, примыкаете к тому умственному течению, которое оказалось наиболее здоровым и жизнеспособным из всех наших, так называемых, направлений. Казалось еще недавно (и многие были в этом искренно убеждены), что славянофильство давно умерло, погребено и не воскреснет. Теперь даже люди совсем другого склада мыслей не решаются это утверждать; напротив, у этих самых «отпетых» славянофилов ищут и находят многое такое, что оказывается пригодным для возрождения духовной жизни в наше время, исполненное всякого рода разочарований. Это оправдавшее себя, таким образом, могучее течение когда-нибудь вынесет нас, я твердо верю, из того круговорота, которым мы захвачены и который грозит нам духовной гибелью.

Хотел еще обратиться к Вам за кой-какими разъяснениями того, что Вы пишете о значении «Софии» для русской жизни, но письмо мое и так уж слишком разрослось: лист

² Михаил Осипович Гершензон (прим. П. Ф.).

кончился, да и времени осталось мало. Поэтому позвольте побеседовать об этом важном предмете в другой раз. Разставаясь пока с Вами, еще раз благодарю Вас и прошу не вменить мне в вину мое продолжительное молчание.

Глубоко уважающий Вас и душевно Вам преданный

Федор Самарин

«Таково письмо Феодора Дмитриевича. Но каково же было мое удивление, когда через четыре дня я опять получил письмо за подписью Феодора Дмитриевича. Письмо это незначительно по содержанию, но так выразительно для Феодора Дмитриевича, что я считаю поучительным привести и его»:

Ф. Д. САМАРИН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

Москва 1912 г. 28 Авг.

Поварская 38

Опять не знаю как извиниться перед Вами, глубоко-чтимый о. Павел! Перед отъездом из Сестрорецка я написал Вам письмо в ответ на Ваше, давно мною полученное; но опуская конверт в почтовый ящик вместе с полной кипой других писем, не обратил внимания, что некоторые из них (в том числе и адресованное к Вам) были без марок. Вероятно оно все таки дойдет, но с Вас взыщут в двойном размере почтовый сбор. Очень это мне досадно и совестно! Становлюсь все более беспамятлив на все житейские мелочи. Простите великодушно.

Глубоко Вас уважающий и душевно Вам преданный

Федор Самарин.

«После того, беседы наши проходили устно. Очень жаль, что не было своевременно записано содержание разговоров того времени, наиболее горячих и существенных, касавшихся по преимуществу вопросов догматических и канонических. — Зимой 1913 г. Феодор Дмитриевич был избран в почетные члены Московской Духовной Академии, — как гласит официальная формулировка, «во внимание к деятельности на пользу Св. Церкви как

путем литературным, так и прямым участием в работах Предсоборного Присутствия». В апреле того же года, лишь только дозволили погода и здоровье, Феодор Дмитриевич приехал в Посад, лично благодарить Преосвященного Феодора, Ректора Московской Духовной Академии, и сделать визиты членам корпорации. — Меня он не застал дома, оставил карточки и, на всякий случай, поручил мне сказать о его приезде. Помнится, это было в Фомино воскресенье, т. е. следовательно 21 апреля. Возвращаясь домой из церкви, я узнал от извозчика, возившего его ко мне, о нахождении его в Новой Лаврской гостинице и направился туда. С первых же слов свидания, завязался живой разговор о таинствах, — продолжение беседы, начатой когда-то в Москве. Поясняя свою мысль, я сослался на св. артос. Тут Феодор Дмитриевич с благоговением берет со стола сверток: «Вот, как раз сегодня я получил от Преосвященного Феодора артос, но к стыду своему не знаю, что это такое». Думаю, его «не знаю» надо понимать не в литургическом, а в догматическом и метафизическом смысле. — Мы продолжали обсуждать разные литургическо-метафизические вопросы, Феодор Дмитриевич видимо увлекался. В это время гостиничный коридорный, постучав в дверь, напоминает Феодору Дмитриевичу, что он дал обещание обедать с А. А. Нейдгардтом и что кушанье подано. Феодор Дмитриевич просит передать, что он сейчас придет, и опять увлекается разговором. Снова является коридорный, на этот раз передавая уже досаду обиженного компаньона. Феодор Дмитриевич опять говорит что-то вроде «хорошо», пожалел, что не зная о возможности свидания, связал себя обещанием, и снова собирался продолжать разговор, почему-то задевший его за живое; но я поспешил проститься и уйти. — Через несколько дней после этого разговора получилось следующее письмо»:

Ф. Д. САМАРИН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

Досточтимый отец Павел!

Приношу Вам живейшую благодарность за присылку «Богословского Вестника», хотя, по правде сказать, мне чрезвычайно совестно пользоваться преимуществами связанными со званием почетного члена академии. Я вполне сознаю, что не имею никаких прав на это почетное звание и обязан избранием лишь имени, которое ношу, и благосклон-

ному отношению ко мне Пресвященного Феодора, а также, может быть, моему скромному участию в Новоселовском Кружке, которому хотели оказать внимание. Вопросами богословскими я занимался всегда урывками и многое существенное в этой области мне незнакомо. Особенно чувствую свою неосведомленность в Писаниях Святых Отцов. Кстати, мне чрезвычайно хотелось бы пополнить один важный пробел в моих сведениях, и я решаюсь воспользоваться настоящим случаем, чтобы еще раз просить Вас оказать мне в этом отношении некоторую помощь. Я был бы очень признателен Вам, если бы Вы нашли возможным указать мне, как обещали, книги, по которым я мог бы познакомиться с историей споров о Фаворском свете, с деятельностью Григория Паламы, с учением Варлаама и с Соборными постановлениями по этому поводу.

Простить себе не могу, что не остался ночевать у Троицы и не воспользовался этим случаем для обстоятельной беседы с Вами. Не знаю, скоро ли теперь повторится подобный случай, а между тем без Ваших разъяснений я едва ли сумею разобраться в тех, трудных для меня, вопросах, которые выдвигаются книгами Илариона¹ и Булатовича². Провести вечер с Вами было бы даже благоразумнее, чем уезжать в переполненном пассажирами поезде, на который я едва достал билет. Большую часть дороги я принужден был стоять, и духота была такая, что почти неизбежно было простудиться при выходе из вагона. И все таки я рад, что хоть на ходу Вас видел и перекинулся двумя словами.

Прощайте. Будьте здоровы. Помогай Вам Бог в Ваших трудах.

Душевно Вам преданный

Федор Самарин

(В ответном письме о. Павла проставлена ошибочная дата — «Апреля 27 дня 1912 г.», хотя письмо несомненно представляет собой ответ на предыдущее письмо Ф. Д. Самарина и, если нет ошибки в числе и месяце, написано, следовательно, 27 апреля 1913 г.)

¹ Архим. Иларион. На горах Кавказа. 2-е изд.-Баталпашинск, Куб. обл. 1910 г.; 3-е изд.-Киев.

² Иером. Антоний (Булатович). Апология веры во Имя Божие и во имя Иисуса. М., 1913.

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — Ф. Д. САМАРИНУ

Глубокоуважаемый Феодор Дмитриевич!

Присылая Вам список известных мне книг о паламитских спорах, я весьма извиняюсь пред Вами, что не могу выполнить своего твердого намерения изложить и свои мысли об Имени в виде тезисов, а также ответить на Ваши вопросы мне о таинствах. Приходится ликвидировать учебный год, да и не совсем еще я оправился от нездоровья. Если Вы разрешите, как-нибудь летом я нарушу Ваш покой в Марбурге и дерзну прислать в город Когена свои соображения, древность которых вероятно современна человечеству.

30-го апреля я думаю быть в Москве, и м(ожет) б(ыть) удастся повидать Вас у М(ихаила) А(лександровича) лично.

Простите

С уважением к Вам

Священник Павел Флоренский

«Затем у нас были личные свидания в Москве. Следующее в хронологическом порядке, письмо Феодора Дмитриевича не имеет общего интереса, но опять обрисовывает его внимательность и задушевность. Прислано оно по поводу моего магистрского диспута, бывшего 19-мая 1914 г. Вот это письмо»:

(В публикации о. Павла над этим письмом проставлена явно неверная дата — 26 апреля 1913 г. Надо, конечно, 1914)

Ф. Д. САМАРИН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

26 Апреля 1914 г.

Досточтимый отец Павел!

Я слышал от М. А. Новоселова, что Ваш диспут должен был состояться 19 мая. Собирался я приехать на этот день в Лавру, чтобы Вас послушать и чтобы быть свидетелем и до некоторой степени участником этого торжества. К сожалению обстоятельства мои сложились так, что мне не уда-

лось осуществить этого намерения, и мне остается теперь лишь письменно приветствовать Вас. Надеюсь, что получение Вами степени не встретит никаких препятствий со стороны Святейшего Синода и что выдающееся значение Вашего труда будет признано не только публикою и Советом Московской Академии, но и церковною властью.

Прошу Вас принять мои задушевные поздравления и самые искренние пожелания.

Глубоко Вас уважающий и преданный Вам

Федор Самарин

«Наконец, остается еще одно письмо, полученное по такому поводу: как-то раз, после целого ряда оговорок, осенью 1914-го года, Федор Дмитриевич вручил мне у М. А. Новоселова тетрадь рукописей своего сына Дмитрия Феодоровича, содержащую несколько философских этюдов с критикою марбургской школы. Феодору Дмитриевичу хотелось узнать мое откровенное мнение об этих опытах своего сына и затем напечатать их, «если они окажутся достойными того». Его брало опасение, не ошибается ли он в своей положительной оценке этих сжатых и отвлеченных трактатов. Врученное мне я прочел с интересом в ближайший же свободный день, но, желая перечитать их более внимательно, долгое время откладывал свой доклад о них Феодору Дмитриевичу. Весною 1915-го года, уже после экзаменов в Академии, эти наброски были возвращены мною, при личном посещении его, в Москве. Говорили мы о них довольно долго, при чем Федор Дмитриевич, явно заинтересованный успехами своего сына, был особенно внимателен. Трогательна была в нем внутренняя борьба между скромностью и чувством радости об успехах сына; обычная сдержанность Феодора Дмитриевича еле выдерживала напор отеческой любви. В нашей беседе мною высказано было одобрение прочитанным мною наброскам, а также удовольствие, что когнианство, весьма сильная и ядовитая система мысли, преодолевается тут изнутри, — диалектикой, стоящей на собственной почве этой системы, — что одно только и может быть убедительно, — и советовал напечатать эти опыты Дмитрия Феодоровича.*

* Эти опыты, по-видимому, так и остались ненапечатанными. Из неопубликованного письма Д. Ф. Самарина к Н. А. Бердяеву мы знаем, что уже после смерти отца, 30 ноября 1916 г. Дм. Фед. послал Н. А. Бердяеву на отзыв свои рукописи, среди которых упоминаются «57 страниц о Марбургской школе». Судьба этих рукописей в настоящее время неизвестна.

Далее, наш разговор повернул опять к вопросам литургической метафизики и, в связи с этим, — к некоторым позициям старого славянофильства. Отправною и опорною точкою наших обсуждений было понятие пресуществления Св. Таин. Федор Дмитриевич высказал характерное соображение против этого понятия, хотя и с большими оговорками, а именно что было бы ужасно, в смысле чувства ответственности, думать о случайно упавшей с Престола крошке Св. Тела или о смытых водою с уст частицах Св. Крови — как о продолжающих быть таковыми. Я же полагал, что это ничуть не более страшно, чем величайший священный страх веры — Богоснисхождения и Боговоплощения. Что Святые Тайны могут быть, волею или неволею, попораны и осквернены, оставаясь при этом Святыми Тайнами, — это не более ужасно, чем весь подвиг жизни и, в частности, страданий и смерти Господа Иисуса Христа. Более того, возможность уничтожения Господа включает в себя и возможность попорания Его Св. Тела и Крови. Можно же, приобщаясь Св. Таин, дать лобзание «яко Иуда»; почему же не лезя, ведением или неведением, волею или неволею, уронить Св. Тело или пролить Св. Кровь? В нашем разговоре с Феодором Дмитриевичем мне был хорошо понятен страх его перед возможностью «суда и осуждения». Страх этот свойствен всякому верующему, ставящему себя перед лицом Господа, — всякому человеку, не по н я т и е о Господе имеющему в виду, а Его Самого зрящему пред собою очами веры. Но обращаться в бегство от термина и понятия пресуществления на этом основании — не соответствует ли это, как если бы кто, перенесясь во времена земной жизни Иисуса Христа, стал отрицать Его Богосыновство, из боязни, как бы нечаянно, при корабельной качке, например, не толкнуть Сына Божия. Согласиться с Феодором Дмитриевичем, как ни был он умерен и осторожен в своих суждениях, я никак не мог.

В этих и подобных разговорах некоторые линии нашего расхождения, бывшие недоговоренными в предыдущие разы, наметились с большею определенностью, — настолько живо, что и по приезде моем в Посад затронутые темы стояли в сознании. Водораздел всех подобных разногласий мне представился таким вопросом:

«Должно ли, или невозможно, вне-литургическое почитание Св. Даров?» — Если мы признаем пресуществление, то явно, что не только можем, но и должны, входя например в алтарь не по литургическому требованию, поклониться Св. Таинам, лежащим на Престоле, как самому Богу. Для непризнающего пресущест-

вления такое поклонение, в лучшем случае, необязательно, а вернее, при отчетливости догматической мысли, — и недолично, ибо есть идолопоклонство. Вот, полагаю, достаточный критерий для различения церковного понимания Таинства Св. Тела и Крови от протестантского. Остальное — уже частности, или же непродуманность. Критерий же поклонения Св. Тайнам в н е культа стоит пограничным столбом между церковным и противочерковным толкованием Таинства.

Мне стало ясно, что разговор о когенианстве и разговор о таинствах — не два различных разговора, а — один, ибо наши с Феодором Дмитриевичем разногласия в вопросах литургическо-метафизических происходят от скрытого и недоговоренного когенианства, или уклона к нему, со стороны самого Феодора Дмитриевича. В этом смысле, движимый этими и подобными мыслями, я написал ему письмо. «Поэтому, — приблизительно так писал я, — считал бы я особенно своевременным издать опыты Вашего сына, доводящие до конца и делающие усилие победить тот недуг, который гораздо распространеннее, чем это обычно полагают, и, вследствие своей неосознанности, особенно опасен».

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ --- Ф. Д. САМАРИНУ

Глубокоуважаемый Феодор Дмитриевич!

Все еще находясь под впечатлением разговора с Вами (я имею в виду разговор о Хомякове, так быстро и помимо нашего намерения сделавшийся принципиальным), я считаю своим долгом еще раз высказать пожелание, чтобы наброски Вашего сына увидели свет, и, сообразно с этим своим пожеланием проявить готовность, с своей стороны, послужить, чем могу, делу издания.

К сожалению, Ваш сын оказывается более правым, чем хотелось бы допустить. А допускать его правоту в слишком большой дозе не хочется потому, что в таком случае придется проделывать для общества большую философскую работу, — которая скучна и утомительна. Но видно и впрямь непосредственный онтологизм настолько основательно утерян общественным сознанием, что придется когенианство довести до кризиса и преодолеть тающуюся болезнь таким образом.

Почему мы не можем столкнуться? Живет надежда в душе, что это разногласие — не от различия веры, и не от недостатка любви, а от внешних препятствий, от неблагоустроенности философских понятий. В таком случае надо заняться всерьез обсуждением этих формальных вопросов.

Часто слышишь утверждения, которые произносятся как данные непосредственного религиозного сознания. А сам их воспринимаешь, как вне философствования, и притом философствования враждебного, неминуемо влекущего за собою и извращение догматов веры.

Вероятно, со стороны и обратные высказывания кажутся столь же опасными. Но тут плохого мира быть не должно. Надо объясниться до конца. Полагаю, что работа Вашего сына может послужить одним из моментов такого обсуждения.

Извиняюсь за неожиданно написавшееся письмо.
Господь да хранит и да утешает Вас.
Ваш покорный слуга

Священник Павел Флоренский

1915.IV.7. Сергиев Посад.

«В ответ на мое письмо, Феодор Дмитриевич высказал следующее»:

Ф. Д. САМАРИН — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ

21 Мая 1915 г.

Досточтимый Отец Павел!

Усердно прошу прощения за крайнюю запоздалость моего ответа. Письмо Ваше получено слишком девять дней тому назад, я все время стремился Вам отвечать, даже принимался писать; но для меня теперь написать маленькую записочку — целое событие и не малый труд, а диктовать это письмо мне не хотелось. В другой раз будет уже легче надеюсь.

Прежде всего благодарю Вас горячо за Ваше доброе внимание к попытке моего сына обосновать разномыслие с Марбургскою философскою школою. Сын мой, к сожалению,

нию, теперь находится в дурном настроении и, кажется, не хочет печатать своих «набросков», вероятно, сознавая их необработанность. Думаю однако, что перед этим останавливаться не следует: настроение может перемениться, и в печатном виде этот небольшой опыт будет встречен самим автором более благоприятно.

Если я верно Вас понял, то небольшая работа сына моего представляет некоторый интерес, как попытка борьбы с недугом, который таится даже в людях не имеющих, повидимому, ничего общего с Когенманством. Таким недугом, мною самим неосознаваемым, Вы объясняете, кажется, некоторые из высказанных мною мыслей.

Я не решусь, конечно, утверждать, что Вы неправы. Напротив, я готов допустить, что при крайне поверхностном знакомстве моем с философскими учениями я могу легко грешить именно тем бессознательным философствованием, о котором Вы говорите, и потому могу невольно принимать за нечто, данное непосредственным религиозным сознанием, учения, враждебные вере. Могу только сказать: да избавит от этого Бог! Помощь людей более сведущих и более зрелых духовно я приму, конечно, с радостью и благодарностью. В частности от Вас был бы счастлив получить определенные и обоснованные указания на свои невольные и, может быть, несознанные ошибки и заблуждения.

При всем том, однако, мне кажется, что выяснить сущность и размеры моих заблуждений можно было бы только путем более или менее продолжительного обмена мыслей. Между тем мы с Вами беседовали всего каких-нибудь три-четыре раза и при том наши разговоры постоянно были прерываемы разными случайными, посторонними обстоятельствами. Не в этом ли между прочим ответ на вопрос Ваш: «Почему мы не можем столкнуться?» — Да, может быть, просто потому, что не толковали как следует? — С радостью разделяю Вашу надежду, что несогласие — не от различия веры и не от недостатка любви. Думаю, что оно происходит от различного понимания одного и того же или различного способа выражения одних и тех же понятий.

Надо ли говорить, что и такие разномыслия, даже незначительные, повидимому, должны быть всячески устраняемы? Мы спрашиваем «соединения веры», как благодатного дара свыше, но, конечно, и сами должны трудиться за

мере сил над достижением этой великой и святой цели; иначе суетна наша молитва. Скажу вместе с Вами: в подобных случаях «плохого мира быть не должно». Меня лично такая недоговоренность и неясность между близкими людьми всегда тяготила, и в этом заключалась главная причина, почему мне казалось полезным учреждение того кружка, который спланируется около Мих(аила) А(лександровича) Новоселова. К сожалению, намеченная мною задача была вскоре подменена другими, не менее, может быть, важными и почтенными, но не столь отвечающими моей душевной потребности. Был бы счастлив, если б Вы дали толчок возрождению деятельности кружка в первоначальном направлении.

Прощайте и простите, что так замедлил ответом и, может быть, неверно Вас кое в чем понял.

Поручаю себя молитвам Вашим и усердно кланяюсь.

Душевно Ваш

Федор Самарин.

О ВЫСТУПЛЕНИИ А. СОЛЖЕНИЦЫНА В ГАРВАРДЕ

8 июня в Гарварде состоялся торжественный выпускной акт этого старейшего американского университета, основанного переселенцами-пуританами задолго до провозглашения независимости.

Во всех американских университетах выпускной акт отмечается весьма торжественно; в Гарварде, где сильны традиции и любовь к своей alma mater, это событие особое для гарвардцев, гордящихся всеамериканской славой своего университета. Церемония делится на две части; первой ведают университетские власти и профессура, второй — ассоциация бывших студентов, которые жертвуют ежегодно значительные суммы на содержание университета; Гарвард, как и все американские учебные заведения, дает много стипендий и обучает большое количество студентов бесплатно, а университет совершенно независим от государства.

Выпускные церемонии происходят на знаменитом «гарвардском дворе». Это большая площадь со сквером среди университетских зданий, по образцу старинных европейских университетов, но гораздо больших размеров. Обыкновенно площадь не бывает полна даже утром, когда студентов официально провозглашают окончившими Гарвард и присутствуют и сами выпускники, и их семьи, и вся многочисленная профессура (свыше 5000 человек). Во второй половине дня многие уже разъезжаются. В этом году площадь — «гарвардский двор» — оказалась едва достаточной для того, чтобы вместить всех желающих услышать речь А. Солженицына, да еще многие слушали в университетских зданиях, так как речь передавалась по внутреннему телевидению.

Утренняя церемония начинается с молитвы. После того как ректор университета торжественно поздравил всех окончивших Гарвард, были вручены почетные докторские степени: в этом году их было 11, среди награжденных известный шведский биолог, лауреат Нобелевской премии Джемс Уотсон и А. Солженицын. При вручении почетной степени Солженицыну все 20 000 присутствующих во дворе и все находившиеся на сцене — ректор, деканы факультетов и почетные гости — встали и долго аплодировали.

Во второй половине дня университетский двор был еще полон людьми. Эта часть церемонии начинается с торжественного шествия представителей разных выпусков Гарварда, в этом году старшим и первым в процессии был выпускник 1893 г. Замыкают шествие обладатели почетных степеней Гарварда и специально приглашаемый университетом гость, который произносит торжественную речь. В этом году таким оратором был А. И. Солженицын. Его появление люди встретили овацией. Несмотря на начавшийся дождь, никто из публики не ушел, и в течение часа все внимательно слушали речь, прерывая ее аплодисментами.

Участник

РЕЧЬ А. СОЛЖЕНИЦЫНА НА АССАМБЛЕЕ ВЫПУСКНИКОВ ГАРВАРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА 8 ИЮНЯ 1978

Я рад возможности приветствовать 327-й выпуск старейшего Гарвардского университета и сердечно поздравляю всех выпускников!

Девиз вашего университета — «Veritas». И некоторые из вас уже знают, а другие узнают на протяжении жизни, что Истина мгновенно ускользает, как только ослабится напряжённость нашего взора — и при этом оставляет нас в иллюзии, что мы продолжаем ей следовать. От этого вспыхивают многие разногласия. И ещё: истина редко бывает сладкой, а почти всегда горькой. Этой горечи не избежать и в сегодняшней речи — но я приношу её не как противник, но как друг.

Три года назад в Соединенных Штатах мне тоже пришлось говорить такое, от чего отталкивались, не хотели принять — а сейчас согласились многие.

РАСКОЛОТЫЙ МИР

Раскол сегодняшнего мира доступен даже поспешному взгляду. Любой наш современник легко различает две мировые силы, каждая из которых уже способна нацело уничтожить другую. Но понимание раскола часто и ограничивается этим политическим представлением: иллюзией, что опасность может быть устранена удачными дипломатическими переговорами или равновесием вооружённых сил. На самом деле мир расколот и глубже, и отчуждённой, и большим числом трещин, чем это видно первому взгляду — и этот многообразный глубокий раскол грозит всем нам разнообразной же гибелью. По той древней истине, что не может стоять царство — вот, наша Земля — разделившись в себе.

СОВРЕМЕННЫЕ МИРЫ

Есть понятие «третий мир» и, значит, уже три мира. Но их несомненно больше, мы не доглядываем издали. Всякая древняя устоявшаяся самостоятельная культура, да

ещё широкая по земной поверхности, уже составляет самостоятельный мир, полный загадок и неожиданностей для западного мышления. Таковы по меньшему счёту Китай, Индия, Мусульманский мир и Африка, если два последние можно с приближением рассматривать собрано. Такова была тысячу лет Россия — хотя западное мышление с систематической ошибкой отказывало ей в самостоятельности и потому никогда не понимало, как не понимает и сегодня в её коммунистическом плену. И если Япония в последние десятилетия всё более стала «Дальним Западом», всё тесней примкнула к Западу (судить не берусь), то, например, Израиль я бы не отнёс к западному миру хотя бы по тому решающему обстоятельству, что его государственный строй принципиально связан с религией.

Как ещё сравнительно недавно маленький новоевропейский мирок легко захватывал колонии во всём мире, не только не предвидя серьёзного сопротивления, но обычно презирая какие-либо возможные ценности в мироощущении тех народов! Успех казался ошеломляющим, не знал географических границ. Западное общество развёртывалось как торжество человеческой независимости и могущества. И вдруг в XX веке так ясно обнаружилось, что оно хрупко и обрывчато. И теперь мы видим, каким коротким, шатким оказалось это завоевание (очевидно свидетельствуя и о пороках того западного мирозерцания, которое на эти завоевания вело). Сейчас соотношение с бывшим колониальным миром обратилось в свою противоположность, и западный мир нередко переходит к крайностям угодливости — однако трудно прогнозировать, как ещё велик будет счёт этих бывших колониальных стран к Западу, и хватит ли ему откупиться, отдав не только последние колониальные земли, но даже всё своё достояние.

КОНВЕРГЕНЦИЯ

Всё же длящееся ослепление превосходства поддерживает представление, что всем обширным областям на нашей планете следует развиваться и доразвиться до нынешних западных систем, теоретически наивысших, практически наиболее привлекательных; что все те миры только временно удерживаются — злыми правителями или тяжёлыми расстройством, или варварством и непониманием — от

того, чтоб устремиться по пути западной многопартийной демократии и перенять западный образ жизни. И страны оцениваются по тому, насколько они успели продвинуться этим путём. Но такое представление выросло, напротив, на западном непонимании сущности остальных миров, на том, что все они ошибочно измеряются западным измерительным прибором. Картина развития планеты мало похожа на это.

Тоска расколотого мира вызвала к жизни и теорию конвергенции между ведущим Западом и Советским Союзом — ласкательную теорию, пренебрегающую, что эти миры друг во друга несколько не развиваются, и даже непревратимы друг во друга без насилия. А кроме того конвергенция неизбежно включает в себя принятие также и пороков противоположной стороны, что вряд ли кого устраивает.

Если бы сегодняшнюю речь я произносил в своей стране, я в этой общей схеме раскола мира сосредоточился бы на бедствиях Востока. Но поскольку я уже 4 года вынужденно нахожусь здесь и аудитория передо мною западная, — думаю, будет содержательней сосредоточиться на некоторых чертах современного Запада, как я их вижу.

ПАДЕНИЕ МУЖЕСТВА

— может быть самое разительное, что видно в сегодняшнем Западе постороннему взгляду. Западный мир потерял общественное мужество и весь в целом и даже отдельно по каждой стране, каждому правительству, каждой партии, и уж конечно — в Организации Объединённых Наций. Этот упадок мужества особенно сказывается в прослойках правящей и интеллектуально-ведущей, отчего и создаётся ощущение, что мужество потеряло целиком всё общество. Конечно, сохраняется множество индивидуально-мужественных людей, но не им доводится направлять жизнь общества. Политические и интеллектуальные функционеры выявляют этот упадок, безволие, потерянную в своих действиях, выступлениях и ещё более — в услужливых теоретических обоснованиях, почемуду такой образ действий, кладущий трусость и заискивание в основу государственной политики, — прагматичен, разумен и оправдан на любой интеллектуальной и даже нравственной высоте. Этот упадок мужества, местами доходящий как бы до полного от-

сутствия мужского начала, ещё особо иронически оттеняется при внезапных взрывах храбрости и непримиримости этих самых функционеров — против слабых правительств, или никем не поддержанных слабых стран, осуждённых течений, заведомо не могущих дать отпор. Но коснеет язык и парализуются руки против правительств могущественных, сил угрожающих, против агрессоров и против Интернационала Террора.

Напоминать ли, что падение мужества издревле считалось первым признаком конца?

БЛАГОПОЛУЧИЕ

Когда создавались современные западные государства, то провозглашался принцип: правительство должно служить человеку, а человек живёт на земле для того, чтобы иметь свободу и стремиться к счастью (смотри, например, американскую декларацию независимости). И вот наконец в последние десятилетия технический и социальный прогрессы дали осуществить ожидаемое: государство всеобщего благосостояния. Каждый гражданин получил желанную свободу и такое количество и качество физических благ, которые по теории должны были бы обеспечить его счастье — в том сниженном понимании, как в эти же десятилетия создалось. (Упущена лишь психологическая подробность: постоянное желание иметь ещё больше и лучше и напряжённая борьба за это запечатлеваются на многих западных лицах озабоченностью и даже угнетением, хотя выражения эти принято тщательно скрывать. Это активное напряжённое соревнование захватывает все мысли человека и вовсе не открывает свободного духовного развития.) Обеспечена независимость человека от многих видов государственного давления, обеспечен большинству комфорт, которого не могли представить отцы и деды, появилась возможность воспитывать в этих идеалах и молодёжь, звать и готовить её к физическому процветанию, счастью, владению вещами, деньгами, досугом, почти к неограниченной свободе наслаждений, — и кто же бы теперь, зачем, почему должен был бы ото всего этого оторваться и рисковать драгоценной своей жизнью в защите блага общего и особенно в том туманном случае, когда безопасность собственного народа надо защищать в далёкой пока стране?

Даже биология знает, что привычка к высоко-благополучной жизни не является преимуществом для живого существа. Сегодня и в жизни западного общества благополучие стало приоткрывать свою губящую маску.

ЮРИДИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

Соответственно своим целям западное общество избрало и наиболее удобную для себя форму существования, которую я назвал бы юридической. Границы прав и свободы человека (очень широкие) определяются системой законов. В этом юридическом стоянии, движении и лавировании западные люди приобрели большой навык и стойкость. (Впрочем, законы так сложны, что простой человек беспомощен действовать в них без специалиста.) Любой конфликт решается юридически — и это есть высшая форма решения. Если человек прав юридически — ничего выше не требуется. После этого никто не может указать ему на неполную правоту и склонять к самоограничению, к отказу от своих прав, просить о какой-либо жертве, бескорыстном риске — это выглядело бы просто нелепо. Добровольного самоограничения почти не встретишь: все стремятся к экспансии, доколе уже хрустят юридические рамки. (Юридически безупречны нефтяные компании, покупая изобретение нового вида энергии, чтобы ему не действовать. Юридически безупречны отравители продуктов, удоящая их сохранность: публике остаётся свобода их не покупать.)

Всю жизнь проведя под коммунизмом, я скажу: ужасно то общество, в котором вовсе нет беспристрастных юридических весов. Но общество, в котором нет других весов, кроме юридических, тоже мало достойно человека (аплодисменты). Общество, ставшее на почву закона, но не выше — слабо использует высоту человеческих возможностей. Право слишком холодно и формально, чтобы влиять на общество благотворно. Когда вся жизнь пронизана отношениями юридическими — создаётся атмосфера душевной посредственности, омертвляющая лучшие взёты человека (аплод.).

Перед испытаниями же грозящего века удержаться одними юридическими подпорками будет просто невозможно.

НАПРАВЛЕНИЕ СВОБОДЫ

В сегодняшнем западном обществе открылось неравновесие между свободой для добрых дел и свободой для дел худых. И государственный деятель, который хочет для своей страны провести крупное созидательное дело, вынужден двигаться осмотрительными, даже робкими шагами, он всё время облеплен тысячами поспешливых (и безответственных) критиков, его всё время одёргивает пресса и парламент. Ему нужно доказать высокую безупречность и оправданность каждого шага. По сути человек выдающийся, великий, с необычными неожиданными мерами, проявиться вообще не может — ему в самом начале подставят десять подножек. Так под видом демократического ограничения торжествует посредственность.

Подрыв административной власти повсюду доступен и свободен, и все власти западных стран резко ослабли. Защита прав личности доведена до той крайности, что уже становится беззащитным само общество от иных личностей (аплод.) — и на Западе приспела пора отстаивать уже не столько права людей, сколько их обязанности (аплод.).

Напротив, свобода разрушительная, свобода безответственная получила самые широкие просторы. Общество оказалось слабо защищено от бездн человеческого падения, например, от злоупотребления свободой для морального насилия над юношеством, вроде фильмов с порнографией, преступностью или бесовщиной (аплод.): все они попали в область свободы и теоретически уравниваются свободой юношества их не воспринимать. Так юридическая жизнь оказалась неспособна защитить себя от разъедающего зла.

Что же говорить о тёмных просторах прямой преступности? Широта юридических рамок (особенно американских) поощряет не только свободу личности, но и некоторые преступления её, даёт преступнику возможность остаться безнаказанным или получить незаслуженное снисхождение — при поддержке тысячи общественных защитников. Если где власти берутся строго искоренять терроризм, то общественность тут же обвиняет их, что они нарушили гражданские права бандитов (аплод.). Немало подобных примеров.

Весь этот переклон свободы в сторону зла создавался постепенно, но первичная основа ему, очевидно, была положена гуманистическим человеколюбивым представлением, что человек, хозяин мира, не несёт в себе внутреннего зла, все пороки жизни происходят лишь от неверных социальных систем, которые и должны быть исправлены. Странно, вот на Западе достигнуты наилучшие социальные условия — а преступность несомненно велика и значительно больше, чем в нищем и незаконном советском обществе. (Под именем уголовных у нас там сидит в лагерях огромное множество людей, но подавляющее их большинство — не преступники, а те, кто против незаконного государства отстаивали себя неюридическими способами.)

НАПРАВЛЕНИЕ ПРЕССЫ

Широчайшей свободой естественно пользуется и пресса (я употребляю дальше это слово, включая всю media). Но — как?

Опять: лишь бы не перешагнуть юридические рамки, но безо всякой подлинной нравственной ответственности за смещение пропорций. Какая у журналиста и газеты ответственность перед читающей публикой или перед историей? Если они неверной информацией или неверными заключениями повели общественное мнение по неверному пути, даже способствовали государственным ошибкам — известны ли случаи публичного потом раскаяния этого журналиста или этой газеты? Нет, это подорвало бы продажу. На этом случае может потерять государство, но журналист всегда выходит сух. Скорее всего он будет теперь с новым апломбом писать противоположное прежнему.

Необходимость дать мгновенную авторитетную информацию заставляет заполнять пустоты догадками, собирать слухи и предположения, которые потом никогда не опровергнутся, но осядут в памяти масс. Сколько поспешных, опрометчивых, незрелых, заблудительных суждений высказывается ежедневно, заморочивает мозги читателей — и так застывает! (аплод.) Пресса имеет возможность и симулировать общественное мнение и воспитать его извращённо. То создаётся геростратова слава террористам, то раскрываются даже оборонные тайны своей страны, то беззастенчиво вмешиваются в личную жизнь известных лиц

под лозунгом: «все имеют право всё знать» (аплод.) (ложный лозунг ложного века: много выше утерянное право людей *не знать*, не забивать своей божественной души — сплетнями, суетловием, праздною чепухой (аплод.). Люди истинного труда и содержательной жизни совсем не нуждаются в этом избыточном отягощающем потоке информации).

Поверхностность и поспешность — психическая болезнь XX века, более всего и выражена в прессе. Прессе противопоказано войти в глубину проблемы, это не в природе её, она лишь выхватывает сенсационные формулировки.

И при всех этих качествах пресса стала первой силой западных государств, превосходя силу исполнительной власти, законодательной и судебной. А между тем: по какому избирательному закону она избрана и перед кем отчитывается? Если на коммунистическом Востоке журналист откровенно назначается как государственный чиновник, то кто выбирал западных журналистов в их состоянии власти? на какой срок и с какими полномочиями?

И ещё одна неожиданность для человека, пришедшего с тоталитарного Востока, с его строгой унификацией прессы: у западной прессы в целом тоже обнаруживается общее направление симпатий (ветер века), общепризнанные допустимые границы суждений, а может быть и общекорпоративные интересы, и всё это вместе действует не соревновательно, а унифицированно. Безудержная свобода существует для самой прессы, но не для читателей (аплод.): достаточно выпукло и звучно газеты передают только те мнения, которые не слишком противоречат их собственным и этому общему направлению.

МОДА НА МЫСЛИ

Безо всякой цензуры на Западе осуществляется придирчивый отбор мыслей модных от мыслей немодных — и последние, хотя никем не запрещены, не имеют реального пути ни в периодической прессе, ни через книги, ни с университетских кафедр (аплод.). Дух ваших исследователей свободен юридически — но обставлен идолами сегодняшней моды. Не прямым насилием, как на Востоке, но этим отбором моды, необходимостью угождать массовым стандартам, устраняются от вклада в общественную жизнь наиболее са-

мостоятельно-думающие личности, появляются опасные черты стадности, закрывающей эффективное развитие. В Америке мне приходилось получать письма замечательно умных людей, какого-нибудь профессора дальнего провинциального колледжа, который много способствовал бы освежению и спасению своей страны — но страна не может его услышать: его не подхватит media. Так создаются сильные массовые предубеждения, слепота, опасная в наш динамичный век. Например, иллюзорное понимание современного мирового положения — такой окаменелый панцирь вокруг голов, что через него уже не проникнет ничей человеческий голос из 17 стран Восточной Европы и Восточной Азии — а только проломит его неизбежный лом событий.

Я перечислил несколько черт западной жизни, которые поражают человека, пришедшего в этот мир понову. Размеры и задачи этой речи не позволяют продолжать обзор: как эти особенности западного общества отражаются на таких важных сторонах национального существования, как образование начальное, образование высшее гуманитарное и искусство.

СОЦИАЛИЗМ

Почти все признают, что Запад указывает всему миру выгодный экономический путь развития, последнее время сбиваемый, правда, хаотической инфляцией. Но и многие живущие на Западе недовольны своим обществом, презирают его или упрекают, что оно уже не соответствует уровню, к которому созрело человечество. И многих это заставляет колебнуться в сторону ложного и опасного течения социализма.

Я надеюсь, никто из присутствующих не заподозрит, что я провёл эту частную критику западной системы для того, чтобы выдвинуть взамен идею социализма (аплод.). Нет, с опытом страны осуществлённого социализма я во всяком случае не предложу социалистическую альтернативу. Что социализм всякий вообще и во всех оттенках ведёт ко всеобщему уничтожению духовной сущности человека и нивелированию человечества в смерть — глубоким историческим анализом показал математик академик Шафаревич в своей блестяще аргументированной книге «Социализм»; скоро 2 года, как она опубликована во Франции —

но ещё никто не нашёлся ответить на неё. В близком времени она будет опубликована и в Америке.

НЕ ОБРАЗЕЦ

Но если меня спросят напротив: хочу ли я предложить своей стране в качестве образца сегодняшней Запад как он есть, я должен буду откровенно ответить: нет, ваше общество я не мог бы рекомендовать как идеал для преобразования нашего. Для того богатого душевного развития, которое уже выстрадано нашей страной в этом веке — западная система в её нынешнем, духовно-истощенном виде не представляется заманчивой. Даже перечисленные особенности вашей жизни приводят в крайнее огорчение.

Несомненный факт: расслабление человеческих характеров на Западе и укрепление их на Востоке. За шесть десятилетий наш народ, за три десятилетия — народы Восточной Европы, прошли душевную школу, намного опережающую западный опыт. Сложно и смертно давящая жизнь выработала характеры более сильные, более глубокие и интересные, чем благополучная регламентированная жизнь Запада. Поэтому для нашего общества обращение в ваше означало бы в чём-то повышение, а в чём-то и понижение — и в очень дорогом. Да, невозможно оставаться обществу в такой бездне беззакония, как у нас, но и ничтожно ему оставаться на такой бездушевной юридической гладкости, как у вас. Душа человека, страдавшая под десятилетиями насилия, тянется к чему-то более высокому, более тёплому, более чистому, чем может предложить нам сегодняшнее западное массовое существование, как визитной карточкой предпосылаемое отвратным напором реклам, одурением телевидения и непереносимой музыкой (аплод.).

И это всё видно глазам многих наблюдателей, изо всех миров нашей планеты. Западный образ существования всё менее имеет перспективу стать ведущим образцом.

Бывают симптоматичные предупреждения, которые посылает история угрожаемому или гибнущему обществу: например, падение искусств или отсутствие великих государственных деятелей. Иногда предупреждения бывают и совсем ощутимыми, вполне прямыми: центр вашей демократии и культуры на несколько часов остаётся без электричества — всего-то, — и сразу же целые толпы американ-

ских граждан бросаются грабить и насиловать. Такова толщина плёнки! Такова непрочность общественного строя и отсутствие внутреннего здоровья в нём.

Не когда-то наступит, а уже идёт — физическая, духовная, космическая! — борьба за нашу планету. В своё решающее наступление уже идёт и давит мировое Зло — а ваши экраны и печатные издания наполнены обязательными улыбками и поднятыми бокалами. В радость — чему?

НЕДАЛЬНОВИДНОСТЬ

Ваши весьма видные деятели, как Джордж Кеннан, говорят: вступая в область большой политики, мы уже не можем пользоваться моральными указателями. Вот так, смешением добра и зла, правоты и неправоты, лучше всего и подготавливается почва для абсолютного торжества абсолютного Зла в мире. Против мировой, хорошо продуманной стратегии коммунизма Западу только и могут помочь нравственные указатели — а других нет (аплод.); а соображения любой конъюнктуры всегда рухнут перед стратегией. Юридическое мышление с какого-то уровня проблем камнет: оно не даёт видеть ни размера, ни смысла событий.

Несмотря на множественность информации — или отчасти именно благодаря ей — западный мир весьма слабо ориентируется в происходящей действительности. Таковы, например, были анекдотические предсказания некоторых американских экспертов, что Советский Союз найдёт себе в Анголе свой Вьетнам, или что наглые африканские экспедиции Кубы лучше всего умерятся ухаживанием за ней Соединённых Штатов (смех). Таковы ж и советы Кеннана своей стране — приступить к одностороннему разоружению. О, знали бы вы, как хочут над вашими политическими мудрецами самые молоденькие референты Старой Площади!* А уж Фидель Кастро откровенно считает Соединённые Штаты ничтожеством, если находясь тут рядом, осмеливается бросать свои войска на дальние авантюры.

Но самый жестокий промах произошёл с непониманием вьетнамской войны. Одни искренно хотели, чтоб только скорей прекратилась всякая война, другие мнили, что надо

* Старая Площадь — резиденция ЦК КПСС, истинное название того места, которое на Западе условно называют Кремлём.

дать простор национальному или коммунистическому самоопределению Вьетнама (или, как особенно наглядно видно сегодня, — Камбоджи). А на самом деле участники американского антивоенного движения оказались соучастниками предательства дальневосточных народов — того геноцида и страданий, которые сегодня там сотрясают 30 миллионов человек. Но эти стоны — слышат ли теперь принципиальные пацифисты? (аплод.) сознают ли сегодня свою ответственность? или предпочитают не слышать? У американского образованного общества сдали нервы — а в результате угроза сильно приблизилась к самым Соединённым Штатам. Но это не сознаётся. Ваш недалёковидный политик, подписавший поспешную вьетнамскую капитуляцию, дал Америке вытянуться как будто в беззаботную передышку, — но вот уже усотерённый Вьетнам вырастает перед вами. Маленький Вьетнам был послан вам предупреждением и поводом мобилизовать своё мужество. Но если полновесная Америка потерпела полноценное поражение даже от маленькой полу-страны — то на какое устояние Запад может рассчитывать в будущем?

Мне пришлось уже говорить, что в XX веке западная демократия самостоятельно не выиграла ни одной большой войны: каждый раз она загораживалась сильным сухопутным союзником, не придираясь к его мировоззрению. Так во 2-й мировой войне против Гитлера, вместо того чтобы выиграть войну собственными силами, которых было конечно достаточно — вырастили себе горшего и сильнее-го врага, ибо никогда Гитлер не имел ни столько ресурсов, ни столько людей, ни пробивных идей, ни столько своих сторонников в западном мире, пятую колонну, как Советский Союз. А ныне на Западе уже раздаются голоса: как бы ещё в одном мировом конфликте заслониться против силы — чужою силой, загородиться теперь — Китаем. Однако, никому в мире не пожелаю такого исхода: не говоря, что это — опять роковой союз со Злом, это дало бы Америке лишь некоторую оттяжку, но затем, когда миллиардный Китай обернулся бы с американским оружием — сама Америка была бы отдана нынешнему камбоджийскому геноциду.

ПОТЕРЯННОСТЬ ВОЛИ

Но и никакое величайшее вооружение не поможет Западу, пока он не преодолет потерянности своей воли. При такой душевной расслабленности самое это вооружение становится отягощением капитулянту. Для обороны нужна и готовность умереть, а её мало в обществе, воспитанном на культе земного благополучия (аплод.). И тогда остаются только уступки, оттяжки и предательства. В позорном Белграде свободные западные дипломаты в слабости уступили тот рубсж, на котором подгнётные члены хельсинских групп отдают свои жизни.

Западное мышление стало консервативным: только бы сохранялось мировое положение, как оно есть, только бы ничто не менялось. Расслабляющая мечта о статус-кво — признак общества, закончившего своё развитие. Но надо быть слепым, чтобы не видеть, как перестали принадлежать Западу океаны, и всё стягивается под ним территория земной суши. Две так называемых мировых — а совсем ещё не мировых — войны, состояли в том, что маленький прогрессивный Запад внутри себя уничтожил сам себя и тем подготовил свой конец. Следующая война — не обязательно атомная, я в неё не верю, — может похоронить западную цивилизацию окончательно.

И перед лицом этой опасности — как же, с такими историческими ценностями за спиной, с таким уровнем достигнутой свободы и как будто преданности ей — настолько потерять волю к защите?!

ГУМАНИЗМ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Как сложилось нынешнее невыгодное соотношение? От своего триумфального шествия — каким образом западный мир впал в такую немощь? Были в его развитии губительные переломы, потери взятого курса? Да как будто нет. Запад только прогрессировал и прогрессировал в объявленном социальном направлении, об руку с блистательным техническим Прогрессом. И вдруг оказался в нынешней слабости.

И тогда остаётся искать ошибку в самом корне, в основе мышления Нового Времени. Я имею в виду то господ-

ствующее на Западе мировоззрение, которое родилось в Возрождение, а в политические формы отлилось с эпохи Просвещения, легло в основу всех государственных и общественных наук и может быть названо рационалистическим гуманизмом либо гуманистической автономностью — провозглашённой и проводимой автономностью человека от всякой высшей над ним силы. Либо, иначе, антропоцентризмом — представлением о человеке как о центре существующего.

Сам по себе поворот Возрождения был, очевидно, исторически неизбежен: Средние Века исчерпали себя, стали невыносимы деспотическим подавлением физической природы человека в пользу духовной. Но и мы оторнулись из Духа в Материю — несоразмерно, непомерно. Гуманистическое сознание, заявившее себя нашим руководителем, не признало в человеке внутреннего зла, не признало за человеком иных задач выше земного счастья и положило в основу современной западной цивилизации опасный уклон преклонения перед человеком и его материальными потребностями. За пределами физического благополучия и накопления материальных благ, все другие, более тонкие и высокие, особенности и потребности человека, остались вне внимания государственных устройств и социальных систем, как если бы человек не имел более высокого смысла жизни. Так и оставлены были сквозняки для зла, которые сегодня и продвигают свободно. Сама по себе обнажённая свобода никак не решает всех проблем человеческого существования, а во множестве ставит новые.

Но всё же в ранних демократиях — также и в американской при её рождении, все права признавались за личностью лишь как за Божьим творением, то есть свобода вручалась личности условно, в предположении её постоянной религиозной ответственности — таково было наследие предыдущего тысячелетия. Ещё 200 лет назад в Америке — да даже и 50 лет назад, казалось невозможным, чтобы человек получил необузданную свободу — просто так, для своих страстей. Однако с тех пор во всех западных странах это ограничение выветрилось, произошло окончательное освобождение от морального наследия христианских веков с их большими запасами то милости, то жертвы, и государственные системы принимали всё более законченный материалистический вид. Запад наконец отстоял права че-

ловека и даже с избытком — но совсем поблекло сознание ответственности человека перед Богом и обществом. В самые последние десятилетия этот юридический эгоизм западного мироощущения окончательно достигнут — и мир оказался в жестоком духовном кризисе и политическом тупике. И все технические достижения прославленного Прогресса, вместе и с Космосом, не искупили той моральной нищеты, в которую впал XX век, и которую нельзя было предположить, глядя даже из XIX-го.

НЕОЖИДАННЫЕ РОДСТВЕННИКИ

Чем более гуманизм в своём развитии материализовался, тем больше давал он оснований спекулировать собою — социализму, а затем и коммунизму. Так что Карл Маркс мог выразиться (1844): «коммунизм есть натурализованный гуманизм».

И это оказалось не совсем лишено смысла: в основаниях выветренного гуманизма и всякого социализма можно разглядеть общие камни: бескрайний материализм; свободу от религии и религиозной ответственности (при коммунизме доводимую до антирелигиозной диктатуры); сосредоточенность на социальном построении и наукообразность в этом (Просвещение XVIII века и марксизм). Не случайно все словесные клятвы коммунизма — вокруг человека с большой буквы и его земного счастья. Как будто уродливое сопоставление — общие черты в мировоззрении и строе жизни нынешнего Запада и нынешнего Востока! — но такова логика развития материализма.

Причём, в этом соотношении родства закон таков, что всегда оказывается сильней, привлекательней и победоносней то течение материализма, которое левей и, значит, последовательней (аплод.). И гуманизм, вполне утерявший христианское наследие, не способен выстоять в этом соревновании. Так, в течение минувших веков и особенно последних десятилетий, когда процесс обострился, в мировом соотношении сил: либерализм неизбежно теснился радикализмом, тот был вынужден уступать социализму, а социализм не устывал против коммунизма. Именно потому коммунистический строй мог так устоять и укрепиться на Востоке, что его рьяно поддерживали (ощущая с ним родство!) буквально массы западной интеллигенции, не заме-

чали его злодейств, а уж когда нельзя было не заметить — оправдывали их. Так и сегодня: у нас на Востоке коммунизм идеологически потерял всё, он упал уже до ноля, и ниже ноля, западная же интеллигенция в значительной степени чувствительна к нему, сохраняет симпатию — и это-то делает для Запада такой безмерно трудной задачу устояния против Востока.

ПЕРЕД ПОВОРОТОМ

Я не разбираю случая всемирной военной катастрофы и тех изменений общества, которые она бы вызвала. Но пока мы ежедневно пробуждаемся под спокойным солнцем, мы обязаны вести и ежедневную жизнь. А есть катастрофа, которая наступила уже изрядно: это — катастрофа гуманистического автономного безрелигиозного сознания.

Мерою всех вещей на Земле оно поставило человека — несовершенного человека, никогда не свободного от самолюбия, корыстолюбия, зависти, тщеславия и десятков других пороков. И вот, ошибки, не оцененные в начале пути, теперь мстят за себя. Путь, пройденный от Возрождения, обогатил нас опытом, но мы утратили то Целое, Высшее, когда-то полагавшее предел нашим страстям и безответственности. Слишком много надежд мы отдали политико-социальным преобразованиям — а оказалось, что у нас отбирают самое драгоценное, что у нас есть: нашу внутреннюю жизнь. На Востоке её вытаскивает партийный базар, на Западе коммерческий (аплод.). Вот каков кризис: не то даже страшно, что мир расколот, но что у главных расколотых частей его — сходная болезнь.

Если бы, как декларировал гуманизм, человек был рожден только для счастья — он не был бы рожден для смерти. Но оттого, что он телесно обречен смерти, его земная задача, очевидно, духовней: не захлеб повседневностью, не наилучшие способы добывания благ, а потом веселого проживания их, но несение постоянного и трудного долга, так что весь жизненный путь становится опытом главным образом нравственного возвышения (аплод.): покинуть жизнь существом более высоким, чем начинал её. Неизбежно пересмотреть шкалу распространенных человеческих ценностей и изумиться неправильности её сегодня. Невозможно, чтоб оценка деятельности президента сводилась бы

к тому, какова твоя заработная плата и неограничен ли в продаже бензин (аплод.). Только добровольное воспитание в самих себе светлого самоограничения возвышает людей над материальным потоком мира.

Держаться сегодня за окостеневшие формулы эпохи Просвещения — ретроградство. Эта социальная догматика оставляет нас беспомощными в испытаниях нынешнего века.

Если и минет нас военная гибель, то неизбежно наша жизнь не останется теперешней, чтоб не погибнуть сама по себе. Нам не избежать пересмотреть фундаментальные определения человеческой жизни и человеческого общества: действительно ли превыше всего человек, и нет над ним Высшего Духа? верно ли, что жизнь человека и деятельность общества должны более всего определяться материальной экспансией? допустимо ли развивать её в ущерб нашей целостной внутренней жизни?

Если не к гибели, то мир подошёл сейчас к повороту истории, по значению равному повороту от Средних Веков к Возрождению — и потребует от нас духовной вспышки, подъёма на новую высоту обзора, на новый уровень жизни, где не будет, как в Средние Века, предана проклятию наша физическая природа, но и тем более не будет, как в Новейшее время, растоптана наша духовная (аплод.).

Этот подъём подобен восхождению на следующую антропологическую ступень. И ни у кого на Земле не осталось другого выхода, как — вверх (долгая овация).

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.

РСХД 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.



Вестник РХД и издательство YMCA-PRESS
с глубокой болью извещают о кончине
большого русского писателя, замечательного человека

ЮРИЯ ОСИПОВИЧА ДОМБРОВСКОГО

ПАМЯТИ ДРУГА

Умер Юрий Домбровский. Ушел из жизни замечательный русский писатель и человек поистине трагической судьбы. Чуть ли не третью часть отпущенного ему на земле срока он провел в тюрьмах и лагерях, по обвинению в несовершенных им преступлениях, самым главным из которых была его гражданская и профессиональная честность. Власть методически преследовала писателя, последовательно проводя его через все девять кругов ГУЛага, жуткий ад московских коммуналок, намеренное замалчивание, пока не достигла своего: он умер, так и не пробившись к широкому читателю у себя на родине. Такой ценой расплачивается современный русский писатель за право оставаться самим собой!

В своих романах «Хранитель древности» и «Факультет ненужных вещей» Юрий Домбровский на материале обыденной жизни с поразительной глубиной вскрыл психологический механизм, с помощью которого государственное насилие овладевает обществом в целом и каждым человеком в отдельности. Эти романы представляют собою не только высокохудожественные свидетельства нашей эпохи, но и мудрое предостережение потомкам от слишком поспешных социальных экспериментов.

Мы убеждены, что книгам Юрия Домбровского суждено большое будущее. Придет пора, когда миллионы читателей с благодарностью помянут этого писателя «незлым, тихим словом», по достоинству оценив его необыкновенный талант и человеческую прозорливость.

У Юрия Домбровского не было врагов, он жил или среди друзей, или среди равнодушных, но времени равнодушия приходит конец, а друзей у этого русского писателя с каждым годом будет все больше и больше.

В. Максимов

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
От редакции: Спор о России — Н. Струве	3
БОГОСЛОВИЕ	
Евхаристия — открытие тайны Голгофы	5
Из “Слов о Царстве Небесном” — св. Дм. Дудко	13
Славянофильство и Церковь — С. И. Фудель	35
О старообрядчестве — Н. Н.	98
ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ	
“Новые интеллигенты” о московском царстве — И. Дубровский ..	108
В поисках пропавшей истории — В. Борисов	122
Арьергардные бои марксизма — И. Шафаревич	160
Наследник человека — А. Филиппов	182
Гуманистическая утопия в свете русского опыта — Б. Михайлов ..	192
Интервью радиокomпании Би Би Си — И. Шафаревич	207
ИСКУССТВО И ЖИЗНЬ	
Искусство агитпропа — Б. Михайлов	214
Д. Д. Шостакович — И. Шафаревич	232
ИСТОКИ ДУХОВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ	
Переписка Ф. Д. Самарина и св. П. А. Флоренского	251
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Речь А. И. Солженицына на Ассамблее выпускников Гарвардского университета	274
Памяти Ю. Домбровского	292

SOMMAIRE

	Pages
A nos lecteurs : Débat sur la Russie — N. Struve	3
THEOLOGIE	
L'Eucharistie — découverte du secret du Calvaire	5
Extrait de « Paroles sur le royaume céleste » — P. D. Doudko ..	13
Les slavophiles et l'Eglise — S. Foudel	35
A propos des vieux croyants — N. N.	98
PROBLEMES SOCIAUX	
« La nouvelle intelligentsia » sur le royaume moscovite — I. Doubrovski	108
A la recherche de l'histoire perdue — V. Borisov	122
Les batailles d'arrière-garde du marxisme — I. Chafarévitch	160
L'héritier de l'homme — A. Filippov	182
L'utopie humaniste à la lumière de l'expérience russe — B. Mikhaïlov	192
Interview de la B.B.C. — I. Chafarévitch	207
ART ET VIE	
L'art de la section de propagande — B. Mikhaïlov	214
D. D. Chostakovitch — I. Chafarévitch	232
SOURCES DE LA RENAISSANCE SPIRITUELLE	
Correspondance de F. D. Samarine et du P. P. Florenski	251
ANNEXES	
Discours d'Alexandre Soljénitsyne prononcé à l'occasion de la cérémonie de remise des diplômes à l'Université Harvard ..	274
A la mémoire de Iu. Dombrovski	292

YMCA-PRESS

ТОЛЬКО ПО ПОДПИСКЕ
В твердом коленкором переплете

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ АЛЕКСАНДРА СОЛЖЕНИЦЫНА на русском языке

Восстановлены все подлинные цензурные тексты, заново проверенные и исправленные автором; включены ранее непубликованные произведения.

Содержание первых девяти томов :

- том 1, 2 : **В круге первом** (Впервые печатается никогда не ходивший в Самиздате подлинный исходный текст и сюжет, 96 глав.)
- том 3 : **Рассказы** (Один день Ивана Денисовича, Матренин двор, Крохотки, Правая кисть, Случай на станции Кочетовка, Для пользы дела, Захар-Калита, Как жаль ..., Пасхальный крестный ход.)
- том 4 : **Раковый корпус**
(окончательная редакция)
- том 5, 6, 7 : **Архипелаг ГУЛАГ**
(с уточнениями и добавлениями)
- том 8 : **Пьесы и киносценарии**
(Пьесы «Пир победителей» и «Декабристы без декабря». Киносценарии «Знают истину танки» и «Тунеядец» — печатаются впервые. «Республика труда» — подлинный и полный текст пьесы, известной в цензурном варианте под названием «Олень и шалашовка». «Свеча на ветру».)
- том 9 : **Публицистика**
(Статьи, открытые письма, речи, интервью.)

11, rue de la Montagne Ste-Geneviève, 75005 PARIS

В последующих томах Собрания печатается историческое повествование «КРАСНОЕ КОЛЕСО»:

- Том 10, 11: «Август Четырнадцатого»
- Том 12, 13: «Октябрь Шестнадцатого»
- Том 14, 15, 16, 17: «Март Семнадцатого»
- Том 18: «Апрель Семнадцатого».

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ ДО 30-го ОКТЯБРЯ 1978 г.
на следующих условиях:

На первые девять томов ..	540 фр.
(издание будет осуществлено с осени 1978 по весну 1981)	
+ за пересылку	60 фр.
(простой почтой)	
	600 фр.
	(133 \$ USA)
или на первые четыре тома	260 фр.
(выйдут осенью 1978 и весной 1979)	
+ за пересылку	25 фр.
(простой почтой)	
	285 фр.
	(63 \$ USA)

Подписка принимается только Издательством **ИМКА-ПРЕСС**. Деньги просим высылать вместе с заказом. Университеты и библиотеки могут производить расчеты по получении первых книг.

Прошу подписать меня:

На первые девять томов Собрания Сочинений А. Солженицына
 На первые четыре тома Собрания Сочинений А. Солженицына

ФАМИЛИЯ:

АДРЕС:

Дата: Подпись:
 ♦ прилагаю чек на имя YMCA-PRESS в

Заказ



"РУССКАЯ МЫСЛЬ" « LA PENSÉE RUSSE »

Главный Редактор: Зинаида ШАХОВСКАЯ

РУССКАЯ МЫСЛЬ - самая большая русская еженедельная газета на Западе. Она выходит в Париже, каждый четверг на 16-ти страницах.

Адрес РЕДАКЦИИ и КОНТОРЫ:

«La Pensée Russe», 217, rue du Fg Saint-Honoré - 75008 Paris

Tél. 824-96-47, 766-21-83, 227-05-79

ПОДПИСНАЯ ЦЕНА: (во франц. франках)

	3 мес.	6 мес.	12 мес.
ФРАНЦИЯ	40	75	135
ЗАГРАНИЦА	47	84	150

Почтовый счет: С.С.Р. 5883-44 К Paris

Цена отдельного номера 4 фр.

Новое Русское Слово

ЕДИНСТВЕННАЯ ЕЖЕДНЕВНАЯ РУССКАЯ ГАЗЕТА ЗА РУБЕЖОМ

66-й год издания. Выходит 6 раз в неделю в Нью-Йорке

Главный редактор: **АНДРЕЙ СЕДЫХ**

Свыше 200 сотрудников во всех странах мира. В Новом Русском Слове печатают свои произведения виднейшие эмигрантские писатели, поэты и публицисты.

Полная информация о жизни эмиграции.

ПОДПИСНАЯ ПЛАТА: Воскресное и ежедневное издание:

один год — 40 амер. долларов

6 месяцев — 22 амер. доллара

Воскресное издание только:

один год — 18 амер. долларов

Подписку и объявления направлять по адресу:

NOVOYE RUSSKOYE SLOVO

243 West 56 Street — New York 10019, N.Y., USA.

или по адресу парижского представителя газеты, с уплатой во франках:

Mr. Perepelovsky, 108, rue Michel Ange, 75016 Paris.

МАГАЗИН

Les Editeurs Réunis

11, rue de la Montagne Sainte Geneviève

75005 PARIS — Téléphone : 033 74 46 et 033 43 81

ПЕРЕИЗДАНИЯ РЕДКИХ КНИГ ПО ИСТОРИИ РОССИИ:

	ф. фр.
БАРСОВ Е. Древние русские памятники (священного венчания царей на царство), с изд. 1883, стр. 160	60,00
БАРСОВ Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской Церковью, с изд. 1878, стр. 578	158,—
БЕСТУЖЕВ-РЮМИН К. Русская история, в 2 томах, (с изд. 1871-1885), стр. 726+319	351,—
БОГУЧАРСКИЙ В. Активное народничество семидесятих годов (с изд. 1912)	168,—
БОРЗАКОВСКИЙ В. История тверского княжества (с изд. 1876)	96,—
БЫЛОЕ 1. Журнал, посвященный истории освободительного движения (с изд. 1906), в 12 томах и 6 книгах	2000,—
ВАЛЬДЕНБЕРГ В. Древнерусские учения о пределах царской власти. (Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века). С изд. 1916, стр. 463	126,—
ДЬЯКОНОВ М. Власть Московских государей. (Очерки из истории политических идей Древней Руси до конца XVI века), с изд. 1889, стр. 224	68,—
ИКОННИКОВ В. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории (с изд. 1869), стр. 562	198,—
КАРАМЗИН Н. История государства Российского в XII томах. (Ежемесячное приложение к журналу "Север", с изд. 1892)	1080,—
ЛИХАЧЕВ Д. Культура Руси эпохи образования русского национального государства (конец XIV - начало XVI веков), с изд. 1946	57,—
ОБЩЕСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ в начале XX века, под ред. Мартова, Маслова и Потресова. В 4 томах. С изд. 1909-12	800,—
ПОГОДИН М. Исследования: замечания и лекции о русской истории (с изд. 1846). В 3 томах	1350,—
ПОГОДИН М. Древняя русская история, в 3 томах (с изд. 1871 г.)	1350,—

РУССКОЙ КНИГИ

Магазин открыт все дни с 9,30 до 18,30
кроме субботы и воскресения

	Ф фр.
ПОТЕБНЯ А. Из записок по теории словесности. (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и лирическое. Приложения). С изд. 1907 г., стр. 652	275,—
ПРИСЕЛКОВ. Нестор-летописец	35,—
ВРЕМЕННОК ПУШКИНСКОЙ КОМИССИИ	984,—
ПРУГАВИН А. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектанством (к вопросу о веротерпимости), с изд. 1913 г., стр. 130	77,—
РОЖКОВ Н. Город и деревня в русской истории. (Краткий очерк экономической истории России), с изд. 1913 г., стр. 127	50,—
САВВА В. Московские цари и византийские василевсы. (К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей). С изд. 1901 г., стр. 400	132,—
СМУТНОЕ ВРЕМЯ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА, под ред. Д. Иловайского. (Смутное десятилетие русской истории 1603-1613 гг.), с изд. 1894 г.	150,—
СТАШЕВСКИЙ Е. Очерки по истории царствования Михаила Федоровича. Часть 1-я: Московское общество и государство до эпохи Смоленской войны (с изд. 1913 г.)	140,—
ШАХМАТОВ А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С изд. 1908 г., стр. 686	215,—
ШАХМАТОВ А. Очерк древнейшего периода истории русского языка, с изд. 1915 г.	155,—
ЭКЗЕМПЛЯРСКИЙ А. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период 1238-1505. В 2 томах. С изд. 1889 г.	302,—
ЯКОВЛЕВ А. Холопство и холопы в московском государстве XVII в. (по архивным документам холопьяго и посольского приказов оружейной палаты и разряда), с изд. 1943 г., стр. 561	198,—

YMCA - PRESS

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève. Paris (5).

В связи с поступлением большого количества заказов
издательство ИМКА - ПРЕСС объявляет

НОВУЮ ПОДПИСКУ

на

СОБРАНИЕ ПЕСЕН РУССКИХ БАРДОВ

издание второе, переработанное и дополненное

Собрание включает почти **ТЫСЯЧУ ПЕСЕН** русских бардов
и состоит из **четырёх серий по 10 магнитофонных кассет**
в каждой серии с приложением полных текстов всех песен.

(Серии № 1, 2 и 3 представляют собой переработанные и
дополненные соответствующие серии первого издания. Се-
рия № 4 включает лишь песни, не вошедшие в первое изда-
ние "Собрания русских бардов").

В СОБРАНИИ ПЕСЕН наиболее полно представлено твор-
чество ведущих бардов современной России:

В. Высоцкого, Б. Окуджавы, А. Галича, Б. Алмазова,
Е. Бачурина, Ю. Кима, Е. Клячкина, Н. Матвеевой,
Ю. Кукина, Ю. Визбора, А. Городницкого и других.

Подписка осуществляется либо на полный комплект,
либо по сериям.

ЦЕНА ПОЛНОГО КОМПЛЕКТА (40 кассет с текстами)

1 600 Ф фр. (включая пересылку авиапочтой)

1 550 Ф фр. (включая пересылку простой почтой)

ЦЕНА ОДНОЙ СЕРИИ (10 кассет с текстами)

480 Ф фр. (авиапочтой)

460 Ф фр. (простой почтой)

ПОДПИСНАЯ ПЛАТА ЗА СОБРАНИЕ
ВНОСИТСЯ ОДНОВРЕМЕННО С ЗАКАЗОМ

Без приложенной оплаты заказы не принимаются.

(Университеты и библиотеки могут производить расчеты по
получении "Собрания") — Прием заказов ограничен.

Подписка прекращается 30 октября 1978 г.

После закрытия подписки заказы приниматься не будут.

Все заказы будут выполнены в течение двух месяцев с момен-
та закрытия подписки: до **1 января 1979 г.**

бланк заказа см. на следующей странице

ЗАКАЗ

Имя:

Фамилия:

Адрес:

♦ прошу прислать мне «Собрание песен русских
бардов»:

обыкновенной почтой

воздушной почтой

весь комплект

серию № 1

серию № 2

серию № 3

серию № 4

♦ прилагаю чек в

чеки выписывать на имя:

«LES EDITEURS REUNIS»

11, rue de la Montagne S-te Geneviève. 75005 Paris.

(Для Европы почтовый счет: CCP № 13313-73,
Paris).

дата:

подпись



ВЕСТНИК

Издание Русского Студенческого Христианского Движения
53-ий год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ ВЕСТНИКА

В Австралии:

M. Solovey, « Our word ». P.O. Box 178, Potts point, N.S.W. 2011
Sydney, Australie.

В Америке:

Mrs Ludmila Toman, 85, Tobey Road, Belmont, Mass. 02178, USA.

San Francisco:

Mrs Olga Raevsky-Hughes, P.O. Box 1207, Berkeley, Ca 94701, USA.

В Канаде:

« Parish News », 1175 Champlain St. Montreal P.Q. H2L 2R7,
Canada.

В Англии:

Aid to the Russian church (Miss Ellis) Schoolhouse, Heathfield Rd,
Keston, Kent.

В Израиле:

Michel Agoursky, ROB 7344, Jérusalem.

В Швеции:

Bishop S. Timtchenko. Box 19027, Stockholm, 19, Suède.

Directeur responsable : Nikita STRUVE.

Tous droits de traduction réservés.