

K/X

ISSN 0767-7294

**LE MESSENGER**

# **ВЕСТНИК**

**РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО  
ДВИЖЕНИЯ**

**166**

**ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА**

**№ 166**

**III - 1992**

ВЕСТНИК РХД — № 166 = VESTNIK-LE MESSAGER

Publié par l'Action Chrétienne des Etudiants Russes  
en collaboration avec les éditions «YMCA-Press»

**Редакционная коллегия:**

Архиеп. Сильвестр, прот. Николай Озолин, С. Аверинцев,  
А. Богословский, В. Библин, Ю. Кублановский, Д. Поспеловский,  
К. Сигов, Н. Струве.

Ответственный редактор : Н.А. Струве

**ВЕСТНИК Р. Х. Д.**

№.В. в 1993 году выйдет только 2 выпуска

Условия подписки на эти 2 номера (с пересылкой) :

( Sea Mail ) 200 фр.

( AIR MAIL ) 250 фр.

Цена отдельного номера: 90 фр. (без пересылки)

Чеки выписывать на имя: « LE MESSAGER »  
901-57 U, Paris)

4001542 К/С

ианского Движения  
-Press»

essenger», ACER,  
Paris, France

c/o YMCA-PRESS,  
75005 Paris, F.

ikita Struve

КХ  
**LE MESSAGER**

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

# ВЕСТНИК

## РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

**166**

БИБЛИОТЕКА-ФОНД  
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»  
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2  
4001542

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 166.

III - 1992

Отпечатано в Христианском издательстве  
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 1

Copyright © Le Messenger. Paris 1992

COMMISSION PARITAIRE  
№ d'inscription 620 16

*От Редакции*

## ПОД ЗНАКОМ ТРОЙНОГО КРИЗИСА

93 год идет в России под тревожными знаками политической неразберихи с установившимся двоевластием, экономической неудачи с непрекращающейся инфляцией и культурного застоя. Многие удивляются, что после семи лет перестройки (но всего лишь неполных двух лет после падения партократии) жить стало и не лучше и не веселей. Удивительно, на самом деле, не то, что происходит, а то, что происходящему удивляются. По неоднократно нами здесь приводившемуся гениальному пророчеству В. Розанова, рухнуло «в третьем-четвертом поколении» так и не выстроившееся здание «с чертами ослиными в себе»... Здание строилось на лжи, на крови, на пустоте. Образовавшаяся при падении яма глубже, чем была, и ничем уже не прикрыта. Плавным восхождением из нее не выкарабкаться, плавный переход из коммунизма в свободное общество означал бы прежде всего добротность коммунистической системы. Не в один день выстроится гармоничная демократия, в которой сильная президентская власть будет счастливо ограничена избранными на местах депутатами. Весьма вероятно, как пишет Солженицын, что экономический курс был взят необдуманно, но позволительно сомневаться, что какой-либо другой, пусть и более обдуманый курс привел бы к значительно лучшим результатам. Ведь экономика не только и не просто рецепт, всякая экономическая ломка натывается на сопротивление материала, а еще больше привычек и менталитетов. В кризисе находится и культура. Нет более золотой клетки, ее обеспечивавшей, она должна выживать на собственной тяге. Молчит литература. Лучшее, что было в ней, и художественно и

нравственно (а области эти на глубине неотделимы) шло от ее противостояния лжи и насилию. В нем она была правдива и, в меру правды, сильна. Но теперь в общей ломке силу надо черпать из собственной глубины, что куда труднее. Да по отношению к сегодняшнему дню, переходному и смутному, нужно еще и отстояние во времени.

Остается Церковь. Кризиса, в том смысле, в каком мы применили это слово к политике, экономике и культуре, она не переживает (разве что на Украине, где политика самого низкого свойства местную церковь разъедает). Церковь одновременно в мире и над миром, в истории и над ней. Ее действие на мир и на историю не подлежит сиюминутной оценке, оно таинственно и до времени скрыто. Православная Церковь в России сейчас восстанавливается из-под развалин и оцепенения, перед ней огромная, непомерная задача: свидетельствовать в распадающемся обществе о Господе славы и любви, жертвы и всепрощения, о Христе распятом и воскресшем. В условиях обретенной свободы в ней намечается расслоение между теми, кто, смотря назад, хочет идеологизировать Благою весть, придать ей политическую и национальную окраску, и теми, кто, во главе с патриархом Алексием II, следуя заветам святителя Тихона, пытается держать курс церковного корабля выше политики, выше узконациональных задач, твердо стоя в Истине, но без огульного осуждения всех и вся. Мы не сомневаемся, что именно «тихоновская линия», определившаяся на соборе 17 года, в трудные революционные дни, будет по-прежнему освещать пути Церкви. Только при этом условии Церковь внесет свою спасительную лепту в преодоление того кризиса-суда, через который России предстоит еще многие годы проходить.

*Никита Струве*

Я. КРОТОВ

## **КАНОНИЗАЦИЯ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ**

### **I. Агиологическое сознание: его достижения и неудачи**

В истории христианства справедливо особо выделяется история святости; более того, по мнению, например, о. Сергия Мансурова, история святости и есть история христианства.<sup>1</sup> И хотя, видимо, история церкви, подобно истории закваски в тесте, включает в себя и историю тьмы и греха, на которые влияет святость, каждое новое поколение христиан призывается к святости. И не только святость «усилием берется», но духовное усилие требуется, чтобы увидеть и признать святость. Можно говорить не только об «агиологии» — «науке о святости» — как отрасли богословия, причем такой отрасли, где познание Бога тождественно познанию человека, но и об агиологическом сознании, агиологическом творчестве в церкви, то есть об испытании, познании и почитании определенных путей святости. И действительно, такое агиологическое творчество всегда было живо в церкви, в том числе и в русской церкви, в истории которой до XVII века известно более пятисот почитаемых святых. Не прекратилось агиологическое и канонизационное творчество в русской церкви и позднее, хотя количественно резко сократилось. Не прекращается оно и в наши дни, причем происходят не только торжественные, гласные канонизации, но, как мы увидим ниже, и «негласные». Для внешнего мира наиболее интересны, разумеется, разногласия внутри русской церкви относительно канонизации Николая II, но

эти разногласия отражают значительно более крупные, несводимые к конкретной личности и конкретному (скорее политическому, чем церковному) аспекту проблемы.

К сожалению, нынешние канонизации русской церкви превышают агиологическое творчество церковного народа. Можно смело говорить об упадке интереса к святости в современном православном сознании. Это сознание не стремится достигнуть святости, не ищет ее в современном мире вокруг себя, не почитает новых святых. Отсутствие интереса к святости в ее настоящем связано с безразличием к святости в ее прошлом, с консервативно-унылой готовностью принять и почитать все, что получено в наследство. Чтобы почитать новых, современных святых, ждут их канонизации. Между тем, всякая канонизация должна быть не началом, а итогом признания и осмысления церковью того или иного образа святости. Настоящая статья ставит своей целью именно в этом аспекте рассмотреть основные проблемы канонизации святых в русской православной церкви.

## II. Прошлое канонизации в России: анализ Е. Голубинского

До наших дней энциклопедией по вопросам русской агиологии остается книга Е.Е. Голубинского «История канонизации святых в русской церкви». Однако огромный фактический материал был обработан и систематизирован Голубинским лишь отчасти; до сих пор его исторические наблюдения ждут своего богословского осмысления. Пока что в православном богословии существует одно лишь слово «агиология», и не существует ни агиологов, ни их исследований. Поэтому здесь имеет смысл прежде всего проанализировать собранный Голубинским материал с точки зрения вопросов: какие есть типы святости, что такое канонизация, как отличать святых. Такой обзор будет полезен и потому, что в книге Голубинского общие наблюдения скрыты в массе фактов, и потому, что на этот труд неоднократно ссылаются в сегодняшних спорах о канонизации, используя, однако, только в качестве кла-

дезя информации, а часто возводя спорные тезисы Голубинского в богословские аксиомы.

Голубинский выделил четыре класса святых: 1) ветхозаветные и новозаветные святые, признаваемые такими априори; 2) мученики — «подвиг, который, по верованию церкви, один и сам по себе доставлял лицу, его подъявшему, венец святости»;<sup>2</sup> 3) «все православные и ничем укоризненным не запятнавшие себя епископы» — они канонизировались «на основании того верования, что епископы, как призванные ходатаи за людей пред Богом в сей жизни, остаются таковыми и в загробной жизни»;<sup>3</sup> 4) святые подвижники — они канонизировались «не по причине принадлежности к известному классу, а потому, что лично того или другого из них считали достойным сего признания».<sup>4</sup> Поэтому только для канонизации подвижников требовались чудотворения.

Только с конца XI в. епископов, в отличие от мучеников, перестают канонизировать подряд. Причина тому чисто механическая: в этом веке местные списки святых стали объединяться в общий, и святых епископов стало слишком много. Это заставило ввести дополнительное к ним требование чудотворений, и в каждом отдельном случае вопрос теперь рассматривался особо.<sup>5</sup>

Отметим, что тезис Голубинского, будто подвиг мученичества «один и сам по себе доставлял лицу, его подъявшему, венец святости» — это именно его тезис, наблюдение над фактами и обобщение, а отнюдь не канон, принятый каким-либо собором. Более того, из книги Голубинского видно, что этот тезис справедлив лишь относительно церкви византийской, а в русской на протяжении всей ее истории мученики подлежали канонизации в том же порядке, что и остальные святые.

Митрополит Московский Филарет так сформулировал критерии святости: «Угодников Божиих, которых угодно Богу прославить, святая церковь познает: 1) по их святой жизни; 2) по нетлению мощей их; и, наипаче, 3) по благодатным от них действиям».<sup>6</sup>

Все три критерия в русской церкви прилагались и к мученикам. С.И. Шаховской в «Повести о Димитрии Углицком» не только говорил о чистоте жизни царевича

(погибшего восьми лет от роду). Он был вынужден спорить с теми, кто заявлял, что сын Ивана Грозного от шестого брака не достоин канонизации в качестве мученика.<sup>7</sup> Митр. Филарет так объяснял, почему с его точки зрения не достойна канонизации кн. Иулиания Вяземская, погибшая от руки насильника, убившего ее мужа и посягавшего на ее честь, которую она защищала с оружием в руках: «Иулиания была убита в то самое время, и за то самое, что хотела убить. Согласно ли сие с характером угодницы Божией?»<sup>8</sup> Что нетление мощей и, соответственно, чудотворения от них требовались и от мучеников, видно из того, что вместе с князьями Борисом и Глебом был убит еще и третий брат — Святослав, однако «если причислены были к лику святых не все трое, понесшие совершенно одинаковую насильственную смерть, то причиной сего было то, что не всех троих, а только двоих первых Бог прославил даром чудотворений», — пишет Голубинский.<sup>9</sup>

Сам Голубинский, обобщая собранный материал, выдвинул два чисто механических критерия, помогающих определить, был или нет канонизирован тот или иной человек. Первый критерий основан на процедуре занесения имени святого в «канон», список святых (откуда и происходит слово «канонизация» — «внесение какого-либо усопшего подвижника благочестия в список, в каталог святых»)<sup>10</sup> Второй критерий основан на тезисе: если подвижнику «совершается празднование ... и совершается с ведома, а не благодаря неведению надлежащей власти ... то, конечно, он должен быть признаваем за настоящего местного святого». «Настоящие святые суть все, каким существует общее или местное, признаваемое церковью, празднование», а никак не те, «кто только пользуется славой святого у народа».<sup>11</sup> Минимальное и достаточное проявление такой санкции церковной власти Голубинский видит в пении подвижнику не панихид, а молебнов.

Итак, перед нами пять критериев святости (и канонизации): 1) святость жизни; 2) нетление мощей; 3) чудотворения; 4) занесение в списки святых; 5) разрешение церковной властью петь святому молебны.

Исследование Голубинского показывает, что ни один из этих пяти критериев не выдерживался в практике русской православной церкви последовательно. Сам Голубинский такого вывода не сделал; вывод этот отчасти даже неожиданен, и потому мы считаем нужным остановиться на нем подробнее.

1. Святость жизни. Неоднократно канонизировались люди, о жизни которых вообще ничего не было известно. Так, например, «о киево-печерских святых, которые жили после нашествия монголов, совсем нет биографических сведений. На вопрос: как же, признавая их святыми, могли обходиться без этих сведений, когда они считаются необходимыми, мы не можем дать ответа (не встречали мы ни у кого, чтобы и ставим был этот вопрос)».<sup>12</sup> Аналогичные примеры встречаются и на севере России; обнаруживались неизвестные останки более или менее хорошо сохранившиеся, их начинали почитать за нетление, от них искали — и получали — чудотворения. Сказания о чудесах от таких мощей шли в Москву, а центральная власть подчас канонизировала такого «святого» (например, Иоанна и Логгина Яренгских), либо не канонизировала (Василия Мангазейского). Так, не был канонизирован и Прокопий Устьянский, потому что, как говорилось в решении Синода, «кто он и откуда — верного сведения не найдено».<sup>13</sup> Между тем, «в Вельском уезде, а кажется — и во всей Вологодской губернии, — писал Голубинский, — Прокопий Устьянский пользуется большою известностью, потому что мощи его слывут за совершенно целое тело. Но это не совсем так».<sup>14</sup> Лица без биографий не только подчас канонизировались; мы располагаем и обоснованием благодатности такой анонимности, вышедшим из-под пера средневекового агиографа: «Блаженного и приснопамятного Прокопия отечество дольно и племя земнородно, град или весь, в ней же святыи родися, нам манием Божиим весьма утаися; да известнее весы, яко святии Божии не земнаго, но небеснаго отечества ищут, не человечески, но ангельски сродством хвалятся».<sup>15</sup>

2. Особенно много внимания уделил Голубинский опровержению второго тезиса — о необходимости нетления мощей. Он не стал ссылаться на традицию греческого

(в частности, афонского) православия, согласно которой нетление мощей есть как раз дурной признак. Он собрал множество примеров, показывавших, с одной стороны, что далеко не всегда нетление мощей говорит о святости и что не все нетленные останки принадлежат святым, с другой стороны — что у многих святых вообще не сохранилось мощей. Голубинский язвительно цитирует характерную обмолвку одного агиографа XIX века, писавшего о «нетленных мощах под спудом».<sup>16</sup> Этот аспект темы был тем важнее, что готовилось торжественное открытие мощей преп. Серафима Саровского, не бывших нетленными, и власти боялись возникновения в народе соблазна. Более всего почитание мощей выразилось в определении святости, данном патриархом Адрианом: «Чудодействовати, благовонствовати, мироточити, являтися светло сияти, земли частицу тело своего отдаяти — сие святым свойственно».<sup>17</sup> Впрочем, труд Голубинского не имел достаточного резонанса в силу своей академичности. Отсюда громадный эффект большевистской кампании по вскрытию мощей, начавшейся в феврале 1919 года. 19 февраля 1919 г. последовало послание патриарха Тихона, в котором излагалось учение о мощах в трактовке Голубинского и говорилось: «Считая необходимым по обстоятельствам времени устранить всякий повод к глумлению и соблазну в том, что доселе ... было лишь благочестивым народным обычаем, поручаю ... устранить всякие поводы к соблазну в отношении святых мощей». Речь шла, фактически, о том, чтобы взять инициативу в проведении вскрытий в руки иерархии. Но было уже поздно.

3. Чудотворения. Вопрос о чудотворениях Голубинский ставил в прямую связь с вопросом о мощах, отмечая, что там, где не было мощей, не было и чудотворений. Так было, например, с князем Владимиром, который был канонизирован не ранее XIII в., после монгольского нашествия, когда его мощи утратились и надежда на чудотворения от них потеряла смысл. Голубинский отмечал, что в русской церкви «усопшие подвижники благочестия были причисляемы к лику святых или канонизируемы именно за чудотворения». Он даже считал возможным

распространять этот тезис на церковь I тысячелетия, но не потому, что имел на этот счет точные сведения, а потому что, в противном случае, «мы должны были бы думать, что в признании подвижников святыми господствовал в древнее время произвол, чего думать, конечно, нельзя». Впрочем, исследователь тут же отмечал, что требование чудотворений «не было постановлено в древней церкви» и добавлял: «мы затруднимся дать какой-нибудь ответ», почему этого не было сделано.<sup>18</sup>

4. Занесение в список святых. Книга Голубинского показывает, что и это условие не обязательно свидетельствует о канонизации. В XVII в., в частности, в России «установление списка святых предоставляемо было церковной властью типографщикам, печатавшим книги», которые «слишком много давали места своему личному усмотрению и произволу».<sup>19</sup> В начале XX века «наши календари ... навносили в свои месяцесловы, в качестве настоящих или канонизированных святых, очень немалое количество ... лишь почитаемых усопших».<sup>20</sup> Голубинский сожалеет о том, что «нет верного и полного изданного от св. Синода месяцеслова всех российских святых».<sup>21</sup> Однако такие месяцесловы, получавшие санкцию синодальной цензуры, существовали — только логический ум Голубинского настолько был поражен полным отсутствием порядка в этих перечнях, что он отказал им во всякой авторитетности и заявил: в месяцесловах Синода «из местных святых находятся только очень немногие (внесенные в них по какому-то, не совсем ясному, выбору)»;<sup>22</sup> что касается частных календарей, то «списки святых, даваемые календарями, столько же мало имеют авторитета ... сколько мало составители календарей имеют права творить или канонизировать святых, а если духовная цензура апробует месяцесловы, то своей апробацией несколько не увеличивает их авторитета».<sup>23</sup>

5. Разрешение петь молебны.

Голубинский до изнеможения углублялся в источники в поисках сведений о состоянии дел у гробницы того или иного подвижника. Время канонизации, например, Нила Сорского он определяет по тому, что еще в XVIII в., по одному источнику, ему пели панихиды, а в 1855 г.

путешественник заказал петь над гробницей Нила молебен.<sup>24</sup>

Но эта титаническая работа оказывается тщетной, потому что выясняется, например: Анне Кашинской «поют панихиды и, что всего страннее, читают молитву при конце оныя такую, которая читается только одним святым».<sup>25</sup> Софии–Соломониде поют панихиды, но в день памяти переходят на пение молебнов, то есть «вообще она признается лишь почитаемую усопшею, а один раз в году местною святою!».<sup>26</sup> В случае с Елисеем Сумским Голубинский вынужден признать: «Принимаем за вероятнейшее, что молебны (странно совмещаемые с панихидами) служатся Елисею лишь по злоупотреблению, а потому и поставляем его не в числе канонизированных святых, а почитаемых усопших».<sup>27</sup> Фактически, таким образом, Голубинский сам начинает канонизировать и деканонизировать, определять, где «злоупотребление» и что «вероятнейшее». Мало того, что молебны могут служиться «по злоупотреблению»; оказывается, и разрешение церковной иерархии на служение молебнов не может служить признаком канонизации. Об этом говорит решение Синода 1803 г. по поводу мощей Василия Мангазейского: «Ввиду того, что «в городе Туруханске повальная болезнь появилась и что жители города того по старому суеверию приписывают сие приключение Божию гневу за то, что иконы святого мученика Василия Мангазейского вынесены из церкви, мощи его скрыты и отправляемые в честь ему службы перестали» было решено: «снисходя к усердию жителей, производить моление... по прежнему впредь до исследования о жизни и мощах Василия Мангазейского (какого исследования однако же не производить), ибо опыты показали, что таковые в народе движения успокаиваются одним снисхождением».<sup>28</sup> Голубинский вынужден придти к выводу: «При гробнице пелись панихиды по усопшем, иногда, по злоупотреблению, даже и молебны ему. Такое почитание усопших подвижников благочестия иногда было просто народным, а, как произвольное, в некоторых случаях встречало сопротивление со стороны духовенства, иногда же было дозволенным или прямо предписанным со

стороны церковной власти, которая не находила почему-либо возможным причесть усопшего к лику святых и в то же время желала, чтобы с возношением молитв о нем до некоторой степени было воздаваемо ему почитание».<sup>29</sup>

Поскольку все намеченные Голубинским критерии не выдержали проверки фактами, не удивительно, что у него появляются такие «научные» рассуждения: «В первом издании мы поставили его [Дорофея Югского — Я.К.] в числе святых; но гораздо вероятнее, что он есть лишь почитаемый усопший».<sup>30</sup>

Прикровенно–вителиевато обрушился, не выдержав единственный раз, Голубинский на канонизацию патриарха Константинопольского Афанасия Пателлария, который как раз удовлетворял большинству критериев: молебны пелись с ведома власти, нетление и чудотворения были налицо. Не было только святой жизни. Подлинная причина почитания была в том, что заезжего греческого иерарха, неожиданно умершего по пути домой, похоронили в необычном для России положении — сидя. «Бывает, что Господь творит не по суду и вопреки суду человеческому; но бывает и так, что Господь попускает людям творить неправое, — пишет Голубинский, фактически обосновывая возможность деканонизации. — И мы решительным образом наклонны думать, что канонизация патриарха Афанасия Пателлария... представляет собою не первый, а второй случай, и считали бы актом истинного благоосмотрительства со стороны церковной власти, если бы по дознанию о деле предоставила народному усердию к «сидящему» (что составляет главную причину усердия) патриарху выражаться пением при его мощах не молебнов ему, а панихид по нем».<sup>31</sup>

О чем говорит тот факт, что ни один критерий святости и канонизации не проводился в русской православной церкви последовательно, без исключений? Прежде всего, о недостаточном осмыслении святости церковным народом и, в частности, богословами. Во-вторых, о том, что формально–юридические критерии канонизации явились в православной церкви скорее поверхностным заимствованием, чем естественным выражением воли церкви. И здесь надо напомнить то, о чем также усиленно



писал Голубинский: что само понятие «канонизации» чуждо исконной русской традиции. Само это слово утвердилось в русском церковном обиходе лишь при жизни Николая II; до этого чаще использовалось древнерусское слово «свидетельствование». Различие двух слов тогда означало различие двух типов церковности. «Свидетельствование» — духовное усилие личности, затем, если Бог дает, и всей церкви, усилие засвидетельствовать перед собратьями по вере и перед всем миром безраздельную принадлежность того или иного христианина. Это усилие дерзновенно: свидетельствовать о святости человека так же трудно, как о божественности Распятого; сходство подчеркивается тем, что русское «мученик» есть перевод греческого «свидетель». Святой всегда — свидетель о Христе; кто прославляет святого, свидетельствуя о нем, рискует пострадать так же, как святой. «Канонизация» же есть внесение имени в календарь, усилие пера, подвиг книжника. Канонизация — акт юридический, совершаемый исключительно верхами церкви; для отдельного христианина канонизация святого — не подвиг, а подарок: без всякого моего усилия появляется еще один заступник. Свидетельствование требует от нас смелости, канонизация — терпения.

### III. Настоящее состояние агиологического сознания в России

В какую сторону изменилось положение в сфере агиологического сознания русской церкви после выхода в 1903 году книги Голубинского?

В сфере богословия — и именно агиологии — мы располагаем теперь совершенно уникальным по глубине очерком о. Павла Флоренского о мученичестве. Из двух значений слова «мартос» — «свидетель» и «мученик» — Флоренский, вслед за историком В.В. Болотовым, решительно считает важнейшим первое, обосновывая это не только исторически, но и догматически: «Мартос» не есть просто свидетель истины, как не есть и просто страдалец за истину, а есть такой свидетель, который свидетельст-

вует своими страданиями». <sup>32</sup> «Содержание христианского исповедания покрывается фактом мученичества, и мученичество из содержания этого убеждения с необходимостью вытекает: христианин свидетельствует, что есть иная жизнь ... поэтому такой свидетель веры не может не бороться до кровей мученических». <sup>33</sup> Для нашей темы наиболее интересен заключительный тезис Флоренского: «Мученики — святые; но можно не менее твердо сказать и обратное, — что святые — мученики. Подвиг христианской жизни, какова бы ни была она по своим внешним условиям, внутренне есть всегда мученичество, ибо есть отрывание себя от сего мира во имя иного мира... Святой, хотя и немощный человек, самым существованием своим есть свидетель духовного мира, живое свидетельство тайн вечной жизни; не потому что говорит он о ней — верим мы ему, а потому сам он, и без слов, есть доказательство предмета нашей веры». <sup>34</sup>

Флоренский вскрывает то общее, что объединяет исторически разделившиеся типы святости. «Всякий подвиг церковный есть ... свидетельство мученического типа; а если бы не был таковым, то не мог бы быть и церковным как не являющий собою символа — живого взаимопроникновения двух бытий. Мученичество, в более прямом смысле слова, есть такой символ более бесспорный, внешне доступный менее тонкому зрению. Все пути к нему измерялись именно этою мерою, почему самое понятие мученичества — свидетельства, сохраняя неизменную свою ось, получало очертания весьма различные». <sup>35</sup>

Таким образом, первыми свидетелями о Христе предстают Иоанн Креститель, Матерь Божия, апостолы (первый класс святых, по Голубинскому); далее свидетельствуют о нем погибшие от рук гонителей (второй класс святых по Голубинскому); далее следует свидетельство преемников апостольских — епископов (т.е. они не только «ходатаи за людей пред Богом», но и «ходатаи за Бога перед людьми»). Мучениками как свидетелями являются и преподобные (четвертый класс святых по Голубинскому). Флоренский цитирует Феодора Студита: «И мы причисляемся к мученическому сонму; ибо и мы тем, что любим и терпеливо проходим многоскорбный путь крестоносной

жизни, тем, что храним обет девства и не отрицаем многих борений нам стоящего послушания, свидетельствуем, что Иисус есть Христос, сын Божий, свидетельствуем, что есть суд и воздаяние».<sup>36</sup> «Свидетели ставят новых свидетелей, и площадь основания свидетельской пирамиды, по мере удаления от вершины, все возрастает».<sup>37</sup> О той или иной стороне Христовой истины свидетельствуют и юродивые, и бессребренники, и целители. И цари могут быть признаны святыми; длинный список канонизированных византийских императоров, напечатанный Голубинским, показывает, что в средневековой цивилизации царь был не менее свидетелем о Христе, чем епископ или мученик, хотя еще не объясняет, как именно — и почему этот феномен не имеет продолжения в современном мире.

Со статьей Флоренского, однако, контрастирует слишком многое в теории и практике современной русской церкви. Покажем это по тем же пяти разделам, которые были выделены выше.

#### 1. Святость жизни.

От усопших подвижников благочестия по-прежнему не требуется святой жизни. Спокойно обходятся и без биографических сведений вообще. Выше упоминался Василий Мангазейский. Даже легенда (абсолютно недостоверная) о том, что это был юноша, замученный хозяином по подозрению в краже товара, не делает его мучеником за Христа. А между тем, делается попытка принципиально обосновать возможность почитания человека, о котором ничего неизвестно. Вот что говорит Б. Пивоваров, опубликовавший житие Василия в Журнале Московской Патриархии: «Кроме святых, пострадавших непосредственно за исповедание Христа, в новопросвещенных странах нередко были прославляемы праведные страстотерпцы, исповедничество которых было сокрыто от внешнего взора во внутреннем страдальческом подвиге».<sup>38</sup> В XVII веке патриарх отказался канонизировать это лицо, так как в двух разных видениях двум разным людям различно называлось его имя (Василий либо Моисей). Ничем не подтверждалась и легенда о его жизни, возникшая лишь после открытия мощей. Пивоваров трактует это следующим образом: «Некоторые внешние препятствия

не позволили широкому распространению его почитания, тем отраднее, что в настоящее время имя св. Василия Мангазейского все чаще слышится в православных храмах Сибири».<sup>39</sup> Попутно он упоминает «рационалистические тенденции того времени [XVII в. — Я.К.] в делах канонизации».<sup>40</sup> Что последнее утверждение подкрепляется им ссылкой на Голубинского, есть прискорбная ошибка, ибо Голубинский в соответствующем месте говорит вовсе не о «рационалистических тенденциях», а о деканонизации в конце XVII века Анны Кашинской по соображениям борьбы со старообрядчеством.

В наши дни, под одной обложкой со статьей Флоренского, была сделана попытка обосновать почитание останков людей, неизвестных даже по имени. Это статья К. Золотова «Святой праведный Прокопий Устьянский». Открывается она программным заявлением: «Все его [Прокопия — Я.К.] видимое, известное нами существование целиком протекло по эту сторону, состоялось уже после смерти, так что и мученичество приняли самые св. мощи праведного».<sup>41</sup> Б. Пивоваров ссылается еще и на литературоведческое исследование Л.А. Дмитриева в доказательство распространенности культов неизвестных святых на русском Севере, причем ссылается, не цитируя. Это не удивительно, ведь Дмитриев вскрывает языческие корни подобных культов: «Дальнейшее освобождение жанра [житий — Я.К.] от обязательного рассказа о жизненном пути святого наблюдается в таких житиях, в которых о лицах, признаваемых святыми, вообще ничего не известно и рассказ о прижизненном подвиге святого отсутствует». «Как и в житии Иоанна и Логгина Яренгских, культ Артемия отражает восходящее к языческим представлениям почитание останков погибшего от природной стихии ... Почитание Артемия носило сначала стихийный, полуязыческий характер».<sup>42</sup>

#### 2.3. Нетление мощей и чудотворения.

В отношении к мощам по-прежнему остается оттенок суеверия. Например, Золотов ругает протокол 1739 года о вскрытии мощей Прокопия за «любопытно-неблагоговейное, а местами и грубо педантское отношение к видимому знаку Божьего чуда на земле»<sup>43</sup> и, по-видимому,

убежден, что одного нетления неизвестно чьих останков довольно для канонизации. Между тем протокол XVIII века ничем — даже языком — не отличается от описания вскрытия мощей Бориса и Глеба XI столетия. Впрочем, в официальной практике нетление мощей и чудотворения от них перестали быть необходимым условием канонизации.

#### 4. Занесение в список святых.

В наши дни в России церковный календарь приобрел — в силу патриаршего благословения — намного большее значение, нежели до революции. Тем удивительнее, что он незаметно пополнился очень многими именами подвижников, которые ранее были либо местночтимыми, либо — по классификации Голубинского — «почитаемыми усопшими». К числу последних, например, относились Юлиания Лазаревская, Гавриил Заблудовский и пр. Беда не только в том, что такое пополнение календаря производится без официальных, гласных распоряжений церковной власти (скорее всего, они об этих пополнениях и не подозревают), а в том, что никакой единой мысли за этими пополнениями по-прежнему нет. И вот уже как неотъемлемая часть православной святыни рассматриваются мощи младенца Гавриила, в Великороссии впервые появившегося в календарях (неофициальных!) в начале XX века. Когда он был канонизирован, остается неизвестным. Почитание его перешло к нам из Белоруссии, а там установилось следующим образом: «Через 30 лет по смерти обретены мощи сего младенца нетленными и поставлены в церковный погреб; а из Заблудова в Слуцкий монастырь перенесены архимандритом Казачинским». «Сочинитель, — писал митр. Филарет Московский об этом месте в «Словаре святых», впервые упомянувшем Гавриила в числе русских святых, — ссылается в сем на историю церковной иерархии. Но ни сия история, ни архимандрит Казачинский, ни церковный погреб не имеют права причитать к лику святых».<sup>44</sup>

#### 5. Пение молебнов.

Как показала канонизация Николая II, по-прежнему неблагоприятно обстоит дело и с отличием панихиды от молебна. Например, в «Резолюции архиерейского со-

бора русской православной церкви за границей от 18 сентября/1 октября 1974 года о прославлении российских новомучеников» указывается на отпусках панихид по новомученикам обращаться к ним с таким молитвенным воззванием, которое допустимо лишь в молебне святому».<sup>45</sup> Совершаются ли подобные злоупотребления в пределах отечества, сведений не имеем.

### IV. Развитие учения о мученичестве в связи с канонизацией Николая II за рубежом

Достаточно удивительно, что карловацкий раскол, воплощающий наиболее консервативное направление в православии, неожиданно отказался от тысячелетней практики русской православной церкви в отношении канонизации мучеников и вернулся к практике первого тысячелетия. Как выразился архиепископ Лос-Анжелосский Антоний, «русскую церковь отделяет от времен первых мучеников много веков, ввиду чего учение церкви о прославлении мучеников весьма многими из русских верующих утерялось... От мучеников требуют того, что от них не требуется, но что необходимо для прославления других святых, а именно: чудеса, святость жизни и всеобщее почитание».<sup>46</sup> Возвращение это не очень последовательно (т.к. Голубинский показал, что кроме мучеников «автоматически» признавались святыми и епископы) и не очень канонично — ибо утверждение, что мученики не нуждаются в официальной канонизации, есть теорема Голубинского, а не канон.

Но какая разница, подкреплено ли суждение Голубинского каноном, если вся жизнь церкви подтверждает, что всякий, проливший кровь за Христа, становится святым без решений «соборов, архиереев или синодов»? Однако, практика русской православной церкви этого не подтверждает, напротив — опровергает. Русская церковь знала многих мучеников и всегда канонизировала их общим порядком.

Впрочем, может быть, историческое развитие церковной практики было напрасным и русская церковь зря

прилагает к мученикам те же критерии, что и к другим святым? Ведь, по словам Флоренского, свидетельство страдальческой смертью «более бесспорно, внешне доступно менее тонкому зрению», нежели, например, юродство. Однако, многовековая практика показывает, что если сам факт насильственной, страдальческой смерти действительно «внешне доступен», то факт пролития крови «за Христа» является уже сугубо внутренним. Вот в этом последнем вопросе часто требуется усилие всей церкви; это объясняет, почему в русской православной церкви (как и в большинстве прочих) мученики канонизировались обычным установленным порядком. Выяснялся не столько внешний факт насильственной смерти, сколько внутреннее его содержание и значение.

Русская церковь почитает мучеников в прямом смысле слова — людей, которым был предложен однозначный выбор и которые предпочли смерть отречению от Христа; таковы святые: Михаил Черниговский, Михаил Тверской, Кукша Печерский, Иоанн, Антоний и Евстафий Литовские. Такое мученичество в средние века сохранялось лишь в пограничных территориях христианского мира. С XV века оно возобновилось в Византии, где мученики от мусульман часто почитались без официальной канонизации.

Но внутри христианского мира проблема мученичества видоизменяется. В частности, справедливо ли почитание мучениками людей, убитых в интерконфессиональных спорах? В 1897 году Синод канонизировал, например, Исидора Дерптского, убитого католиками в XV в. Не означает ли это, что, кроме мучеников за Христа, появляются мученики за Павла, Аполлоса и т.п.? Наконец, вообще насильственная смерть христиан перестает быть обязательно мученичеством; не мученик христианин, убитый по дороге с ярмарки из-за кошелька, и казнь совершившего это убийство христианина с большой дороги не делает казненного святым.

Итак, учение о мученичестве должно было развиваться и действительно развивалось. Почему карловчане сочли возможным сделать огромный — в тысячу лет — шаг назад?

Ответ прост. Понадобилось канонизировать не только тех людей, чья смерть за Христа не вызывает сомнений, но и людей, вопрос о которых далеко не так ясен, но канонизации которых придавалось значение большее, чем канонизации «обычных» мучеников. Речь идет, естественно, о Николае II и его семье.

Карловчане были бы весьма рады канонизировать Николая II на основе практики древней церкви без всяких особых рассматриваний, заявив, что он пострадал мученически и этим смыл все свои грехи. Так и рассуждали некоторые сторонники канонизации императора. Прот. А. Киселев пишет: «Все грехи человека мученика омываются его кровью». <sup>47</sup> Н. Алексеев: «Как бы ни был «виноват» Николай II перед Россией, все его личные грехи и слабости, равно как и перенесенные на его голову политиками и идеологами всех лагерей, омыты мученической кончиной его и его семьи». <sup>48</sup>

Однако такой канонизации было бы недостаточно. Николай Александрович интересуется карловчан не как один из миллионов мучеников, а прежде всего как царь. Поэтому они, канонизировав императора как мученика, почитают его как царя. Он занял первенствующее место и на иконе новомучеников, и в каноне им.

Поэтому карловчане все же обратились к исторической практике русской церкви — она давала определенные доводы в пользу почитания Николая II как царя.

Почитание царей как свидетелей о Царстве Божиим на земном троне увязывалось в средневековой Руси с учением о единстве священства и царства. По словам преп. Максима Грека, «два превелиа и божественнейша суть священство и царство... Священство убо божественным служаше, царство же человеческих вещей начальствующе и промышляюще, и, от единого и того ж начала обоя исходяща, человеческую украшают жизнь». <sup>49</sup> Назовем имена святых князей Владимира Киевского, Довнонта Псковского, Александра Невского, Даниила Московского, Дмитрия Донского. Это служение, разумеется, отличается от служения епископов. Как об этом пишет архиеп. Антоний Лос-Анжелосский, «особая божественная харизма делает православного царя — служителем Божиим, от-

ветственным за народ перед Богом». Далее он цитирует: «Вот почему православно верующий должен видеть в царе Николае не только мученика-христианина, но именно царя-мученика, как пишут верующие из Советского Союза, пострадавшего ... именно за свое имя царя-мученика».<sup>50</sup>

В качестве идеального христианского царя Николай II канонизирован быть, однако, не может — поэтому-то и твердят о том, что все недостатки его правления и его личности омыты кончиной. На престоле он не был свидетелем о Христе и истинах Евангелия, как не был он пастырем народа и не выдержал ответственности за него, хотя продолжал по отеческой традиции узурпировать права патриарха. Чтобы почитать Николая II как царя, необходимо удостовериться не только в том, что он желал выполнить свою миссию — ведь все мы желаем выполнить свое христианское призвание, но что он действительно выполнил ее. Безусловно недостаточно того, что «сам Николай был Божиим помазанником и все они [его семья — Я.К.] лично были глубоко верующими людьми и пытались выполнять свой христианский долг, как они его понимали».<sup>51</sup>

Может ли Николай II быть канонизирован как царь-христианин? Н. Алексеев, приняв тезис «если его смерть есть смерть подлинно христианского царя, то и к его деятельности — хотя бы в церковной сфере — следует применять те же критерии»,<sup>52</sup> приходит к выводу: «Близорукость ... Николая II и конкретно — несозыв Собора ... являются, по нашему мнению, главным аргументом против канонизации Николая II». А ведь Алексеев настроен очень объективно и даже доброжелательно; во всех других вопросах он считает возможным говорить: «Это не вина, а беда царя». Он отводит обвинение в том, что Николай не исполнил своего призвания, причем отводит принципиально саму возможность какой-либо критики царя: «Следовало бы не переносить многочисленные грехи и недостатки на царя, а покаяться самим».<sup>53</sup> Такая защита императора внутренне противоречива, ибо нельзя одновременно утверждать особую ответственность за свой народ, отличающую его от лавочника, и снимать эту

ответственность, советуя критикам «на себя оборотиться». Если мы не спрашиваем с Николая II как с царя (Алексеев: «Не Николай II проиграл Россию Ленину и Троцкому, а русское общество»<sup>54</sup>), то и нельзя почитать его как царя.

Во-вторых, царя могут почитать не за спорную подчас политическую деятельность, а за мученичество в обычном смысле слова. Таких святых князей родило нашествие монголов. К этой группе Николай II тоже не относится, ибо перед ним не ставили никакого выбора. Нет сомнения, что его бы расстреляли, даже если бы он отрекся от Христа.

И, наконец, третье. Своеобразие исторической практики русской церкви заключается в том, что она создала особый разряд святых, неизвестный другим церквям — царей-страстотерпцев. В этом смысле отсутствуют уже всякие ассоциации с главным значением слова «мученик» — «свидетель», зато слово «страсть» роднило его с почитанием Страстей Господних. Более того, хотя слово «страстотерпец» социально нейтрально, к числу таковых относятся лишь князья и цари. Никакие другие христиане в средние века не почитались за одну насильственную смерть. С богословской точки зрения, главным содержанием культа страстотерпцев, роднящим его с Евангелием, стало именно подобие позорной, унижительной смерти, сочетаемой с царственным достоинством убитого, смерти Господа Иисуса — позорной крестной смерти Царя мира.

Возникая, культы страстотерпцев носили, впрочем, преимущественно политический характер. Во всяком случае, ни о каких прямо антихристианских мотивах царевубийц (Святополка, Годунова и пр.) в житиях страстотерпцев не говорится. Те же попытки обосновать канонизацию страстотерпцев логически, которые мы встречаем в источниках, не очень удачны и показывают, что на уровне рефлексии этот культ осмыслен его носителями не был. В житии Бориса и Глеба подчеркивается, что они были послушны воле старшего брата. Автор жития Андрея Боголюбского сознательно и не очень искусно искажил смысл происшедшего, утверждая, что князь заранее знал о заговоре и решил показать пример непротивления злу.

Однако в тексте прямо сказано, что первое, что сделал Андрей при виде убийц, «вскочи, хоте взяти меч, а не бе ту меча». <sup>55</sup>

Последним по времени канонизации страстотерпцем стал Дмитрий Угличский. Показательно, что противники Годунова обвиняли его и в убийстве царя Федора Ивановича, называя последнего также «страстотерпцем». «Иное сказание» называет Годунова «святоубийцей» и так объясняет смысл появления Лжедмитрия: «Восхоте [Бог — Я.К.] отомстити пролитие неповинныя крови новых Своих страстотерпцев, просиявшего в чудесех царевича Дмитрия и царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси и прочих неповинных, от него [Годунова — Я.К.] избиенных». <sup>56</sup> Наиболее подробное обоснование страстотерпчества содержится в «Повести о Димитрии Угличском», написанной С.И. Шаховским: «Приложу же и к сим и новаго венечника страстотерпца Димитрия: как же честен есть зело и память его в величестве вещи вознесенна, понеже владыко от раба заклан бысть и царьского престола лишен, вместо же сего прият венец доброты от руки Господня... Царь сый и мученик, от раба заколение прият». <sup>57</sup> Последние слова могут быть вполне отнесены к самому Спасителю — именно в них разгадка связи культа страстотерпцев с Евангелием.

С начала XVII века до наших дней русская церковь не канонизировала ни одного страстотерпца. Это не означает, что не было более и царей, погибших насильственной смертью. Были Иоанн Антонович, чья детская судьба схожа с судьбами Бориса, Глеба и Дмитрия, был Петр III, Павел I, Александр II — последний, как и Николай II, погиб от руки революционеров. То, что они не были канонизированы, не говорит еще о том, что церковь признала почитание страстотерпцев ошибочным. Скорее, речь может идти о таких глобальных социальных и политических изменениях, которые создали совершенно новый контекст, в котором канонизация убитых царей не имела бы евангельского содержания.

Но вот карловчане решили канонизировать Николая II; по словам архиеп. Антония, царь и его семья «относятся к «страстотерпцам», т.е. к тем, кто «не были

убиты за веру во Христа, и однако причислены церковью к святым». <sup>58</sup> С одной стороны, архиеп. Антоний признает, что «несмотря на то, что революция русская была открытым вызовом Богу, далеко, конечно, не все убитые могут быть названы мучениками за Христа. Таковыми мы можем назвать только тех, жизнь которых, как благочестивых христиан, хорошо известна церкви, так же как и несомненная кончина их за веру во Христа». <sup>59</sup> С другой стороны, чуть ниже он опять говорит о возможности канонизировать мученика «без выяснения даже о том, как он жил, что делал, без ожидания чудес». <sup>60</sup>

Углубленную (по сравнению с XVII веком) богословскую трактовку страстотерпчества мы находим у Алексеева: «Цареубийство всегда ... является актом не только и не столько политическим, сколько атеистическим. Именно в России, где царь традиционно-исторически полугласно считался главой церкви (патриарха последние двести лет вообще не было) убийство помазанника Божия постепенно обретало для крайних групп символ убийства Того, Кто его помазал. Цареубийство вообще есть прототип убийства Бога». <sup>61</sup> Правда, это прозрение оказывается недолговечным; ведь далее Алексеев не совсем последовательно заявляет, что убийства Павла I и Александра II «носили по преимуществу политический характер», а потому этих царей канонизировать не следует.

## V. Канонизации как юридическая и интеллектуальная задача

С III столетия юридический язык необратимо вошел в церковное сознание, и необходимо четко определить свое отношение к этому аспекту канонизации, как бы ни были аморфны юридические критерии, содержащиеся в русской традиции. Но вот что пишет, к примеру, Н. Алексева: «Остается теперь ждать, когда выскажут свое мнение на этот счет [канонизации новомучеников — Я.К.] иерархи остальных зарубежных группировок русской православной церкви (с Московской Патриархии по вполне понятным причинам спросу нет). Ибо от этого

зависит, считать ли эту семью «законно» причисленной к лику святых, либо их почитание всегда будет лишь частным религиозным актом отдельных православных россиян». <sup>62</sup> Все расплывчато и туманно в этих словах, все не отвечает на вопросы, а плодит их: нужно ли все-таки одобрение иерархии единственной в России православной церкви или нет? какое отношение «россияне» имеют к автокефальным церквям за рубежом и их постановлениям? законна ли канонизация карловчан сама по себе?

Другое рассуждение Алексева: «Раз в русской церковной истории есть такая сомнительная канонизация, как причисление к святым царевича Дмитрия», то тем больше оснований канонизировать царевича Алексея. Оставляя в стороне вопрос о том, действительно ли «сомнительна» канонизация Дмитрия, прямо скажем: если Алексееву она представляется сомнительной, то он нравственно обязан ставить вопрос о пересмотре этой канонизации, а не предлагать умножить число «сомнительных» святых. Как вообще можно отказываться от мышления, заменяя серьезный анализ, обдумывание и прочувствование проблемы ссылками на исторические прецеденты. Прот. А. Киселев задает, к примеру, вопрос: «Почему прославить русского великого князя, убитого в ночь с 28 на 29 июня [Андрея Боголюбского — Я.К.] можно, а русского царя, убитого в ночь с 16 на 17 июля нельзя?» <sup>63</sup> Для него это риторический вопрос, замыкающий всякое рассуждение, — а на самом деле, это вопрос серьезный и существенный, который должен побуждать начать мыслить.

Перечислив случаи самочинной канонизации, аналогичные приведенным выше в обзоре книги Голубинского, Киселев подводит итог следующим образом: «В древности не только мученики, но весьма часто и другие святые почитались и прославлялись без решения высшей церковной власти». Но он не ставит вопроса о пересмотре подобных «канонизаций», наоборот — оправдывает их тем, что «церковь не есть канцелярия, что в ней не указом № такой-то совершаются угодные Богу деяния». <sup>64</sup> Происходит логическое смещение. Конечно, никакой указ не может сделать человека святым. Зато отсутствие

указа, столь характерное для прежней канонизационной практики русской православной церкви, может быть очень бесполезным. И, наконец, сами карловчане канонизировали новомучеников вполне официальным порядком, не презрев и канцелярию.

Стоит вспомнить, что в те же шестидесятые годы, когда Римский папа и патриарх Константинополя сняли взаимные отлучения, Римская церковь предприняла подвижнический труд пересмотра состава святых своего календаря, в случае необходимости деканонизируя многих чрезвычайно почитавшихся персонажей. Вспомним еще раз, что в допетровской Руси употреблялось слово «свидетельствование» — оно удачно говорило о том, что прославление святых есть продолжение подвига святых-свидетелей Христовых, есть основание всей свидетельской пирамиды. Канонизация — свидетельствование о святых — требует не меньшего, чем святая жизнь или кончина, стяжания Духа Святого. Она должна быть свидетельствованием об Истине и опровержением лжи, недопущением ее в церковь.

## VI. Исторический смысл почитания страстотерпцев

По нашему мнению, факт существования чина страстотерпцев в русской агиологии еще не до конца осмыслен церковным сознанием. Начиная со святых Бориса и Глеба, почитание страстотерпцев всегда обуславливалось теми или иными конкретными политическими, культурологическими, национальными обстоятельствами. Однако это не означает, что сущность этого почитания имеет исключительно политический или иной временный, исторический характер. Напротив: когда сегодня мы окидываем одним взглядом тысячелетнюю историю русской святости, в ней обнаруживается совершенно определенная динамика. Выпадают из церковного сознания и становятся достоянием историков второстепенные обстоятельства, в свое время казавшиеся главными, и на первый план выходит то вечное, что содержалось в почитании тех же страстотерпцев и

что сделало это почитание фактом именно истории церкви, а не политических и национальных реалий мира сего.

Разгадка страстотерпцев открывается именно в том, что церковь воздержалась от канонизации невинно убиенных императоров Павла и Александра. Почитание князей-страстотерпцев — от Бориса и Глеба до Димитрия — стоит, оказывается, не на отождествлении власти земной и власти божественной, не на отождествлении цареубийства (царями страстотерпцы ни в каком смысле не были) с богоубийством. Прямо наоборот: почитание страстотерпцев есть форма свидетельства о несводимости Царства Божьего ни к каким формам земного царствования, о том, что поражение и неуспех в глазах человеческих могут быть высшей победой в очах Божиих. Только под этим углом зрения открывается в культе страстотерпцев причастность его к Благовествованию Христову. Но далеко не всякому страстотерпцу и, во всяком случае, не всегда дано быть провозвестием Царства Божия. Когда церковь канонизировала князей Бориса и Глеба, Андрея Боголюбского и царевича Димитрия, она говорила нечто очень важное о том, как Благая Весть о приближении Царства Божия отражается в политическом мире, как несовместимы христианские ценности с политической властью, как в конечном итоге любовь — слабая и беззащитная — торжествует над могучей ненавистью. Когда же церковь не канонизировала Павла I и Александра II, несмотря на существовавшее почитание их (правда, почитание это ограничивалось очень небольшими кружками, не сопоставимыми по численности с количеством нынешних почитателей Николая II), она отказывалась занимать определенную сторону в борьбе многообразных политических сил мира сего. Канонизация Николая II в принципе не невозможна — но только тогда, когда в ней, кроме политического содержания, выявится и содержание церковное, возвещающее нечто не только о России и ее царстве, но и о Царстве Небесном.

## VII. Вопрос о канонизации Николая II в России 1990-х

Каковы ближайшие последствия безмыслия в сфере агиологии, видно из современного положения с вопросом о канонизации Николая II. В начале 1990-х годов вопрос о канонизации Николая II пересек границу и стал достоянием уже не крохотной эмигрантской и диссидентской общности, а всей пестроты русской действительности. И если и за границей вопрос имел отчетливо политический привкус, отождествляясь с почтенно-ностальгическим монархизмом, то на родной почве он сразу окарикатурился. Канонизации стали требовать прежде всего наиболее грамотные представители той политической массы, которой походя присвоили ярлык «красно-коричневой». Антимонархическая пропаганда, которой уже без малого сто лет в России, не смогла выкорчевать тысячелетние корни, которые пустила монархия в русской почве. К этим корням и стали апеллировать разнообразные политические группировки, причем ограничиваясь — видимо, временно — требованием не к обществу — восстановить монархию, а именно к церкви — канонизировать Николая II.

При этом очень ярко обнаружилось не только нецерковные, политиканствующие нотки в этих требованиях, но и прямо антицерковные психологические установки. Антицерковна, по нашему мнению, психология, воспринимающая канонизацию как медаль: хороший человек, совершил подвиг, потрудился на благо человечества — получай. И если церковное сознание изначально воспринимает святость как неотмирность, отделенность от мира сего в удел Божий, то антицерковное сознание стремится все высшее превратить в красивую нашлепку на мире сем. Почитание или не почитание Николая II полностью сменяется обсуждением вопроса о том, хорош он был или плох как человек и правитель, что при полемике в эмиграции носило, все-таки, второстепенный характер. Ведь всевозможные «за» и «против» одинаково не имеют отношения к святости или греховности как состоянию человека перед Богом. Антицерковна и психология, навязывающая выбор между «за» и «против», как



будто идет собрание, на котором каждый должен проголосовать. Тут можно успокоиться, сделав выбор: проголосовал — ступай домой, дело сделано, собрание окончено. Между тем, в церкви личность оказывается перед совсем иным выбором: молиться этому святому или нет. Здесь идет не собрание, а собор — даже если человек молится наедине, он участвует в невидимом соборе Творца, ангелов, святых. Но в современной России оказалось, что большинство сторонников — да и противников — канонизации Николая II никогда не молились и для них храм — лишь средство собрать толпу. Для них, в конечном счете, все дело в идее — национальной, государственной или еще какой, но в идее; для церковного же сознания вопрос о канонизации — вопрос не об идее, а о личности.

Почитание Николая II стало преимущественно муссированием не столько памяти о расстрелянном, сколько ненавистью к расстрелявшим. Нет ничего более противоречащего изначальной библейской концепции святости. Иудеи взяли на себя ответственность за казнь Иисуса, но Спаситель на кресте молил Отца простить им это. И эта молитва, самая, может быть, тяжелая из всех молитв мира — была удовлетворена; Отец не может отказать Сыну. С минуты, когда прозвучали эти слова о прощении, вина за Голгофу лежит и на каждом человеке ( в том числе, иудее), и на всем человечестве, но с иудейского народа как религиозной и национальной общности эта вина снята, и поразительно духовно бесчувственны те, кто возлагает на иудеев вину, снятую с них Христом. Почитание святых в церкви начиналось именно с почитания казненных антихристианами. Но никогда это почитание не совмещалось с ненавистью к мучителям: начиная с первомученика Стефана, христиане прощали палачей. Прощение и мир неотъемлемы от святости именно потому, что святость есть часть иного, Божьего мира — мира, знающего только любовь. И вот этого-то прощания практически и нет в почитателях расстрелянной царской семьи; в них бурлит лишь ненависть, нашедшая в невинных жертвах оправдание себе.

С падением большевизма оказалось, что в политическом развитии России семьдесят лет стали духовной

паузой. Поэтому так кипят страсти вокруг имени последнего императора. Не надо преуменьшать сегодняшнее значение Николая II. Канонизация царя в таких условиях, при совершенно нецерковном понимании многими самого акта прославления, означала бы, прежде всего, канонизацию определенной политики. Церковь фактически была бы вынуждена выразить свое мнение о смысле революции, о прошлом и будущем России — мнение именно о политическом аспекте этих явлений, а не о духовном. И если почитание св. Андрея Боголюбского не означает канонизацию его политики (кстати, князь разорил Киев и вывез его святыню во Владимир), то почитание Николая II в течение жизни по крайней мере одного поколения будет прославлением не его самого, а его политики. Хуже того, сторонники канонизации Николая II знают историю последнего императора очень плохо, они — разрушительная сила, и даже на реставрацию монархии нет у них творческой энергии.

Представители Московского Патриархата всячески сопротивляются требованиям немедленно канонизировать Николая II, сопротивляются, насколько можно судить, не из принципиальных соображений, а лишь повинувшись общему своему консерватизму, который в данном случае требует не менять курса слишком быстро. Видимо, и в данном случае консерватизм оказывается глубоко положительным началом, хотя как раз политических консерваторов он не устраивает. Прославление последнего императора совершится — если будет угодно Богу, когда потеряют значение царское его достоинство и человеческое недостоинство, когда обнажится от мантии и легенд его человеческая сущность, когда прославление это будет к славе Божией, а не к славе той или иной партии. И будет канонизирован — если будет — не всесильный монарх огромной империи, умученный революционерами, а человек, встретивший революцию с умом, достоинством, благородством бесконечно далеким от холопьяго улюлюканья нынешних лжемонархистов, человек, о жизни которого после отречения точно известно одно: что он искренно и по-христиански простил всех, кто прямо или косвенно стал причастен к его гибели.

## VIII. Будущее русской святости

Каково же будущее святости в России? Есть ли оно вообще, это будущее? Желанно ли оно?

Оптимистически ответить на эти вопросы слишком легко. Достаточно канонизировать великих деятелей церковной истории последнего века, начиная, к примеру, с митр. Филарета, и облегченно возгласить, что святость в русской церкви не оскудела. Но это будет лишь имитация ответа, превращение канонизации в премию, орден за выдающиеся заслуги, внешний акт, не осмысленный церковным сознанием.

Не трудно ответить на эти вопросы и пессимистически, как это делает архиеп. Антоний Лос-Анжелосский: «Где великие вселенские учителя, за голосом которых шли бы с полным доверием чада церкви? Увы, смолкли их огненные уста! ... А монашество наших дней! Где великие светильники ангелоподобной жизни, где духовные цветы пустыни, где высота подвига отречения от мира? ... Даже искренние монахи, ищущие спасения, далеки от духовной высоты древних. Не ищет наш мир высшего подвига». <sup>65</sup> Нет ни святых епископов, ни юродивых, ни преподобных. Мученики — единственная существующая в наши дни категория святых. Однозначен тогда ответ на вопрос: «Зачем нужны святые?» — «В поработанной России улучшить положение вещей может только небесная помощь через молитвы св. мучеников, которые можно и необходимо привлечь прославлением их». <sup>66</sup> Позвоительно, однако, надеяться, что молитвы святых не «привлекаются» прославлениями, а звучат вне зависимости от канонизаций и притом не ограничиваются одними политическими аспектами нашей жизни.

Наиболее резкой критике подвергал потребительское, магическое отношение к святости Николай Бердяев: «Русский народ в своей религиозной жизни возлагается на святых, на старцев, на мужей, в отношении к которым подобает лишь преклонение, как перед иконой. Русский народ не дерзает даже подумать, что святым можно подражать, что святость есть внутренний путь духа — это было бы слишком мужественно-дерзновенно». <sup>67</sup> «Русь

совсем не свята и не почитает для себя обязательно сделаться святой и осуществить идеал святости; она — свята лишь в том смысле, что бесконечно почитает святых». <sup>68</sup>

Бердяев предпочитал говорить об агиологических проблемах, противопоставляя термины «спасение» и «творчество». Безусловно, такое противопоставление поверхностно, оно утрированно изображает средневековую святость как исключительно эгоистическое явление — но сама утрированность не Бердяевым выдумана, он столкнулся с господством этого искаженного представления о святости в сознании своих современников. Не случайно — и без всякой связи с Бердяевым — возникшая в среде русской православной интеллигенции идея «спасения в миру» стала, с одной стороны, отождествляться с идеей христианского творчества, а с другой — превратилась в бесконечное размывание границ монашества, которое из социального института стало превращаться — как это было в самом начале монашества — скорее в особый духовный путь личности. Фактически, новый духовный порыв к святости, свидетелями которого являемся и мы, можно было бы называть порывом к спасению, творчеству, монашеству одновременно.

Тот же Бердяев в последние годы жизни увидел, что между «спасением» и «творчеством», святостью и гениальностью, которые он так любил противопоставлять, нет существенной противоположности: «Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать». <sup>69</sup> Идеал святого он видел теперь — вполне выражая и общий дух русского религиозного возрождения начала XX в. — как идеал «целостного преображения и просветления человека, явления новой твари, победившей ветхую природу». <sup>70</sup> С другой стороны, Бердяев стал сблизать творчество со святостью, считая, что «творчество гения — подвиг, в нем есть своя святость». <sup>71</sup>

Ту же идею о тождестве святости и творчества мы находим у о. Павла Флоренского: «Святая, духовная жизнь других людей, вызванная деятельностью верую-

щего, есть в высшей мере его жизнь, объективация его внутреннего мира, подобно тому как художественное произведение есть объективация творческой идеи художника».<sup>72</sup>

В католическом богословии XX в. наиболее ярко, кажется, выразил то же устремление о. Пьер Тейяр де Шарден. В книге «Божественная среда» он, в частности, писал: «Бесконечно печально, что многие христиане, очень слабо сознавая ответственность перед Богом за свою жизнь, живут, подобно всем прочим, как бы вполсилы, не испытывая потребности и радости созидать Царство Божие из всех сфер человеческой жизни... Теперь, когда человечество, стоящее на пороге зрелости, начинает по праву осознавать свои силы и возможности, первейший апологетический долг христианина состоит в том, чтобы показать логикой своих религиозных взглядов и тем более логикой своих поступков, что воплощенный Бог явился вовсе не затем, чтобы умалить нашу великую ответственность или высокое стремление к самосозиданию... Христианин считает себя участником обожения мира в Иисусе Христе... Созидание или формирование истины или красоты из материальной энергии есть внутренняя мука, лишаящая того, кто на это отваживается, безмятежно замкнутой жизни, в которой собственно и коренится порок эгоизма и несвободы... Такой христианин одновременно и связан с людьми как никто тесно, и вместе с тем наиболее свободен от них. Более чем кто-либо из «мирских» уверенный в неизмеримой ценности и смысле малейшего земного достижения, он в то же время не хуже любого анахорета убежден в тщете всякого успеха, понимаемого лишь как личное (или даже всеобщее) преимущество вне Бога. Именно Бога и только Бога ищет он в реальности тварного мира».

О том же пишет и другой католический богослов — фон Бальтазар: «Святые нашего времени и святые будущего займут ключевые позиции там, где мистический свет Креста трансформируется в исполненную великого значения деятельность по примеру доброго самарянина».<sup>73</sup>

Итак, святой и в современном мире должен быть свидетелем о Христе. Нет сомнения, что руководить чело-

веком в таком свидетельствовании есть дело одного Духа. Но есть исторический опыт церкви, помогающий нам открыться для Духа. Такие традиционные пути святости, как монашество, юродство и т.п. обращают свое свидетельство не столько к атеистам, сколько к христианам — то есть не к тем, кто острее всего сегодня в свидетельстве нуждается. Поэтому остро встает вопрос о свидетельстве, обращенном наружу, о свидетельстве и святости апостольской, свидетельстве активности, любви к ближнему.

История русской православной церкви в нашем веке показывает, что такое свидетельство возможно. Три имени хотелось бы назвать в удостоверение неисчерпаемости нашей святости: святой великой княгини Елизаветы, матери Марии Скобцовой и отца Александра Меня (который был духовным отцом автора статьи, читал ее первый вариант в 1982 г., использовал ее для отстаивания своего мнения о необходимости деканонизации Гавриила Заблудовского). Канонизирована пока лишь первая из них. Все трое — люди высочайшего творческого потенциала, высочайшей активности и одновременно углубленной молитвенной жизни. Все трое были источником не только духовного, но и физического, телесного выживания сотен и тысяч людей в страшные и гибельные десятилетия нашего века. Все трое были людьми успешными творчески с точки зрения любых современных критериев. И все трое завершили свой жизненный путь через насильственную, позорную и унижительную смерть. Так творчество — последнее, что на сегодня открыто церкви о святости, — соединяется неразрывно с первым, что было явлено о ней, — с мученичеством.

*Москва, 1982, 1987, 1992.*

#### Примечания

- <sup>1</sup> Мансуров С. Очерки из истории церкви. Богословские труды, т. 6, М., 1971, с. 78 и далее.
- <sup>2</sup> Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903, с. 13.

- 3 Там же, с. 16.
- 4 Там же, с. 13.
- 5 Там же, с. 18.
- 6 Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов. Том дополнительный. СПб., 1887, с. 472.
- 7 Шаховской С. Повесть о Димитрии Углицком. Русская Историческая Библиотека, т. XIII, стлб. 846.
- 8 Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов. Том дополнительный. СПб., 1887, с. 588.
- 9 Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903, с. 265.
- 10 Там же, с. 11.
- 11 Там же, с. 576.
- 12 Там же, с. 560–561.
- 13 Там же, с. 200.
- 14 Там же, с. 200.
- 15 Цит. по: Золотов К. Святой праведный Прокопий Устьянский. Вестник РХД, № 135 (III/IV 1981), с. 203.
- 16 Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903, с. 521.
- 17 Вопросы к Григорию Скибинскому от патр. Адриана Московского. Чтения Общества Истории и Древностей Российских. 1914, кн. 2 (249). Отд. 2, М., 1913, с. 18.
- 18 Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд. М., 1903, с. 36.
- 19 Там же, с. 227.
- 20 Там же, с. 566.
- 21 Там же, с. 137.
- 22 Там же.
- 23 Там же, с. 566.
- 24 Там же, с. 195.
- 25 Там же, с. 573.
- 26 Там же, с. 567.
- 27 Там же, с. 325.

- 28 Там же, с. 461.
- 29 Там же, с. 42.
- 30 Там же.
- 31 Там же, с. 563.
- 32 Флоренский П. Свидетели. Вестник РХД, № 135 (III/IV 1981), с. 75.
- 33 Там же, с. 82.
- 34 Там же, с. 91–92.
- 35 Там же, с. 90.
- 36 Там же, с. 91.
- 37 Там же, с. 87.
- 38 Журнал Московской Патриархии, 1977, № 11, с. 59.
- 39 Там же, с. 66.
- 40 Там же, с. 63.
- 41 Золотов К. Святой праведный Прокопий Устьянский. Вестник РХД, № 135 (III/IV 1981), с. 203.
- 42 Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера. Л., 1973, с. 213, 260.
- 43 Золотов К. Святой праведный Прокопий Устьянский. Вестник РХД, № 135 (III/IV 1981), с. 209.
- 44 Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов. Том дополнительный. СПб., 1887, с. 588.
- 45 См. приложение к докладу архиеп. Лос-Анжелосского Антония «Церковь мучеников». К сожалению, этот материал, как и некоторые другие зарубежные статьи, был доступен автору только в виде копий, отчего в ряде случаев нет возможности сделать надлежащим образом ссылку.
- 46 «Православная Русь». 1975, № 10.
- 47 Киселев А., прот. О предстоящем прославлении новомучеников российских. Русская жизнь. 1981, № (?) с. 65.
- 48 Алексеев Н. О канонизации Николая II и его семьи. Вестник РХД, № 136 (I/II 1982), с. 235.
- 49 Максим Грек. Сочинения. Ч. 2. Казань, 1881, с. 197.
- 50 Антоний Лос-Анжелосский, архиеп. Прославление святых новомучеников и новых исповедников. Русская жизнь. 1981, № (?), с. 81.

- 51 Алексеев Н. О канонизации Николая II и его семьи. Вестник РХД, № 136 (I/II 1982), с. 238.
- 52 Там же, с. 240.
- 53 Там же, с. 232.
- 54 Там же, с. 233.
- 55 Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980, с. 330.
- 56 Русская Историческая Библиотека, т. XIII, стлб. 16.
- 57 Там же, стлб. 844, 874.
- 58 Антоний Лос-Анжелосский, архиеп. Прославление святых новомучеников и новых исповедников. Русская жизнь. 1981, № (?), с. 80.
- 59 Там же, с. 75.
- 60 Там же, с. 79.
- 61 Алексеев Н. О канонизации Николая II и его семьи. Вестник РХД, № 136 (I/II 1982), с. 237.
- 62 Там же, с. 241.
- 63 Киселев А., прот. О предстоящем прославлении новомучеников российских. Русская жизнь. 1981, с. 68.
- 64 Там же, с. 56, 55.
- 65 Антоний Лос-Анжелосский, архиеп. Прославление святых новомучеников и новых исповедников. Русская жизнь. 1981, № (?) с. 73-74.
- 66 Он же. Церковь мучеников. с. 6.
- 67 Бердяев Н. Пути России. М., 1918, с. 11.
- 68 Там же, с. 75.
- 69 Бердяев Н. О назначении человека. Париж, 1931, с. 139.
- 70 Там же, с. 261.
- 71 Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911, с. 251.
- 72 Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М., 1914, с. 224-225.
- 73 Г.-У. фон Бальтазар. Святые — крест истории. Символ, № 7, июнь 1982, с. 39.

Отец Иустин ПОПОВИЧ

## СВЯТЫЕ МОЩИ

Материя представлена в человеческом теле, без сомнения, самым загадочным, таинственным и сложным образом. Мозг?! Какие чудесные тайны совершаются между его материей и душой! Сколько ни было бы опыта у рода человеческого, никак эти тайны не могут быть ни поняты, ни осознаны. Только немногие из них доступны человеческому чувственно-разумному познанию. Точно так же и сердце человеческое — все оно соткано из небоземных тайн. Так же сотканы и всякая клетка в теле людском, и всякая молекула, и каждый атом. Всё и вся — на своем таинственном пути к Богу, к Богочеловеку. Ведь материя сотворена Богом Логосом, и тем самым она богочентрична. Своим пришествием в наш земной мир и своим целокупным богочеловеческим домостроительством спасения мира Господь Христос наглядно показал, что не только душа, но и материя сотворена Богом и для Бога; показал, что есть Богочеловек. Ведь сотворенная Богом Логосом материя всем своим внутренним нервом — богостремительна, христоцентрична.

Очевидным доказательством этого является то, что Бог-Слово стал плотью, вочеловечился (Ин. 1:14). Тем самым материя была удостоена божественного величия и вошла в благодатно-добродетельный подвиг обогочеловечения, охристовления. Бог стал плотью, вочеловечился, чтобы, став человеком, все тело приняло в себя Бога, исполнилось Его чудотворных сил и мощи. С Богочеловеком Господом Христом, с Его телом вся материя направилась Христовым путем: путем обогочеловечивания, преображения, освящения, воскресения, вознесения к надхерувимской славе и вечности. И все это бывает, и все это сбывается через богочеловеческое тело церкви, которая и есть Богочеловек Христос во всецелой полноте своей богочеловеческой личности, полноте «Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Этой богочеловеческой

своей жизнью в церкви тело как материя, как вещество освящается Духом Святым и тем самым отроичивается Пресвятой Троицей. Так материя постигает свой высший божественный смысл и цель, свое вечное блаженство и свою богочеловеческую бессмертную радость.

Святость святых, святость их души и их тела имеет своим источником их ревностную благодатно-добродетельную жизнь в богочеловеческом теле Церкви Христовой. Таким образом, святость охватывает всю целокупную личность человека: всю душу и тело, все, что входит в таинственное устройство человеческого существа. Святость святых не содержится только в их душе, но неминуемо распространяется и на их тело, у святых святы и душа и тело. И мы, благочестиво почитая святых, почитаем их целокупную личность, не разделяя их при этом на святую душу и святое тело. Отсюда и благочестивое почитание мощей святых — естественная составная часть благочестивого почитания и молитвенного призывания святых. Все это составляет единый неделимый подвиг, так же, как душа и тело составляют единую неделимую личность святого. За время своей жизни на земле святой непрерывным и согласным благодатно-добродетельным со-трудничеством души и тела своего достигает святости своей личности, наполняет благодатью Святого Духа и душу, и тело и так претворяет их в сосуды святых тайн и святых добродетелей. Поэтому вполне естественно воздавать благочестивое почитание и тому и другому сосуду Божией благодати. Ведь благодатная сила Христова проникает, облагодатствует все составные части человеческой личности и всю личность как целое. Непрестанными евангельскими подвигами святые постепенно исполняются Духом Святого, так что и святые тела их становятся храмами Святого Духа (I Кор. 6, 19; 3, 17). Верой вселил Христа в сердца свои (Еф. 3, 17), деятельной любовью и исполнением заповедей (ср. II Кор. 13, 13; Гал. 5, 6; Ин. 14, 28) — Бога Отца, благодатными подвигами (ср. Еф. 3, 16; 3, 3; I Кор. 2, 12) утвердившись в Духе Святом, святые отроичивают себя, становятся обителью Пресвятой Троицы (ср. Ин. 14, 23; 17, 21-23), храмом Бога живого (II Кор. 6, 16), и вся их жизнь протекает — от Отца через Сына в Духе

Святом. И благостно почитая святые мощи святых, Церковь почитает храмы Святого Духа, храмы Бога живого, в которых Бог живет своей благодатью и после телесной кончины святого, и, по премудрому благоволению своему, творит чудеса — от них и через них. И те чудеса, которые бывают от святых мощей, свидетельствуют, что их благочестивое почитание людьми — угодно Богу.

Благочестивое почитание святых мощей, основанное на их чудотворении, берет свое начало в Божественном Откровении. — Еще в Ветхом Завете Бог благоволил прославить чудесами мощи некоторых своих угодников. Так от прикосновения к святым мощам пророка Елисея воскрес умерший (IV Цар. 13, 21; Сир. 48, 14-15). Гроб и кости пророка, который предсказал Иеровоаму разрушение идольских жертвенников, были в большом почитании у иудеев (IV Цар. 23, 18; ср. III Цар. 13, 32). Патриарх Иосиф оставил завещание сынам Израилевым, чтобы они сохранили его останки в Египте и при Исходе отнесли их в землю обетованную (Быт. 50, 25).

Новый Завет вознес тело на небывалую божественную высоту и прославил его славой, которой нет у херувимов и серафимов. Благовестие Нового Завета: смысл и цель человеческого тела в том, чтоб оно вместе с душой достигло и унаследовало вечную жизнь в вечном блаженстве. Господь Христос пришел, чтобы спасти-охристовить-обожить-обогочеловечить целого человека, то есть и душу и тело, чтобы воскресением обеспечить им победу над смертью и жизнь вечную. И никто никогда не прославил тело людское так, как сделал это Господь Христос своим воскресением в теле, своим вознесением в теле на небо и вечным сидением в теле одесную Бога Отца. Так воскресший Господь внес залог воскресения в природу человеческого тела и — «путь сотворил всякой плоти к воскресению из мертвых» (литургия св. Василия Великого. Молитва во время «Свят, свят, свят...»). С этого времени человек знает, что тело сотворено для вечности через богочеловечность, и что его божественное призвание на земле — вместе с душой бороться за вечную жизнь (ср. I Тим. 6, 12; II Кор. 4, 18), бороться с помощью всех благодатно-добродетельных средств и тем самым

облагодатить себя, исполниться благодати Божией, претворить себя в храм Духа Святого, в храм Бога живого (ср. I Кор. 3, 16-17; 6, 19; II Кор. 6, 16).

Имея в виду, что эта новозаветная цель тела человеческого достигнута и осуществлена в личности святого, христиане и воздают благочестивое почитание телам святых, их святым мощам, — как святым храмам Духа Святого, который обитает в них своей благодатью. Но святое Откровение показывает, что по своему безмерному человеколюбию Дух Святой пребывает своей благодатью не только в телах святых, но и в их одежде. Так, платки и опоясания святого апостола Павла исцеляют больных и изгоняют нечистых духов (Деян. 19, 12); своей милотью пророк Илия ударяет по воде, разделяя воды Иорданские, и по сухому руслу переходит Иордан со своим учеником Елисеем (4 Цар. 2, 8); то же самое той же милотью делает сам пророк Елисей по вознесении Илии на небо (4 Цар. 2, 14). И все это имеет свое божественное подтверждение и объяснение в божественной силе, которая пребывала в одеждах Спасителя, которые обвиняли Его пречистое божественное тело (ср. Мф. 9, 20-23). И даже еще больше — по несказанному человеколюбию своему Божественный Господь делает так, что слуги Его Божества творят чудеса не только телом и одеждой, но и тенью тела своего, о чем свидетельствует случай с апостолом Петром: его тень исцеляет больных и изгоняет нечистых духов (Деян. 5, 15-16).

Бессмертное благовестие святого Откровения о святых мощах и их благочестивом почитании засвидетельствовано и непрестанно свидетельствуется Священным Преданием от апостольского века до наших дней. Бесчисленны святые мощи святых угодников Божиих по всему православному миру. Чудеса их неисчислимы. Благочестивое почитание их со стороны православных христиан — повсеместно. И это несомненно потому, что самые святые мощи чудотворениями своими побуждают нас к благочестивому почитанию их. С самого начала, еще в апостольский век, христиане благочестиво почитали честные мощи святого Предтечи и святых апостолов, и так их мощи смогли дойти до нас, а во время гонений они

прятали, скрывали по своим домам священные останки святых мучеников. И от той поры до нынешнего дня святые мощи святых угодников Божиих своими чудесами разливают бессмертную радость богочеловеческой веры нашей по сердцам православных христиан. Свидетельства тому бесчисленны, напомним только некоторые.

Как трогательно описывает святой Златоуст праздничное перенесение и сретение святых мощей в своем Похвальном слове святому Игнатию (Patr. gr. t. 50, col. 594): Вы, жители Антиохии, отпустили епископа, а приняли мученика; отпустили его с молитвами, а приняли с венцом, и не только вы, но и жители городов, лежавших на его пути. Подумайте, что все они должны были чувствовать при возвращении святых останков его! какую сладостью наслаждались! в каком восхищении были! как радовались! какими похвалами осыпали отовсюду венценосца! Как храброго ратника, который победил противника и с триумфом возвращается с битвы, восхищенно встречают жители, не давая ему даже ступить на землю, но поднимают его и на руках несут домой, осыпая его бесчисленными похвалами, — точно так же и этого святого жители всех городов, начиная с Рима, одни за другими несли на своих плечах и передали нашему городу, славя венценосца, восхваляя победителя... За это время святой мученик даровал благодать всем тем городам, утвердил их в благочестии; а с тех пор и поныне он обогащает ваш город.

Повествуя о чудотворной силе святых мощей, святой Ефрем Сирийский говорит о святых мучениках: они и по смерти действуют, как живые, исцеляют больных, изгоняют бесов и силой Господней отражают всякое их злое нападение. Ведь в святых мощах всегда присутствует чудотворная благодать Святого Духа (Похвальное слово Мученикам во всем мире пострадавшим. — Творения, часть II, с. 497, М., 1881).

При открытии святых мощей свв. Гервасия и Протасия святой Амвросий обращается к слушателям и говорит с благоговейным восхищением: Вы слышали и даже сами видели многих, которые освободились от бесов, и еще больше таких, которые только коснулись рукой

одежды святых и тут же исцелились от своих болезней. Возобновились чудеса древних времен с той поры, как пришествием Господа Иисуса излилась на землю преизобильная благодать: вы своими глазами видите, как много людей исцелилось только тенью святых. Сколько платков передают верующие из рук в руки! сколько разных одежд, которые были положены на священные останки и только от прикосновения к ним исполнились целебной силы, просят они друг у друга. Все стараются хотя бы немного дотронуться до них, и кто дотрагивается — исцеляется. (Epist. 22; Patr. lat. 16, col. 1022).

Обосновывая благочестивое почитание святых мощей христианами, святой Амвросий благовествует: В теле мученика я почитаю раны, принятые за имя Христово; почитаю того, кто живет бессмертием добродетели; почитаю прах, освященный исповеданием Господа; почитаю в прахе семя вечности; почитаю тело, которое учит меня любить Господа и не бояться смерти за него... Да, я почитаю тело, которое Христос удостоил мученичества и которое будет царствовать со Христом на небесах (Scrm. 55, t. 11; Patr. lat. t. 17, col. 718 и 719).\*

Повествуя о чудотворениях от святых мощей, блаженный Августин говорит: О чем ином чудеса эти свидетельствуют, как не о вере, проповедующей, что Христос воскрес во плоти и с плотию вознесся на небо? Ибо и сами мученики были мучениками, т.е. свидетелями, этой веры... За эту веру положили жизнь свою они, могущие испрашивать это у Господа, за имя которого вкусили смерть. Ради этой веры предварительно обнаружено было ими необыкновенное терпение, чтобы потом проявилась такая сила их в этих чудесах (О граде Божиим, кн. 22, гл. IX, Киев, 1910).

Святой Дамаскин, суммируя животворное учение Священного Писания и Священного Предания о благочестивом почитании святых мощей, херувимски благовествует из алтаря своей богоносной христоликой души: Святые стали по благодати (χαρίτι) тем, чем Господь Христос

\* Тексты св. Иоанна Златоуста, преп. Ефрема Сирина, св. Амвросия, преп. Иоанна Дамаскина даются в переводе с сербского.

является по природе (φύσει). То есть стали богами по благодати: чистыми и живыми обителями Божиими. Ведь Бог сказал: Вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом (II Кор. 6, 16; Лев. 26, 12). При этом Священное Писание говорит: Души праведных в руке Божией и мучение не коснется их (Прем. 3, 1). Ведь смерть святого скорее сон, а не смерть. И: Дорога́ в очах Господних смерть святых Его (Псл. 115, 6). И к тому же, что может быть драгоценнее, чем быть в руке Божией!? Ведь Бог — Жизнь и Свет, и те, кто в руке Божией, находятся в Жизни и Свете. А Бог через ум (διὰ τοῦ νοῦ) обитает и в телах святых, как свидетельствует апостол: Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? (I Кор. 3, 16). Господь есть Дух (II Кор. 3, 17). И еще одна евангельская истина: Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог: ибо храм Божий свят; а этот храм — вы (I Кор. 3, 17). Поэтому как же не почитать одухотворение Божие, одухотворенные телесные жилища Божии? Ведь они, будучи живы, с дерзновением предстанут Богу. Господь Христос даровал нам мощи святых как спасоносные источники, которые источают разнообразные добродетели и изливают благоуханное миро. Никто в этом да не усомнится! Ведь некогда по воле Божией потекла вода в пустыне из твердой скалы для жаждавшего народа (Исх. 17, 6), и из ослиной челюсти — для жаждавшего Самсона (Суд. 15, 14-19). Неужели же более невероятно то, что мощи святых мучеников изобильно источают душистое миро? — Несомненно источают по всемогуществу Божию и по Божиюму чествованию и уважению святых. По ветхозаветному закону, кто прикоснется к мертвому телу, считается нечистым семь дней (Числ. 19, 11).

Но святые не мертвы. С тех пор, как Тот, кто сам есть Жизнь и Виновник жизни, был причислен к мертвым, мы уже не называем мертвыми тех, кто уснул, преставился в надежде воскресения и с верой в Него, — мы их не называем мертвыми. Да и как мертвое тело могло бы творить чудеса. И тогда — каким образом действием святых мощей изгоняются бесы, проходят болезни, исцеляются больные, прозревают слепые, очищаются прокаженные, прекращаются искушения и беды, и всякий добрый дар



от Отца светов (Иак. 1, 17) нисходит на тех, кто молится с крепкой верой (De fide, IV 15).

Вселенскую веру церкви о благочестивом почитании святых мощей подтвердили богоносные отцы Седьмого Вселенского Собора своим постановлением: Господь наш Иисус Христос даровал нам мощи святых как спасоносный источник, изливающий разнообразные благоденствия на немощных. Потому дерзнувшие отвергать мощи мученика: если епископы – да будут извергнуты, если монахи и миряне — лишены общения (Act. VII, Vinii Concil. t. V, p. 794, 1636 г. — Перевод с сербского). В Правиле 7 того же Вселенского Собора говорится: Аще некоторые честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей с обычною молитвою. (Книга Правил св. апостол, св. Соборов Всел. и поместных и святых отец. Канада, 1971, с. 177).

О том, что благочестивое почитание святых мощей есть составная часть Богочеловеческого домостроительства спасения, свидетельствует и следующий факт: по всем наидревнейшим свидетельствам Священного Предания храмы строились на гробницах и мощах святых, и святая литургия совершается только на антиминсе, в котором находятся частицы святых мощей. Вместе с тем, богослужебные книги, особенно Минеи, переполнены молитвами и песнопениями, которые говорят о благочестивом почитании святых мощей. А жития святых изобилуют свидетельствами об их чудотворениях, разливая в сердцах православных христиан бессмертную радость нашей веры православной-богочеловеческой.

Все во всем: тайна святых мощей — в сердце новозаветной всетайны: Боговоплощения (ср. I Тим. 3, 16). Ведь всецелая тайна человеческого тела объяснена воплощением и вочеловечением Бога: Богочеловека Господа Иисуса Христа. Отсюда благовестие, всеблаговестие о теле: «Тело ... для Господа и Господь для тела» (I Кор. 6, 13). А через тело человеческое и вся тварь, вся материя обрела свой божественный смысл, богочеловеческий всемысл (ср. Рим. 8, 19-23). Ведь человеком, освященным в церкви святыми тайнами и святыми добродетелями, освящается, охристовляется и тварь, и

материя. А отсюда и такая радость: мироточивые мощи многих святых. Это драгоценное чудо дано святым мощам, чтобы показать, что христиане действительно есть «Христово благоухание Богу» (II Кор. 2, 15), они — каждение фимиама Богу, небу. Евангельская истина такова: грех человеческий есть смрад перед Богом; и всякий грех есть смрадное каждение дьяволу. Содействием же святых тайн и святых добродетелей христиане становятся «Христовым благоуханием Богу». Отсюда и святые мироточивые мощи святых.

### От переводчика

*Мысль перевести главу о святых мощах из «Догматики» отца Иустина Поповича пришла в Дивеево. Это было милостью Божией — оказаться там на пятый день после перенесения мощей преподобного Серафима. Дома, улицы, деревья, воздух, небо — все еще дышало недавним празднеством, и в то же время было видно, что праздник сходит на нет. Только не ясно было, на какой отметке шкалы остановится праздничное настроение, чтоб ниже уже не падать никогда. Присутствие мощей святого всегда нескончаемый праздник. Невозможно не заметить, как разнится атмосфера храма, в котором почивают мощи святого, и храма, в котором их нет. Первое, что видит даже неопытный глаз, это то, что храм с мощами святого — духовно теплее, а вокруг мощей даже сам воздух — намоленный, он гуще и вместе с тем чище, несмотря на множество лампад и свечей. Приложиться к мощам — значит прикоснуться к источнику неисчерпанной духовной силы. Но дается эта сила по вере приходящего. Господь, исцелив человека, отпустил его со словами: «Иди, вера твоя спасла тебя» (Мк. 10, 52). Дивеево поразило именно этим обилием людей, с верой пришедших поклониться мощам Саровского угодника и чудотворца. Дело было не в количестве людей, а в их вере. Казалось, вера, как нечто почти материально осязаемое,*

плавает над городком, над храмом и, конечно, сгущается вблизи святых мощей. Непрерывная очередь не давала задержаться у мощей, а все новые и новые прошения о родных, друзьях, знакомых, заповедавших молиться о них, приходили в голову, поэтому, видно, многие прикладывавшиеся к мощам сразу же шли в конец очереди, — и так по нескольку раз. Но на расстоянии чувствовалась такая сила святости, и от нее такая духовная поддержка, что не хотелось отходить от драгоценной раки, выходить из храма, так же, как потом не хотелось уезжать из Дивеева, и не хотелось покидать арзамасский вокзал, — невидимое, но явственное поле святости преп. Серафима действовало на паломника и там.

Идея перевода из о. Иустина, как и острота впечатлений дивеевского паломничества, померкли в суете обыденной жизни. Но через некоторое время в газетах, журналах стали появляться заметки очевидцев перенесения мощей отца и покровителя дивеевских сестер. Когда хотя бы примерно знаешь, что было, о чем идет речь, — с жадностью набрасываешься на такую статью, чтобы оживить полученную некогда духовную радость, ищешь в писавшем единомышленника и единове́рца. И что же!? Один увидел шикарную машину патриарха, она стала поводом для осуждения первоиерарха нашей церкви и заслонила все остальное. Другой увидел дореволюционную Русь в лице нищих, калек, юродствующих, кликуш. Третий был напуган казаками в формах своего войска. (Они добровольно взяли на себя охрану патриарха и поддержание порядка). Читая эти статьи, я думал: «Ну вот сейчас все это внешнее уйдет и человек поделится со мной своей радостью! Ведь ему посчастливилось в такой день приложиться к мощам». Но статья кончалась, а о святых мощах — ни слова. Одному радость общения с преподобным заслонил шикарный лимузин, другому помешали нищие и калеки, третьего Господь наказал страхом перед возрождением российского казачества. Воистину, «по вере вашей да будет вам» (Мф. 9, 29). В такой день попасть в Дивеево и обворовать себя, украсть у себя благодать, источаемую святыми мощами... И тогда рука взялась за карандаш, чтобы рус-

скому читателю стал доступен этот удивительный гимн обоженной материи, излившийся из уст великого сербского подвижника и богослова, гимн, какой никогда не приходил на ум ни одному материалисту.

Молитвами всех святых, иже святыми мощами своими пребывают с нами, Господи, помилуй и спаси нас, недостойных святости наших святых!

Василий Костерин

## О СВЯТЫХ МОЩАХ \*

(по поводу их поругания)

Поругание св. мощей, совершившееся в России, по своему цинизму богоборческому и кощунственному, не знает примеров в истории христианства. Ярость синагоги и дыхание антихристово дают себя чувствовать слишком явно в этом изуверстве. Однако надлежит сему быть и сердце верующего да не дрогнет пред лицом этой надвигающейся уже мерзости запустения на месте святе. До сих пор скорее можно дивиться вялости и сдержанности действий сатанинской синагоги в Кремле, пользующейся неограниченной властью и не стесняющейся никакими средствами, очевидно еще не пришло время проявить во всей силе ненависть к христианству, составляющую главный, можно сказать даже единственный религиозный двигатель всего движения, идущего под флагом демократии и социализма и наиболее решительное выражение получившего пока в русском большевизме. Но такое страшное потрясение, такой сатанинский удар по верующему сердцу, как исследование св. мощей, требует, конечно, должного внутреннего отпора. И для того, кто не сомневается, что Господь ведет и хранит Свою Церковь, ясно, что удары суть вместе с тем поучения, уроки и вопросы, требующие для себя ответа. Своим поруганием над св. мощами, вызвавшим несомненно смятение во многих сердцах, сатанинская синагога имела в виду разрушить веру в св. мощи, а так как в церковной жизни все связано и нельзя вынуть и отдельного камеш-

\* Печатается впервые; до страницы 81 — по машинописи с правкой рукой С. Булгакова и с пометкой 26.VII.1919 Олеиз (рукопись была нам передана Т.В. Ельчаниновой). Конец — по машинописи из архива С. Булгакова, находящегося в Сергиевском подворье, без следов авторской правки и с пометкой — Крым, 1918.

Статья написана в годы пребывания о. Сергия Булгакова в Крыму. Из нее в «Сергиевских Листках» (1932, № 6 [56], с. 10-13) было напечатано всего несколько страниц.

ка без того, чтобы не расшатывалось и все здание, то устремление ее идет и дальше — вообще против веры в церковь.

Туда, куда верующие в благочестивом смирении не дерзали поднять очи, где царил священный мрак, было нагло внесено электрическое освещение, и грязные лапы стали разбирать содержимое в св. раке. Уже само по себе это зрелище должно было потрясти и ужаснуть. Однако при этом для многих оказалась еще неожиданность и разочарование — там, где они предполагали нетленное тело, оказывались лишь части тела или даже кости с явными признаками разрушения от времени. При этом наивно-благочестивое обыкновение придавать св. останкам вид цельного тела, облачаемого и переоблачаемого, во многих поддерживало эту уверенность, и нелегко было узнать, что эта мнимая фигура человеческая наполнялась ватой, вообще была сделана человеческими руками. То, что, конечно, не было обманом, но лишь благочестивым обычаем, допустим, даже ошибочным, стало растолковываться как обман, стало предметом глумления, и безответно стояли люди веры, которые должны были выбирать между отрицанием факта (конечно, сыны лжи лгали здесь столько же, сколько лгут они всегда и всюду, но нельзя все считать ложью) или отрицанием св. мощей, чего и добивались слуги антихристовы. Они заранее создали атмосферу глумления и несвятия, ибо только в этом настроении и возможно предпринять такое исследование.

Может ли кто бы то ни было без содрогания подумать о том, чтобы разрыть могилу своего отца, матери, близких, нарушить могильный покой для того, чтобы расследовать содержимое. И разве могла даже остановиться на подобной мысли верующая душа относительно раки со св. мощами. Просто даже спрашивать себя об этом она не могла, а не только осуществлять подобное исследование. Потому св. мощи всегда оставались неприкосновенными; к ним только приближались в определенные сроки благоговейные священнослужители для облачения их или вообще для какого-нибудь действия. Но вот приблизился торжествующий хам и, став перед

ракой подбоченясь, в позе наглого вызова, все перевернул, перетряс и заявил, что там ничего нет, кроме пыли и костей. Мы не хотели смотреть и не смотрели, но теперь мы насильственно смотрим. Там, где окутывало священное неведение, теперь дневной свет воцаряется, и мы должны спрашивать себя и отвечать. Промыслителем попущено — в этом не можем мы сомневаться — это расследование. Здесь, как и в других вопросах, невозможно уже быть младенцами по уму, неизбежно ведение и понимание.

Поэтому, оставляя неверующим торжествовать свою мнимую победу наглости и злобы, мы, верующие, должны снова поставить перед собою вопрос: что же такое святые мощи и в чем содержание и смысл догмата о почитании св. мощей.

Следует отметить, что догмат этот не имеет для себя вероучительного определения на каком-либо из православных соборов, он не был предметом особого обсуждения, но принят был, как и многие важнейшие церковные догматы, чрез церковную практику. Просто почитание св. мощей стало всеобщим с самого начала существования церкви, настолько оно было естественно, отвечая непосредственному, сердечному чувству. И очень рано начинается борьба за сохранение св. мощей от поругания и уничтожения, потому что и тогда язычники и синагога стремились уничтожить св. мощи, а христиане их сохраняли и чтити. Правило, по которому литургия совершается на св. мощах, зашиваемых для этого в антиминос, и св. престол также имеет в своем основании св. мощи, рано вошло в церковную практику и подтверждено было VII вселенским собором.

Тогда св. мощами почитались останки святых, прежде всего мучеников, и, разумеется, о нетленности их в смысле полной сохранности всего тела не было, да и не могло быть речи, потому что части этих останков приходилось спасать из огня, из воды, из амфитеатра. Кроме того, был обычай делить эти останки и делиться их частицами, причем частица, очевидно, рассматривалась как целые мощи, как представляющая все св. тело, подобно тому, как всякая частица Святых Даров заключает

в себе Тело и Кровь Христовы. Обычай этот, очевидно, не вытекает из представления о нетленности святых мощей в смысле их физической несокрушимости. Вообще признак *нетленности*, выдвинувшийся на первый план в новое время, тогда вообще не выдвигался, и самое большее можно было говорить лишь о нетленности *некоторых* мощей, ввиду того, что этот признак явным образом неприменим был к важнейшей и обширнейшей категории их, именно к святым мученикам. *Святость*, а не нетленность св. мощей была в центре их понимания.

Когда и как выдвинулся и занял такое, скажу, неподобающее место признак физического нетления, мы сказать сейчас затрудняемся. У нас это было соединенным результатом дурного, семинарского богословствования, официального лицемерия, намеренно затемнявшего действительное положение вещей и поддерживавшего легковерие, столько же легко переходящее в неверие. В народном воззрении все св. мощи почитались как нетленное тело, и может быть, идя навстречу этому почитанию, св. мощам преднамеренно придавался вид целого тела и там, где его на самом деле не было. Разумеется, были и есть такие случаи, когда св. мощи остаются нетленны по воле Божией. Однако если бы в физической нетленности было существо св. мощей, тогда пришлось бы признать мощами не только египетские мумии и тела, сохраняющиеся в земле вследствие особых почвенных условий (т.н. естественная мумификация), но и не признать мощами останки великих святых, которых единодушно чтит вся церковь. Такой соблазнительный случай имел у нас место при прославлении мощей преподобного Серафима, при котором сначала было умолчано о содержании его гробницы, а затем, когда враги церкви раздобыли сведения об этом и пустили их в оборот, разумеется, в своем освещении, церковная власть выступила с пояснением, где, ссылаясь на авторитет проф. Голубинского (вместо того, чтобы опираться на единственно здесь непререкаемый авторитет — церковное предание и церковное сознание), стала утверждать, что нетленность не составляет существенного признака св. мощей. Собственно говоря, вопрос, который повелительно

поставлен жизнью перед нами теперь, стал уже тогда, но тогда он сделался жертвой благочиния и цензурного благонравия, не на пользу, конечно, церкви, потому что сомнение, не осознанное и загнанное вовнутрь, продолжало творить свою разрушительную работу, которая теперь и проявилась. При открытии мощей святого Гермогена вопрос этот был также оставлен в тени.

Спора нет, что в широких кругах народных, как и среди врагов церкви, по крайней мере искренних и не лгущих, нет двух мнений о том, что св. мощи нетленны, и что нетленность, то есть сохранение всего тела от разложения, есть признак мощей. Между тем, выдержать этот признак в отношении ко *всем* мощам никогда не представлялось возможности, потому что всегда были святые, от которых мощей или вовсе не сохранилось, или же сохранились только частицы, иногда совершенно малые, и однако это ничуть не умаляло их почитания. Далее, даже тела святых, сохранившиеся нетленными, иногда имели частичные повреждения тлением, — а здесь, очевидно, количественное различие не имеет значения, достаточно тлению появиться в одном пальце, чтобы устранить признак нетленности. Наконец, в качестве святых мощей почитали и притом вновь открывались останки, о нетленности которых не могло быть и речи. Стало быть, «нетленность», понимаемая в смысле отсутствия явных признаков разложения, могла быть, могла и не быть. Допускаем, что она наиболее естественна, свойственна телам святых, так что обратный случай представляет аномалию, требующую особого объяснения, тем не менее, очевидно, существо св. мощей и заключается отнюдь не в нетленности их, которая составляет лишь производный признак.

Вообще надо устранить непререкаемые *физические* признаки св. мощей, потому что их нет. Обычно в акте прославления святых (канонизации) перечисляются основания прославления. В числе их на первом месте стоит нетление, далее — удостоверенные чудеса, — исцеления, медицински необъяснимые, и подобные чудеса *физического* порядка. Не говоря о том, что подобные физические чудеса не могут быть бесспорны и, кроме

того, всегда имеют для себя *asylum ignorantiae*, то есть объяснение из неведомых еще, но естественных законов, очевидно, что и чудеса, и нетленность суть только *поводы* прославления, а не причина его, которая всецело единственно заключается в *святости* и духоносности прославляемого святого. Когда на соборе я поставил вопрос одному из видных русских иерархов, участвовавшему в прославлении великого русского святого, есть ли какие-либо правила прославления святых в нашей церкви, соответствующие «процессу» в католичестве, он ответил, что ничего нет: Дух Святой руководит церковью в этих случаях. Этот ответ может казаться невразумительным, но он есть единственно возможный и разумный. По крайней мере, другого быть не может и быть не должно. Все «основания» суть только поводы для кристаллизации церковного сознания, которое в них, строго говоря, даже не нуждается, и нужно заранее отделить физические признаки мощей от их существа. Поэтому пред нами встает во всю ширь принципиальный вопрос о почитании св. мощей.

В чем смысл догмата о мощах и что такое св. мощи? Вероятно, в известной части нашего церковного общества (возможно, что даже и среди клириков) существует скептически-индифферентное отношение к этому вопросу: лучше бы поменьше этого да потише около этого вопроса, чтобы не было лишних скандалов, — почитание мощей ненужное суеверие, без которого можно, а в сущности и должно обойтись. Вся тяжесть исторических наветов против почитания св. мощей вместе с современным кощунством давит на слабое сознание и наклоняет его к широкому пути — разгрузки от лишних и ненужных учений и соответствующей им практики. Конечно, трудно предрешить, *какой* разгрузки вообще хотят, может быть, при этом готовы разгрузить церковь и от таинств и не оставить ничего, кроме протестантского служения слова. Но кто на самом деле не желает идти так далеко, а только готов расстаться с почитанием св. мощей, должен отдавать себе ясный отчет в том, что в церковном учении все связано органически, и нельзя ни отделить, ни удалить ни одной части. И, в частности, почитание св. мощей

самым теснейшим образом связано с основным догматом христианства — Боговоплощения ради спасения нашего. *Обожение человека, христианское человекобожие*, — если позволительно так выразиться, есть основа почитания святых, а также их телесных останков — св. мощей.

Бог стал человеком, дабы человек стал Богом, очеловечение Бога имеет прямым последствием обожение человека, дает для него онтологическую основу. Между небом и землей, между Богом и человеком водружена вечная лестница, установлена проходимость, после того, как Христос прошел в обоих направлениях со Своей плотью, а с Ним и Его Пречистая Матерь. Благодать непрестанно струится в мир после сошествия Св. Духа, и мир становится приемником божественных сил. Это излияние сил совершается чрез посредство священства, которое само есть порождение этого излияния, в богослужении, в таинствах, питает, греет и сохраняет мир и человека. Все таинства в собственном смысле, но также и все священнодействия, обычно не называемые таинствами, представляют собою непрестанное низведение этой силы в человека. Но ведь это — сила духовная, тотчас же говорят со всех сторон, и только о рождении в Духе, о служении в Духе может и должна идти речь. Этим словом и понятием духовного бесконечно злоупотребляли во все времена (быть может, всего охотнее те, кто не верит ни в какое духовное начало в человеке). И надо сказать просто, прямо и коротко: хотя в человеке живет вечный, бессмертный и божественный дух, но человек вовсе не есть духовное (то есть только духовное) существо, он имеет и тело, есть духовно-телесное существо. Человек есть не ангел, но человек, он есть космическое существо, космос, антропокосмос, и ничто космическое ему не чуждо и — надо подчеркнуть — не может быть отчуждено и не должно быть отчуждаемо.

Как нужно мыслить эту неразрывность духовного и космического, эту тайну творения человека, на это, может быть, и не найдется ответа: так есть. И человеческий дух не знает иной как человеческой, т.е. космической жизни. В человеке и через человека всегда и непрерывно струятся все силы мироздания, которого он является центром, в

нем, для него, чрез него создан мир, и все его действия суть не только духовные движения, но и космические действия. И человек не знает, да и не хочет знать — надо же говорить правду относительно этой пустоты мнимодуховной антикосмической жизни. Он способен от мира обращаться к Богу, но Бог, создавший его, не изымлет его из мира, и лишь исполняет его своей силою. В этом онтологическом существе человека заключается основание, почему в богослужении, в таинственной стороне церкви проявляется то, что иные с порицанием, а другие с вызовом называют религиозным материализмом.

Церковная жизнь, которая сосредотачивается в тайнодействиях, хотя и имеет дело всегда с духовной жизнью, но никогда не обособляет в человеке духа от его человеческого существа, но имеет дело с человеком. Нет таинства духа, хотя и все таинства имеют духовную природу и совершаются в духе, и это по той простой причине, что человек — человек, а не дух. И прямее всего, очевиднее и существеннее это выражено в таинстве Святой Евхаристии, где Господь дает Себя в Телесной и Крови Своей; хлеб духовный и пища небесная есть и хлеб и пища телесная, самое духовное таинство отнюдь не становится бестелесным, но есть в высшей степени телесное, телесное по преимуществу. Сколько было споров и кривотолков вызвано евхаристическими спорами, в которых не хотели до конца принять и осознать онтологическое существо человека, его — не духовность, но духовно-телесность, антропокосмичность, почему и все о человеке и прежде всего божественная пища ему, св. таинства, тоже должны иметь такую же природу, быть тео-антропокосмичным, ни в чем и никогда не разрывая той онтологической спайки, которую человек соединен с миром, ибо совершить это, ввести духовное, антикосмичное таинство — значило бы разрушить человека, а с ним и мир. Но, как говорит о Себе Господь, не разрушить и погубить, но спасти мир пришел Он. Поэтому в благодатной жизни церкви все духовное — телесно, все божественное имеет плоть, человеческо, ибо человек есть человеко-бог, все духовное материально, облечено в тело. Поэтому мы совершаем все таинства, имея определенную материю

таинства, — хлеб и вино, елей, миро, воду, в крайнем случае, слово и прикосновение. Поэтому мы «освящаем» святую воду, освящаем иконы, храмы; поэтому у нас вообще есть святыни, святые места и предметы. И поэтому мы почитаем и св. мощи.

Заподозрить или отвергнуть почитание св. мощей по соображениям ложного спиритуализма, т.е. отделить мощи от их обладателя и носителя, значило бы отвергнуть и человечность как святых, так и свою собственную. Если святые святые, то святые и их останки, т.е. святые мощи, и они должны быть благоговейно сохраняемы и почитаемы, в них и через них обращаемся мы к прославленным святым; их лобызая, являем любовь свою к этим святым. Все человеческое неспиритуально в антикосмическом смысле, но космично, воплощенно, имеет плоть, но эта плоть не мертвая материя, ибо проникнута и освящена духом, а потому и все таинства, насколько они человечны, для человека имеют материю, тело, космичны, человечны. То, что не космично, отвлеченно или отрицательно спиритуально, пусто, — того нет. И справедливо и наоборот: что только материально, не одуховлено, безжизненно, того нет, то не человеческо: в человеке все материальное живо, связано, объединено.

Таинство есть соединение человечески-космического — с божественным сверхмирным. Сила Божия нисходит в мир и преобразует его в определенных моментах и точках, наполняя его иною жизнью. Как может соединяться то, что тварно, космично, с тем, что самодовлеющее и сверхкосмично, понять человеку нельзя, но в этом сила таинства и тайна таинства. В конце концов все частные вопросы таинств сводятся к одному, всеобщему и основному — о Боговоплощении Христа Спасителя: как возможно это последнее? Ибо в Нем, в Человеке, воплотилась вся полнота Божества телесно. И таинства суть продолжающиеся и непрестанно совершающиеся Боговоплощения, обожение твари, которое раз во всеобщей форме совершилось при сошествии Св. Духа. Эта власть дана церкви Христом и поддерживается непрестанно через священство, низводящее божественную силу. Таинство пресуществляет космическое и делает его транс-

цендентным миру, себе самому, его природа становится воплощенной антиномией, потому что, с одной стороны, «материя» его непременно космична, принадлежит этому миру, иначе таинство и не совершилось бы, потому что оно должно иметь объект, совершается в мире и над миром; вместе же с тем, оно делает ее трансцендентной самой себе.

Речь идет вовсе не о каком-либо физическом, т.е. в пределах космоса и состояний материи, ее преобразовании, — всякое такое преобразование, как бы ни было оно грандиозно и разрушительно, было бы ничтожно по сравнению с той внутренней катастрофой бытия, которая происходит в таинстве, где космическое перестает быть самим собой, становясь сверхкосмическим, божественным. Поэтому и оккультные или даже физические свойства, принимаемые — или же не принимаемые — материей таинства, — являются одним из производных последствий совершившегося, причем они могут быть или не быть и отнюдь не соизмеримы с происшедшим изменением самого существа. Святая вода, согласно указаниям в богослужебных книгах и многочисленным свидетельствам опыта, не портится; это факт, однако она может и испортиться и тем не менее не перестает быть сама собой, как может испортиться и заплесневеть просфора и как может быть это же самое — и бывает — даже с плохо просушенными запасными Святыми Дарами, Телом и Кровью Христовой. Материя космическая сохраняет внешне — но только внешне — свою природу и силу, когда в ней вложена уже другая сила и другое существо. Она пронизывается, просвечивается насквозь во всей глубине своего существа, становится иноприродной себе, и все-таки ее космическая природа, пока еще стоит мир, остается не затронута: материя настолько прозрачна и проницаема для божественной силы, что она как бы ее не замечает, так что в одном пространстве бытия вмещается иное, совершенно несовместимое бытие, причем первое не ощущает, не замечает другого, и для неверия есть полная возможность отрицать все, ибо совершающееся видимо лишь очами веры. В Учительн. Известии есть указание, что если Св. Дары принимают видимый образ

Тела и Крови, тогда следует отложить это и причащать верующих лишь под видом хлеба и вина скрывающимися Святыми Тайнами.

Чудо таинства отнюдь не в преобразовании материи, но в ее полном упразднении, одновременно при сохранении ее природных свойств. Сила таинства в материи неопределима никаким, даже самым тончайшим из мыслимых определений, материя таинства для очей науки и вообще этого мира есть мировая материя, по всем своим свойствам принципиально не отличающаяся от другой, и в этой недоступности таинства измерению — его свойство и его торжество. Правда, предметы таинства могут оказывать ощутимое действие в мире, они могут иметь свойства, воспринимаемые сензитивными натурами, но это все-таки относится к периферии: каково бы ни было преобразование «Тела» данного тела, все-таки внутренне принципиальное преобразование остается за пределами исследования.

В таинстве трансцендентное входит в имманентное, небо и земля соединяются так, что перестают существовать в своей раздельности и противоположности. Это совершается всецело и единственно силою Божественной, *благодатью* Божией. И совершается через таинство Имени Божия: призывание и освящение Именем Божиим низводит Силу Божию, происходит пресуществление. Все тайнодействие, все богослужение церковное есть лишь таинство Имени, здесь действует сила не физическая, т.е. космическая, какого бы то ни было порядка, но сила сверхкосмическая, божественная, которая действует в космосе, но поверх космоса, его пресуществляет, но оставляет нерушимыми его силы. В теле физическом вмещается сила и энергия духовная.

Можно еще иначе, в терминах Канта, выразить эту мысль: в феномен космический вселяется ноумен сверхкосмический, феномен в таинстве перестает соответствовать ноумену, и наоборот. *Действие* таинства исключительно духовное — и лишь через посредство духа космическое, и напротив — сохраняет свою силу в феноменальном бытии сила космоса, «законов природы». «Законы природы» не отменяются, когда отменяется сама

природа, — вот что происходит в таинстве. И в то же время, — и здесь другая сторона антиномии таинства, — божественная сила, отменяющая природу, неразрывно связана не только с природой вообще, но с ее определенной точкой — материей этого таинства. Главный грех всей философии Канта, с наибольшей силой сказывающийся в религиозной его философии и делающий ее бесплодную смоковницей, состоит в этом противопоставлении, т.е. в сущности разделении. То, что ноуменально, говорит Кант, а за ним и все кантианцы без различия оттенков, то не может быть феноменально, противоположно ему, и самые сильные возражения против конкретности религии он находит в этом противопоставлении.

Между тем из его же собственного учения следовало бы обратное, *положительное* учение о феноменальности, как таинстве ноуменального, в котором есть глубина, много глубин, и чрез феноменальное просвечивают глубины трансцендентного. Антиномию феноменального и ноуменального, их сопряженность, он превратил в противоположность и разрыв, и тем самым мир превратил в призрак и личину, а ноуменальное во вне-космическую, антикосмическую силу. В Канте проявилась духовная болезнь ложного спиритуализма, который так легко превращается в свой двойник — материализм, вернее, его предполагает, потому что в нем совершается противоположный разрыв между материей и духом, утверждается их непроницаемость, отчужденность, полярность; почему и естественным и неизбежным является материализм. Напротив, христианское — да и не христианское только, а вообще религиозное, практическое осуществление, находящее в культе понимание, утверждает неразрывность связи духовного и материального или эмпирического и ноуменального, чем и обосновывается объективно существование *святыни*, священных мест, предметов, таинств, что все сводится к признанию духовной плоти — святой и прославленной, согласно учению апостола Павла о том, что есть тело душевное и тело духовное. И освящение плоти почерпается именно в этой неразрывности. Как можно философски развить этот



основной и первичный факт религиозного сознания, об этом можно спорить, но нельзя на основании предрассудков плохого философствования расторгать — во славу бессмысленного материализма — плоть и дух и провозглашать мир мертвой машиной. К слову сказать, и для самого крайнего материализма, как для столь же крайнего спиритуализма и идеализма, остается в силе проблема о том, каким образом возможно сознание в человеке, духовно-материальном существе, и под проблемой сознательности и сознания одинаково изнемогают и материалисты, и идеалисты. Если же откинуть предрассудок кантианства и материализма и видеть в мировой материи живое тело, плоть — потенциальную и актуализирующуюся, тогда понятной, естественной, логичной и сама собою разумеющейся окажется идея освящения вещества в таинстве и в обряде и его значение как связующего оба мира — трансцендентное и имманентное. Духовные акты и состояния связаны и закреплены в вещах и преподаются вещами и чрез вещи — вот что говорит нам практика христианского культа, имеющая основным и объединяющим началом идею *святой плоти*, духовного тела, единства и нераздельности плоти и духа, откуда естественным, сам собою разумеющимся является религиозный материализм, в котором обычно принято упрекать церковную практику со времен протестантизма: язычество, мистагогия, магия, колдовство, фетишизм...

Фетишизм! Это — *ultima ratio*, во имя которого в наши дни считают окончательно ниспровергнутой идею религиозного культа. Пред лицом такого глубокого заблуждения как материализм под предлогом спиритуализма, или наоборот, приходится, не убоившись века сего, выступить даже в защиту фетишизма, ибо он все-таки содержит в себе большую истину, чем отвлеченный, т.е. материалистический спиритуализм. Точнее, надо просто сказать, что фетишизм есть истина, только взятая в одном из производных, диалектических моментов, вне общей принципиальной связи, и нужно показать ее для того, чтобы снять с фетишизма присущий ему одиум и выявить содержащуюся в нем очень важную истину,

которая и присуща была естественному, неомраченному сознанию дикаря.

Фетишизм ложен, может быть, не потому, что он есть почитание священных предметов — фетишей, но лишь потому, что религиозная идея этого почитания скудна, ложна, неточна, затемнена. Когда дикарь почитает какой-нибудь камень, связывая с ним присутствие какого-нибудь низшего или злого духа, и камень становится фетишем, то ложность этого почитания состоит не в поклонении камню, но самому этому духу, отнюдь не заслуживающему поклонения, почему здесь может быть вместо доброго и — *sit venia verbo* — благодатного фетишизма прямая бесовщина или же черная магия. Напротив, когда Иаков, после известного сна в пустыне, выливает свой елей на жертвенник и нарекает его Вефиль (Бет-Эль, дом Божий), он совершает акт правого, благочестивого фетишизма. Там явился ему Бог, и он узнал, что это место свято, полно присутствия Божия. Но ведь Бог не связан с местом. Однако это хорошо сознавали и те, кто связывал Его пребывание с определенным местом, так Соломон при освящении храма совершенно четко говорил, что Всевышний не в храме рукотворном живет, и однако — в Храме особое присутствие Его. В этом сила и тайна конкретности, связи феноменального с ноуменальным. Ибо вездесущие Божие, точнее Его внеместность, внепространственность, свобода от всяких ограничений места и времени, выражает существо Божие внемирное и сверхэмпирическое, но это совсем не обозначает общедоступности или повсеместности присутствия Божества, его пространственного безразличия. Насколько Абсолютное есть Бог для мира и человека, оно приемлет на себя кенозис эмпирического феноменального бытия, Бог осуществляет, но не уничтожает Им самим вызванные к бытию основы тварности, пространственность и временность, а потому Он добровольным актом любви и снисхождения, чтобы приблизиться к человеку, связал Себя и пространственностью и временностью: и для Бога существуют пространство и время. Это не значит, чтобы они полагали границу Его всемогуществу, т.е. Его свободе, чтобы они входили в абсолютное Существо Божие, но это значит,

что, насколько Бог в мире и в человеке (точнее, просто в человеке, ибо мир есть Человек, антропокосмос), Он живет в пространстве и времени; и в этом Бытии Божиим не безразличны места и времена. Другими словами, не всюду присутствует Бог — не всемогуществом Своим, но благодатной силой, и есть места святые, богоизбранные, и есть богооставленные. Господь Иисус Христос силою своего божества мог пребывать одновременно во всех сферах («во гробе плотски» и т.д.), но как Богочеловек Он жил в Святой земле и освятил Своим присутствием лишь определенные места (все сказанное здесь о месте относится и к священным временам и срокам, но не будем отклоняться в сторону, чтобы не потерять нить рассуждения).

Поэтому — то принципиально прав и обоснован и фетишизм, т.е. религиозное почитание определенных мест и предметов, т.е. религиозная конкретность. В этой конкретности вообще и лежит общая основа *культы*, т.е. практического богопочитания и богослужения. Вне пространства и времени, т.е. священных мест, действий и предметов культ не существует, а вне культа не существует и религия (а может быть лишь религиозная философия). В христианстве же, как религии Боговоплощения, этот «фетишизм» может быть особенно оправдан. Если в язычестве его основой было неистребимо живущее в человеке, хотя и не проясненное еще, сознание о том, что мир есть престол Божий, вмещает в себе Божество, то здесь это сознание омрачалось недостаточной раздельностью в различении мира от Божества, обожеванием мира, которое противоположно идее обожения его чрез Боговоплощение. Однако при всей затемненности своей эта идея и в фетишизме языческом сохраняет свою долю истины, она получает лишь свое прояснение и подтверждение в христианстве, но вовсе не устранение. Да и что же иное представляет собою ветхозаветный культ, как не гигантски разросшийся фетишизм, каковым и именуют его враги религии, в увлечении своим спиритуалистическим материализмом? И этот же самый, но уже окончательно очищенный, оправданный, просветленный «фетишизм» мы имеем в христианском культе, а в частности в почитании святых мест и святых мощей.

Все соображения от спиритуализма и материализма должны быть заранее отвергнуты, а обвинения в фетишизме мы принимаем с готовностью, но не как обвинения, а как констатирование некоего основного религиозного факта. Для того, кто во всякой *конкретности* Богопочитания, характеризующей собою вообще культ, видит фетишизм, надо прямо сказать, что фетишизм этот есть неустранимая черта религиозной феноменологии, без которой нет религии, и следует не обвиняясь говорить о священных местах, предметах, священнодействиях и тайнодействиях, хотя бы рационализм и клеймил все это именем фетишизма.

Разумеется, в церкви живет Дух Божий, и все освящается в ней Его силою и присутствием, все *святое* (а в церкви *все* свято) есть Его действие. Однако, в этом освящении мы различаем разные модусы, и в частности для интересующего нас здесь вопроса о святых мощах следует различить два основных образа святости, — в порядке нисхождения или восхождения.

Церкви дана сила святости и освящения, и она эту силу свою применяет и осуществляет во всех своих священо- и тайнодействиях. Образом этого осуществления является призывание Св. Духа — при освящении Св. Даров, при освящении воды, при всяком освящении. Церкви в священстве дана эта таинственная власть пресуществления силою Святого Духа, что и есть собственно посвящение. Много было споров о словах и самой идее пресуществления по поводу Евхаристии, но вопрос этот имеет общее значение для всякого освящения, которое и есть пресуществление. Та физическая оболочка, которая сохраняется и остается со всеми своими свойствами, уже не отвечает тому, что есть здесь на самом деле, ибо здесь предмет иного мира, будущего века, преобразенной земли; реальность есть только видимость, непрозрачный флер, за которым находится нетленная святая плоть. Это освящение, а вместе с тем и пресуществление, — есть онтологическая катастрофа, полная прерывность и незакономерность, которые поэтому и не вмещаются в кантовские схемы и отвергаются ими. Освящения нельзя понять *из* природы твари и частности

данного предмета, в них не имеется никаких собственных данных или оснований для него, хотя и есть таинственное соответствие, предназначенность для этой именно цели (так, только хлеб и вино, хотя сами в себе, конечно, и не имеют никакого основания для пресуществления в Тело и Кровь, все же именно они предназначены для этой цели, как и вода для освящения и т.д.). Освящение совершается не силами мира, но сверхфизическими: это сила низвергающаяся, нисходящая в мир из внемирной, сверхмирной, божественной сферы.

Тайной освящения, а вместе и антиномией его, в которую неизбежно упирается всякий гнозис, как бы далеко ни шел он в раскрытии покровов и оболочек мирового бытия, есть это соединение или пресуществление физического и сверхфизического, да и нет, мира и немира, Бога и не-Бога. Но это есть вместе с тем и тайна *творения* мира Богом, которая лежит за пределами тварного сознания и выводит в сверхтварное (поэтому она, безнадежно и навсегда выходя за пределы кантовского разума, может благодатно вмещаться в сознание того, кто, развив этот разум с его схемами, входит в благодатное, сверхтварное состояние, ибо и здесь применимы слова Христовы: человеку невозможно, но Богу возможно). Пребывание мира в его собственной внебожественности и обожение его схождением Бога в мир суть две стороны одного и того же антиномического акта миротворения, — *мир создан на антиномии*. Церкви дана сила освящения, это есть сила божественная, сила Имени Божия. Все богослужение, как и тайнодействие, есть сила Имени Божия, врученная священнослужителям. *Имя есть лестница между землею и небом*, Им совершается освящение и тайнодействие, и все оно есть лишь распространенный образ призывания Имени. Здесь мы не предполагаем останавливаться на этом вопросе, ограничившись указанием, что все освящения суть таинственные действия Имени, начертания священной Тетраграммы. Но и действия этой силы многообразны и конкретны, а потому различны и священные предметы. В частности все культовые святыни, храм, иконы — все это суть начертания Имени. Для святости иконы имеет

значение не само иконное изображение, — ибо это была бы лишь картина или схема, — но освящение Именем, и самое-то изображение есть лишь иероглиф Имени. Икона есть таинство Имени, и это ее свойство осталось не выявлено и не раскрыто на VII вселенском соборе, где установлено иконопочитание.

Иного рода святость в порядке *восхождения*, куда относится *человеческая* святость, а потому и святые мощи. Разумеется, и человеческая святость возможна лишь на благодатном пути, без благодати человеческие силы не способны были бы становиться иными самих себя, пресуществляться. Самая высшая *человеческая* добродетель или достоинство, которые постоянно смешиваются со святостью, не суть святость, ей иноприродны. Святость человека того же порядка, что и вообще святость, она сверхмирна и постольку сверхчеловечна в онтогенезисе своем, однако она человечна в осуществлении. Есть два разных полюса человекобожия: человеческое самообожение, относительно которого применимы слова блаж. Августина, что человек без Бога есть диаволическое существо, и обожение человека благодатное, помогающее ему стать святым. Святость есть человекобожие, актуализированное подвигом на основе благодати Божией. Вне Боговоплощения и действия благодати Божией невозможна святость *in actu*, она остается задачей недостижимой; напротив, для всех христиан существует призвание к святости и воля к святости. И в святых эта воля достигает актуализации, т.е. энергии божественные настолько перевешивают энергии низшие, человеческие, греховные, что в самом существе человека происходит некое пресуществление: он становится иноприродным самого себя действительным сверхчеловеком, и именно потому и истинным человеком.

Святой есть тот, в ком уже совершилось начало человеческого пресуществления, т.е. воскресения, ранее общего воскресения, когда оно будет волею Божией произведено для всех, — для одних в воскрешение живота, для других в воскрешение суда. Здесь же это есть воскрешение первое.

В святости человек перестает быть человеком, давая в себе место Богу, но тем самым оказывается и воистину человеком. Путь святости есть распинание естественного человека, совлечение его с себя, себяотвержение, и в то же время спасение, восстановление, сохранение индивидуальности. Истинную индивидуальность, собранную целомудрием, имеет лишь святой, и потому он есть фокус, чрез который струятся лучи благодати. Святость есть непостижимая для ума тайна единения Божеского и человеческого, которая единожды и навсегда в абсолютной форме совершилась в Богочеловеке, но потому может совершаться и в человеко-Богe освящающей силой благодати, человекообожением. Всякое таинство — особенно же наглядно святое причащение — дает это человекообожение, в святости же это единение Божеского и человеческого принимает устойчивый и длительный характер, так что уже изменяется естество человека: «кто во Христе, новая тварь».

Следует отличать святость, как богочеловеческое состояние или человекообожение, от человеческого усилия, энергии, успеха: человеческое может стать престолом для божественной силы, — и тогда оно есть человеческая сторона святости, — но может оказаться престолом и для человеческого я, а затем и для люциферического надмения. Поэтому святость существует только в церкви и есть в сущности актуальное воцерковление, ибо свята церковь (мы не берем здесь на себя проводить грани церкви извне и изнутри, потому что внешние границы могут и не совпадать с внутренними, и окажется та несоразмерность, о которой так настойчиво говорит Евангелие, что первые будут последними, и последние первыми, и многие пророчествовавшие и чудеса творившие Именем Христовым будут отвергнуты Им, как неизвестные Ему). Святой являет собою акт богочеловечества, совершившуюся победу обожения твари. Поэтому самое состояние святости, т.е. Богоносности, Духоносности, остается неведомым нам грешным, мы можем только ловить отдельные ее лучи, подмечать проявления.

Важно иметь в виду, что святость есть не только безгрешность, но имеет *положительное* значение: есть

коренная разница между младенцем, безгрешность которого в церковном самосознании наиболее проступает в чине младенческого погребения, и святостью как достижением зрелости, победою. Младенец именуется «блаженным», но не святым, его состояние в отношении святости пассивно, оно характеризуется лишь отсутствием противоположного, но не присутствием положительного. Это — греховная человеческая природа, не побежденная, но только не развернувшаяся вследствие перерыва жизни, который, конечно, составляет промыслительную тайну. «Новая тварь» имеет и новую природу: особую физику, физиологию, психологию, которую однако видит и понимает только духовный человек. Святость при этом, как и все в религии, абсолютно конкретна и индивидуальна, она и есть осуществление индивидуальности, обретение своего лица. Святой есть пребывающая точка в мире, которой не коснется мировое пресуществование, ибо она уже пресуществлена, хотя еще не настало время преобразования, т.е. явления во славе: слава еще закрыта плотью, как закрыта она была вне преобразования во дни земной жизни Спасителя, хотя от этого она не переставала пребывать.

Эта конкретность и индивидуальность, как выше указано, необходимо распространяется и на тело, точнее на всю человеческую духовно-телесную природу (ибо тело, как человек, отдельно от духа просто не существует, также как не существует бесплотного человеческого духа). Святые святы телом и душою, в них свято их тело, которое в этом смысле при жизни их, как и после смерти, в этом отношении ничего не изменяющей, является *мощами*, т.е. *местом святого тела*. В требнике (в чине погребения) тело вообще называется мощами, — б.м., в указание того, что оно может оказаться вместилищем для *святых* мощей. Смерть не имеет силы над святыней в том смысле, что того разрыва, который она вносит между телом и душою, здесь не происходит. Святой сохраняет власть и связь со своим телом, которое, как духоносное, становится настолько одуховленным, чтобы не подчиняться смерти. «Почивание в мощах» означает сохранение связи с телом и — постольку — преодоление смерти, вступление в

будущий век (Ио. 6, 24): «Имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перейдет от смерти в живот». Здесь — то и возникает целый ряд недоуменных вопросов относительно природы св. мощей, ныне обострившихся вследствие их поругания, и прежде всего: если святые являют собою преодоление смерти, как разрыва души и тела, то что же в таком случае есть их смерть? Обморок? Нет, это есть смерть, физически во всем — или почти во всем — подобная общей смерти, и тление св. мощей лучшее тому доказательство.

Постигнуть опытно или понять разумом тайну смерти, то, что происходит при таинственном расторжении нерасторжимого, несмотря на теософские путеводители в загробном мире, мы все-таки не можем, но что при этом насильственном развоплощении происходит мучительнейший разрыв, ибо смерть онтологически противоестественно, — в этом не оставляет сомнения вся христианская антропология. И однако в этом разрыве, при этом проходе через врата смерти, миновании «стража порога», могут быть существенные различия. Смерть вошла через грех и побеждается совершенной безгрешностью. Господь вкусил смерть, пребывая в гробе тридневен. Предалось ли тлению Пречистое Тело Его. На этот жуткий и даже страшный вопрос дает нам ответ учение церкви. Правда, Господь во всем и до конца воспринял человеческую плоть. Он был биен, раним, испытывал боль и муку, ранее испытал голод, усталость, сон, наконец, Он вкусил смерть по закону человеческого естества. И почему же надо думать, что только на эту одну единственную сторону естества было дано исключение? И разве наоборот, в уничтожение Господне, в Его искупительный подвиг не входило принятие всего, всего человеческого для внутренней над нею победы, в естестве, а не в симптоматике? Иначе говоря, полный путь крестный и смертный до конца, до смерти и тления должен быть пройден Тем, Кто вопиял на кресте неложно: Или! Или! лама савахфани (кажется, именно эта мысль волновала большое воображение Достоевского, когда он в «Идиоте» писал о картине Гольбейна «Снятие со Креста»).

И тем не менее смертью Спасителя была побеждена смерть, несмотря на все торжество симптоматики, ибо развоплощения, разрыва Духа и Тела не произошло и никак не могло произойти, и тления не было и не могло быть, ибо Тело, схваченное Божественным Духом, ставшее энтелехийной монадой Божества и центром всего тварного мира, не могло уже освободиться, разлучиться с ним. Смерть эта была лишь симптомом, состоянием жизни, принятыми ради преодоления, как и «тело греха» было принято не с грехом или ради греха, но для преодоления греха: «во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в раи же с разбойником, и на Престоле был еси со Отцем и Духом, вся исполняя неописанный». В этом смысле Пречистое Тело Спасителя можно рассматривать как абсолютные Мощи, как Мощи мощей. И однако Тело Господне не суть мощи, ибо Оно воскресло и вознесено от земли вознесшимся Господом. Оно стало трансцендентно нашему миру, становясь ему имманентным однако в таинстве Тела и Крови. Но можно ли, правильно ли называть св. Евхаристию Мощами Спасителя. Нет, потому что мощи даже святых находятся все-таки в состоянии разлученности, смерти, между тем как в Тэле и Крови Христовой присутствует сам Господь.

Освятая собой все, Господь освятил и состояние св. мощей тем, что пребыло Его Пречистое Тело во гробе три дня и три ночи в состоянии святых мощей, однако перейдя из этого состояния в состояние полного воскресения и просветления. Итак, если искать для почитания св. мощей точки опоры в жизни Спасителя, оно соответствует пребыванию Господа во гробе; а то, что соответствует воскресению и окончательному прославлению Тела Христова, для мира еще не наступило.

Совершенную параллель мы имеем в Успении Пресв. Богородицы. В Богоматери дивно воплощена вся святая сущность нашего мира, коего Она есть средоточие. И когда тело Богоматери, по Успении Ее, пребывало во гробе, оно было Святейшими Мощами Пречистой, над которой смерть не имела власти как над «в молитвах не усыпающей и во Успении мира не оставляющей». Но и Тело Богоматери, подобно Телу Господа, вознесено было на

небо, воскресло и прославлено, посему и нельзя говорить о мощах в применении к Св. Телу Богоматери, хотя и оно прошло чрез состояние св. мощей в три дня пребывания во гробе. Итак, это различие дает уже нам точку опоры того, чему же именно соответствует природа св. мощей в обожении мира. Это — состояние смерти, при котором однако смерть не властна: бессильная в существе, она торжествует также на поверхности явлений, это бессилие смерти или жизнь мертвеца и есть состояние св. мощей.

Это определение нуждается в дальнейшем раскрытии. Что такое тело с занимающей нас точки зрения. Мировая материя, организованная силами человеческой души, которые вложены в нее творческим актом, первоначальным «да будет». Эта организация предполагает овладение ею, одуховление, при котором материя преобразуется в состояние тела, живой духовно сущности. Что это так, всего яснее становится при смерти, вследствие которой разрывается эта связь, и тотчас же вступают в силу законы химии — тело разлагается. Однако это овладение или проникновение отнюдь неполное и недостаточное. Между материей и телом и соответственно тому между телом и душою существует не только неразрывная связь, но и глубокая дисгармония, даже антагонизм; плоть похотствует на дух, и дух пленяется плотью. Плоть, как мировая материя, есть дезинтеграция, хаос, распыление, сила центробежная. Между плотью и духом сначала было установлено предварительное и неустойчивое равновесие, которое должно было закрепиться человеческим подвигом, человеческим действием. Но вместо этого произошло грехопадение, которое потрясло и нарушило равновесие между телом и духом, надломив самую скрепу человеческой организации. Грехом вошла смерть, т.е. болезненный, противоестественный разрыв этой скрепы, вследствие чего дух оказывается после смерти в противоестественном состоянии развоплощения, а тело вновь становится материей, теряя печать индивидуальности, духовности, организованности. Что же? Или дело создания человека, духовно-телесного существа, тем самым потерпело и полную неудачу? Человек не выдержал своей онтологической сложности, и

трещина, прошедшая в его существе, расколола его и упразднила? Однако так не может быть в делах Божиих, относительно венца творения, который и создан был микрокосмом. То, что произошло в человеке и с человеком, произошло и со всем миром. Смерть, т.е. недостаточная сила жизни, пронизала собою весь мир, а человек, вместо того, чтобы быть носителем жизни, стал носителем смерти. И надлежало спасти мир и человека от смерти. Но это возможно было лишь влив в человека отсутствующую в нем силу — создать духовное тело и победить смерть. И это было уже недоступно и невозможно человеку в состоянии греховности, для этого нужно было новое творение человека, при условии однако сохранения старого. Но это и совершено было Боговоплощением Христа Спасителя, Спасителя от греха и от смерти, и посему, Спасителя Тела.

Как истинный человек, Он разделил судьбы человека до конца, т.е. он не воспрепятствовал божественной силою своей разрыву души и тела, отдав дань состоянию человека до конца. Но уже для человека эта феноменология смерти не соответствовала онтологии его, ибо человек был создан для бессмертной жизни, с ее заданиями, и только не имел силы их осуществить. Здесь же, в Новом Человеке, а вместе и Истинном Человеке, появилась эта сила, и притом не в зачаточном состоянии голой потенции, как у Адама, но — совершенного и абсолютного динамизма. В смерти Спасителя произошло полное противоречие между сущностью и явлением: Человек этот не мог уже умереть по своей природе, умер же Он лишь по закону греховного человека, Ему несвойственному, но Им на Себя принятому, чтобы Собою его упразднить. Смерть явилась лишь ложной, ибо уже преодоленной, устарелой симптоматикой, не смертью в тесном смысле, какой она являлась в греховном человеке со всей ее силою, но лишь концом, эпизодом земной, человеческой смертной жизни, в которой, над которой и после которой началась уже иная, бессмертная жизнь—Воскресение. И это Воскресение имеет не индивидуально-эпизодическую природу, но общечеловеческую онтологичную.

Христос воскрес в человечестве и с человечеством, все люди без всякого изъятия, лишь в силу того, что они люди, одно с Ним, одноприродны, воскресли с Ним, и смерть для них уже не имеет силы, она является лишь исполнением старого, обветшавшего закона, концом земной биографии, которая вся в совокупности есть лишь рождение этой новой бессмертной жизни. Эту силу воскресения и несет с собою человек силою Христова воскресения. Это означает, другими словами, что смерть вовсе не есть действительная, полная смерть, т.е. окончательное разрушение души и тела, разрушение онтологической основы человека или развоплощение, она есть лишь обморок жизни для тела и, соответственно тому, неполное, ущербленное, потенциальное лишь состояние для души. Но победа над смертью, ставшая уже невозможной ослабленными человеческими силами и требовавшая рождения Нового Человека, а вместе и того же самого, т.е. Боговоплощения, с человеческой стороны предполагала, что смерть и вообще не имела и не могла иметь онтологического значения и совершенно разрушить связь тела и души, дезинтегрировать материю и отдать ей без остатка человеческое тело в разложение. Этого не было и не могло быть, потому что грехом человеку, как и всей твари, дано только исказить, испортить, но не разрушить человеческое естество. Сила жизни, организующая материю в тело и вложенная Творцом, была парализована, но не искореняема смертью. И после смерти и в смерти сохранялась основа телесности, потенция тела, которая способна актуализироваться при влинии в нее силы.

Тело должно рассматриваться динамически, как некоторый динамический центр, точка приложения организующих сил. Можно различно мыслить и оккультно или физически даже понимать этот динамический центр индивидуального тела, но он сохраняется неистребим, остается в сокровищнице живых сил природы, как бесчисленные семена жизни, в ней таящиеся. Здесь пора уже вспомнить решающий для данного вопроса текст ап. Павла: I Кор. 15, 37–8. Речь идет именно об этом самом вопросе: если надлежит быть воскресению мертвых,

откуда же возьмутся эти тела, давно уже вошедшие в общий инвентарь и круговращение природы. Очевидно, здесь идет речь не о теле, а о материале или материи тела, которая и временна, и постоянно, непрерывно меняется, так что в сущности можно, а вернее и должно прямо сказать, что весь космос есть материя для тел или общее тело человечества. Эта общность тела нисколько однако не мешает множественности динамических центров обладания ею и организации, как ничто не мешает тому, чтобы два человека любовались одним и тем же пейзажем или слушали одни и те же звуки и под.

Очевидно, при воскресении из мертвых, т.е. при создании себе нового тела, отелеснении или воплощении, речь может идти не о материи тела и ее частицах, вечно текущих в океане космоса, но о динамических центрах, монадах тела, сверхфизического, сверхматериального, хотя в то же время и космического порядка. Об этом именно и говорит ап. Павел: «35. Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые и в каком теле придут. 36. Безрассудный, то, что ты сеешь, то есть не тело будущего, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое, но Бог дает ему тело как хочет и каждому семени свое тело. 39. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. 40. Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная земных; 41. иная слава солнцу, иная слава луне, иная звездам; и звезда от звезды разнится во славе. Так и при воскресении мертвых: сеется во тлении, восстает в нетлении, 43. сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное». (I Кор. 15).

В боговдохновенных словах этих дан новый полный и ослепительно ясный ответ на возникающие здесь вопросы. Тело смертное есть *семя* тела будущего. Но что такое семя, или вернее, что делает семя семенем. Не материальный его состав, который должен, напротив, распасться и истлеть, но таинственная сила роста, жизни, индивидуализации, энтелехия тела (говоря по Аристотелю), в него вложенная как энергия. Эта энергия,

не существующая вне данного сгустка материи, должна его тем не менее разрушить, чтобы явить свою силу. Тело есть семя, вернее, в теле есть семя будущего тела, и это семя и есть динамический центр. Господь же Воскресением Своим дает силу произрастания семени, которая и явлена будет во всеобщем воскресении, когда будет столько же тел, сколько людей или сколько семян, но и в то же время, весь мир будет одним общим просветленным телом воскресшего человека. Впрочем, эта сторона дела, важная для других вопросов, связанных с космизмом нашего существования, не имеет значения здесь, где наше внимание привлекает индивидуальность тела, та связь, которая есть между человеком и его телом.

Эта связь неразрывная и индивидуальная, а потому, как настойчиво подчеркивает ап. Павел, «не всякая плоть такая же плоть», тела имеют разную славу. Но, может быть, эта разность славы имеет некоторую опору и в разности смерти, в различии самого умирания. Здесь мы уже вплотную подошли к проблеме мощей. В известном смысле можно сказать, что вся земная жизнь есть рождение, или, точнее, засеменение себя для вечности, и притом одинаково как души, так и тела, в силу общей принципиальной неразрывности их. То семя воскресения, о котором говорит ап. Павел, есть не только создание Божие, силою всемогущества Божия, но и создание человека участием его свободы. Человек создает себя, а в частности и свое тело, запечатлевая его печатью своего духа. И эта печать (*σραγίς* св. Григория Нисского) есть индивидуальное начало, притом с различной интенсивностью. Иногда оно запечатлено сильнее, иногда слабее. Дух овладевает материей своего тела с разной силой, в зависимости от его собственной силы. Но соответственно этому — придется заключить — различна и сила смерти. Смерть, в отношении к телу, имеет разную силу. Она, расторгая союз души и тела, обезличивает тело и развоплощает дух, однако для этого разрушительного дела есть объективные границы. Полного и окончательного разрыва нигде и никогда не происходит, по крайней мере, после Христова Воскресения, потому что все люди воскреснут в своих

собственных телах, и душа при воскресении узнаёт печать свою на теле, которое воскреснет из своего собственного зерна: не новое тело, но то же самое, только преображенное. Стало быть, индивидуальность тела вообще неизгладима. Тело как динамический центр, как некоторая телесная энтелехия, сохраняется у всякого человека, и при полном разложении данного ему состава. Здесь нет никакого затруднения — мыслить это динамическое тело как потенцию вне материального осуществления.

Но чем больше духовная энергия, тем эта запечатленность тела будет отчетливее, или тем сильнее связь динамического тела с душою. И в телах святых, в которых совершилась решительная победа духовного начала, и добро одержало верх, вовсе не происходит того разрыва с телом, который характеризует собой полную и окончательную смерть. Они удерживают приобретенную власть над своим динамическим телом, которое уже стало телом духовным, приобрело свойства тела воскресения.

Можно в известном значении сказать, что святые не умирают в таком смысле, как обычные люди, в них не происходит разрыва с телом, ибо они уже обладают хотя в зародыше телом воскресения ранее всеобщего воскресения. Их временная жизнь кончается по исполнении земных времен и сроков, но они не знают над собой всей силы смерти, по образу того, как не знал ее ни в какой степени Господь Иисус Христос, хотя и вкусил ее по человечеству своему. Земная жизнь святых в нашей пространственности и временности прекращается, но не разрывается их связь с миром. Тела их умирают, но не становятся от этого трупами, лишеными всякой силы жизни. Они остаются в особом, просветленном состоянии духовного тела, т.е. св. мощей. Зерно будущего воскресшего тела, которое представляет собою тело всякого человека, здесь не замирает до полного обморока жизни, как у всех, но сохраняет жизнь, ее теплоту и силу, в нем происходит движение соков, совершается таинственное присутствие самого ее носителя. Св. мощи суть не трупы, но тела воскресения, и святые не умирают, вернее, умирают иначе, в ином смысле, в иной степени, чем все люди, да и все-то вообще умирают в разной степени



соответственно овладению телами. Вот что означает в действительности *почивать в мощах*, — о чем выражался преп. Серафим, как об особом чине или определенном состоянии. Тела святых, *мощи*, не трупы, но уже просветленная прославленная святая плоть, алтарь земли, почему и естественно они полагаются в алтаре, как святейшая часть Престола (в антиминсе), как Престол Престолов: они служат непосредственным подножием Тела и Крови Христовых. Близость святых нам поэтому не только духовная, но и физическая (понимая это последнее выражение не в смысле материалистическом, но в смысле *φύσις* естества нашего мира). Про святых можно сказать, соответственно применяя к ним слова песнопения о Господе, что и они одновременно пребывают на небе, со ангелами у Престола Божия (Откр. Иоанна 7, 9 и сл.) и на земле, в том мире и в этом, за вратами смерти и по сию сторону их. Одним словом, они сохраняют и в этом веке связь со своим телом, которую не в силах разрушить смерть, и именно поэтому и в этом смысле они почивают в мощах, и св. мощи являются предметом молитвенного нашего почитания. Св. мощи суть не труп, но телеса святых, живые их останки.

Здесь пред нами снова встает вопрос об останках святых и об их нетленности, с которой мы и начали свое рассуждение. И прежде всего, останки суть собственно не самые мощи, но, так сказать, *место* мощей, внешняя их оболочка, или даже не оболочка, а покров. Останки суть не самое существо телесности, не интегрированное духовное тело, а та материальная ее форма, которую оно имело в момент смерти, иначе говоря, не телесность вообще, но тело данного момента. Разумеется, мы не можем уничтожить эту связь, считать ее случайной или несущественной: совсем напротив, согласно конкретности всего существующего и нераздельности ноумена и феномена, мы должны почитать св. останки так сказать феноменом св. мощей, а последние их ноуменом. При этом мы не должны однако забывать, что не все мощи имеют феноменальное, для нас, существование, но ограничиваются бытием в себе, потенциальностью. Ибо, согласно сказанному, мощи имеют все святые, все они

почивают в мощах, это есть одно из естественных последствий и проявлений святости, и однако, далеко не все святые имеют либо имели когда-либо мощи в собственном смысле, составлявшие предмет благоговейного почитания. Поэтому понятие св. мощей и шире, и глубже понятия св. останков или мощей. При этом, как свидетельствует история, останки исчезают, могут быть разрушаемы, мощи же, конечно, неистребимы. Наконец, св. мощи нетленны в точном смысле слова, т.е. они имеют силу нетленного, недоступного смерти тела, относительно останков же физическая нетленность, т.е. задержка и замедление естественных процессов разложения, может иметь место или вовсе не иметь или иметь в различной степени. Как известно, судьба св. останков различна: тела св. мучеников уничтожались язычниками, сжигались или бросались в реку, и иногда только частицы попадали в руки верующих; затем тела святых подвергаются частичному или же полному тлению, притом в зависимости от продолжительности времени, наконец, в отдельных случаях бывает и чудесное, т.е. необъяснимое обычными законами земного естества нетление. И потому, для точности следует отличать нетленность как имманентное качество св. мощей, их природу — от нетленности их останков, т.е. св. мощей в узком смысле слова.

Св. мощи, как останки, *могут* обладать физической нетленностью (хотя, согласно указанному, тоже лишь относительно), но могут ею и не обладать, обладая в то же время подлинной силой нетления. Почему это так? Дело в том, что это нетление принадлежит к иному порядку, к иной связи, нежели причинность физического мира, с его материей. Она пронизывает этот мир, оставляя его до времени нетронутым в своем бытии и лишь в отдельных точках пресекая его, наделяя новыми свойствами и силами. Мощи благоухают для благочестивых почитателей, но это отнюдь не значит, что им присущи особые духи, частицы которых воздействуют на носовую область, это благоухание слышно не извне, а изнутри, поэтому оно не может быть установлено никакими внешними средствами. Подобным же образом и вообще вся сила и святость св. мощей не должна быть осязаема

механически, но доступна только духовному опыту. Иначе говоря, тело духовное, которое представляет собой св. мощи, и ощутимо только органами (хотя бы лишь зачаточными) духовного же тела, но не физического или «душевного». Последнее, составляя часть внешнего мира, подлжит его закону, и доколе существует этот мир, оно разделяет его судьбу, хотя это и касается только коры явлений, феноменального, а не ноуменального.

Сторонникам упрощенного понимания вопроса — в смысле прямого физического нетления св. мощей — кажется, что нетление и должно состоять из физической неразложимости тела; они бы должны были, чтобы быть последовательными, настаивать даже на полной его неизменности и самотожестве с момента смерти. Иначе говоря, всю силу св. мощей они полагают в их физической сохранности, а всю нетленность в неизменности физического тела. Такое понимание страдает действительно материализмом и религиозным дальтонизмом, оно не различает разных планов и разных намерений, и нетленность св. мощей находится совсем на другом плане, принадлежит к другому измерению, нежели физическая.

Понимать своеобразие их природы в этом отношении следует в свете того положения, которое мы имеем относительно Св. Даров. В них мы имеем святейшее и самых св. мощей Пречистое Тело и Кровь Христову, под видом хлеба и вина, веществ этого мира. Для таинства св. Евхаристии существенно, чтобы это были подлинный хлеб и вино, которые и являются в смысле физическом материей св. Евхаристии. Если позволено о столь священных предметах делать сравнения и аналогии, то можно сказать, что хлеб и вино в св. Евхаристии представляют собой аналогию останков тела святого относительно его мощей. Хлеб и вино не суть уже хлеб и вино, они прелажаются в Тело и Кровь Христову, но они сохраняют внешний вид и физические свойства (цвет, вкус, запах, вес и под.) хлеба и вина. И чудо св. Евхаристии — любовь и Богоснисхождение таковы, что они сохраняют свойства, обычно присущие хлебу и вину. Они могут плесневеть, сохнуть, приходится прилагать особые заботы для сохранения

Св. Даров в неповрежденности, одним словом, святейшее из святейших таинство и преложение Св. Духом не дает защиты от сил естественного разрушения, не изъемот из действия законов физического мира. Если здесь действительно должен быть вид хлеба и вина (ибо они уже являются только видом, под которым преподаются Св. Дары), то этот вид должен иметь всю силу своего естества, а, стало быть, и подвергаться воздействию сил природы (воды, воздуха, огня). Разумеется, сохранение физических свойств материи не является границей для силы Св. Даров, но установленным самим Господом условием их преподавания. При этом Св. Дары обладают превосходящей всякое разумение силой, но, пока попускается существование этого мира, должны иметь силу все его законы, и поэтому нет основания соблазняться тем, что эти законы могут принимать соблазнительную для верующих формулу. И тем не менее, вне этой евхаристической материи, вне хлеба и вина, не могут быть преподаны, *не существуют* Святые Дары, между ноуменальным их естеством и феноменальным проявлением существует полная неразрывность. Если могут Св. Дары подвергаться влиянию стихии, стало быть, не имеют свойства физической неизменности (или нетления), то почему же удивляться или соблазняться тем, что и св. мощи оказываются подвержены законам естества, а стало быть и физическому тлению.

Надо взять в полном значении оба конца этой антиномии: и духовную, нетленную, сверхприродную их силу и сущность, и их пребывание в мире в качестве его явления, следовательно, связанного его законами и им подчиненного. Физическая нетленность мощей может при этом явиться лишь в виде исключения, а не общего правила, как это ни противоречиво привычному образу мыслей. При том, насколько она и существует, она является не сверхъестественной, но естественной, хотя и в широком, т.е. единственном разумном смысле, святая жизнь могла дать физическому составу тела большую прочность и устойчивость, нежели жизнь греховная, — вот и все. Святые мощи, разумеется, имеют многообразные свойства, которых не имеют обычные тела, и натуры

сензитивные или находящиеся в особом состоянии, к тому располагающем, эти свойства воспринимают. Но они не имеют решающего значения для физического сохранения их. Скорее они являются тем путем, которым совершаются чудеса и исцеления, воздействием на более тонкие тела, особенно эффективное и обратное действие на физическое тело. Тленность останков, представляющих как бы дарохранительницу св. мощей, вытекает из общей тленности материи. Раз допущена смерть святых, то тем самым и постольку допущено и тление их телесных останков. И право же, это требование их нетленности иногда происходит не от веры, а от маловерия, требующего знаменья, подобно ученикам, о том же просивших Спасителя и заслуживших от Него название маловерных. Как будто такое чисто физическое нетление само по себе больше удостоверяет достоинство св. мощей, нежели общецерковное сознание святости, а стало быть и почитания в мощах данного угодника Божия.

Нетленность значит именно почитание в св. мощах, а это есть паралич смерти, ее бессилие. Но в том-то и чудо, которое зрится очами веры, что в этом теле смертном содержится тело нетления, уже присутствует в нем, почитает, недоступное нашим физическим чувствам, но являющее себя особым присутствием угодника Божия, который живет в этом теле здесь с нами и близ нас. И гораздо труднее понять не тленность — относительную святых останков, но их нетленность, являемую во многих случаях, а потому возведенную в число существенных признаков. Это значит, что в данном случае в числе последствий оказывается и физическое сохранение тела нетленным. Однако, это тело, хотя и нетленное и видимое нами, не есть тело воскресения, живущее в нем и образующее собственно мощи. Это только кожа, подобная кокону, скрывающему бабочку. Она, насколько принадлежит физическому миру, имеет растаять и стать прозрачной для тела воскресения. Если в известном смысле и можно сказать, что оно и есть это тело воскресения, то это онтологически бесспорно так и есть, но эмпирически тело сохраняет свою физическую личину, живущую по законам физического, а не духовного естества. Итак, останки суть

только покров св. мощей, рака, вместилище, а потому и подлежат законам этого мира, а потому и законам смерти.

И, вместе с тем, верно, что святой присутствует в св. мощах, живет в своем теле, нетленном и прославленном раньше воскресения, а потому и чувствуется такая благодатная сила и помощь у раки святого; это-то и приводит в исступление слуг бесовских и самих бесов, которые и вдохновляют к осквернению св. мощей. Поэтому-то такую силу, такую защиту, такую крепость и богатство дают святые места и обилие святынь, где почивают св. мощи. Ибо здесь живут с нами, среди нас, на земле небесные граждане. Если бы мы были достойны или если бы волей Божией угодно было явить их нам, мы видели бы их, жили бы с ними в общении. Это ведь и предуказано в Апокалипсисе относительно тысячелетнего царства святых, когда их присутствие и близость будет ощутима живущим на земле, и стена между мирами истончится и станет прозрачна.

Св. мощи создают для нас физическую близость святых, наших неземных покровителей, — таков парадокс, в них заключенный. Св. мощи неразрывны *со святыми останками и местом их опочивания*. Они то же и не то же, не могут быть с ними *отожествляемы*, но не могут быть и *разделяемы*. Мы не можем в богословствующей мысли и в благоговейном чувстве проводить эту разницу, но и практически мы ее абсолютно не можем провести, потому что связь эта вне нашего опыта. Как мы абсолютно не можем и не должны отделять во Св. Дарах их святыню Тела и Крови Христовой и ту плесень, которая может появиться на них по законам естества той материи, в которую они облечены, подобным же образом мы не можем и не должны практически отделять или отличать св. мощи от тленных останков, эти останки и суть св. мощи, нетленное тело святого, присутствующего среди нас и живущего с нами. Конкретность религиозного чувства, тот благой и мудрый фетишизм, — употребим еще раз это одиозное выражение, — не позволяет здесь никакого различия, как не может быть его и по существу. Ведь — не убоимся нового парадокса — тленность св. мощей, как и плесень и вообще порча св. Даров, принадлежит не

им, но нам, в нас, а не в них совершается, мы ее видим и приносим, как те антихристовы слуги, которые исследовали св. мощи, разумеется, ничего не могли принести туда кроме гниения своей души. Вся эта физическая феноменология св. мощей — в этом все дело — связана не с их, но с нашим состоянием, принадлежит нам, мы себя отражаем, собою занавешиваем иной мир, покрывало Изида есть наша собственная материальность, и если бы мы могли иначе видеть и различать, то увидели бы то, что на самом деле есть, а теперь видим лишь свои окрашенные стекла.

Но ни противопоставить, ни оторвать феномен от ноумена здесь нет никакой возможности, и нам дано, по снисхождению к нашей немощи и слепоте, почитать св. мощи в доступной для нас, данной, следовательно тленной форме, так же как вкушать Св. Тело и Кровь, принимать Невместимого лишь под видом хлеба и вина.

Однако, скажут нам, не делаем ли мы и сами такого противопоставления, допуская физическую тленность останков и исповедуя нетленность св. мощей. Однако это не противоречие, но антиномия, в которой одинаково правы и обоснованы обе стороны, тезис, антитезис, и утверждение, и отрицание. Эта антиномия принадлежит однако не к антиномиям разума, которые (подобно диссонансу в музыке, связующему и ограничивающему тональность) его собою обосновывают, составляют его природу, но к тому, что, подобно Канту, можно назвать космологической антиномией, относящейся к *состоянию* мира и с ним связанной. Мир во зле лежит и повинен смерти — такова одна сторона антиномии, и все, что в мире, повинно закону этого мира, но мир уже спасен и искуплен, в нем есть начало нетления, совершилась победа над смертью. Поэтому в мире уже два мира, два начала, две силы; одна существует в другой, ее отрицая, но не ограничивая в ее собственной природе.

Эта антиномичность природного мира обнаруживается во всей религиозно-богослужебной жизни и особенно в таинствах как в событиях сверхприродно-природных, и этой-то антиномичностью бытия и объясняется то, что презрительно и глупо именуется фетишизмом. Ибо, по-

читая предмет внешнего мира «феноменом», мы чтим в нем его сверхприродное естество, однако это естество дано нам лишь в скорлупе этого мира, в его вещественной оболочке. Здесь нарушается закон тождества или самотождества: предмет внешнего мира неравен сам себе и противоположен сам себе, иноприроден и чужд. Тем, кто смущается пред непонятностью этого или хочет понять земным, «эвклидовским» разумом, то есть снять антиномию, между тем как понимание только и может состоять здесь в ее точнейшем констатировании, тем нечего делать в религии, ибо вся она вытекает из этой антиномии мира, несовместимости и неразрывности двух миров.

Итак, получается ряд антиномических положений: останки не суть мощи нетленные, но они же именно и суть нетленные мощи, почитаемые благоговейно; практический же отсюда вывод един: благоговейное поклонение, лобызание св. мощей, как имеющих высшую силу.

Отсюда следует и другое заключение, тоже первостепенной практической важности: св. мощи обладают свойством неделимости, ибо нетленное тело славы, которое они в себе вмещают, интегрально, целостно, неделимо; оно и не состоит из частей, как тело динамическое, энергетическое, как тело «духовное». Но отсюда с такой же очевидностью следует и обратное: святые мощи дробимы, и каждая их частица представляет собою полностью св. мощи, т.е. вмещает их, является местом динамического, нетленного, духовного тела, и целостность останков физическая, помимо того, что она недостижима, относительно по крайней мере многих мощей и не имеет значения, ввиду того, что понятие физической делимости здесь не имеет места. Эта важная практическая истина признается церковью, когда дробятся св. мощи и частицы их влагаются в антиминс, причем самая малая частица их, однако, есть мощи, имеет всю силу мощей. Здесь есть, несомненно, аналогия с учением церкви о Св. Дарах, в которых во всякой частице Св. Даров преистинно присутствует сам Господь: «раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый», — говорит священник, разделяя св. Агнец

перед причащением. И эта черта — раздробляемость и неразделяемость — присуща, несомненно, и св. мощам (как и святой воде, св. миру и другим святыням). Всякая самонаименьшая частица св. мощей есть мощи, почему нетленное тело святого может присутствовать в частицах св. мощей всюду, где суть эти последние, и в этом нет ничего, в сущности, даже непонятного: почему же силе даже этого мира (например электричеству) не проявиться всюду, во многих центрах? И духовное тело, не связанное нашими законами пространственности, несомненно может присутствовать одновременно во многих местах нашего мира. Физическое понятие св. мощей даже шире собственно останков тела, ибо они включают в себя и реликвии, как например и одежды и другие предметы, принадлежавшие святому при жизни его на земле или как бы составившие часть его тела при погребении, — одежда, гроб. Если одежды св. апостолов при возложении исцеляли больных, то, конечно, на том общем основании, что они составляли как бы периферическую часть тела их, т.е. принадлежали к мощам их еще при жизни их. Ибо, разумеется, мощи создаются жизнью и при жизни, а после смерти лишь обнаруживаются, и живой преп. Сергей имел в теле своем святые мощи, как и ныне почивающие в раке.

В связи с этим следует рассматривать и соблазнительный и пререкаемый вопрос о подделке св. мощей, будто бы практиковавшейся духовными спекулянтами из греков и в старой Московской Руси. Ввиду того, что мощи есть тело динамическое, лишь избирающее для себя вместилищем св. мощи, нет безусловной необходимости в том, чтобы была документально удостоверена подлинность в смысле принадлежности к св. останкам данной частицы. Верующие — не комиссары, и не полезем в гробницы с исследованием, не станем подвергать физическому исследованию св. мощи. И вообще, если имеются вера и благоговение, то нет места и возможности подобного исследования, которое и без того и помимо того все-таки невозможно. А следовательно, если благочестивое верование связывает с данной частицей почитание именно этого святого, даже если кто-то ранее

и принял на себя тяжелый грех обмана, то есть полное основание допустить, что чтимый святой сделал эту частицу своими мощами, как бы одеждой своею, чего достаточно для того, чтобы с полным основанием чтить здесь св. мощи.

Однако, это допущение никоим образом не должно быть толкуемо в распространительном смысле, т.е. что для св. мощей *не имеет* значения их материальная оболочка. Именно исключение здесь подтверждает общее правило, и если мы допускаем, что святой по человеколюбию и снисхождению любую косточку превращает во святые мощи, присоединяет к своему телу, то отнюдь это не значит, что мощи могут быть рассматриваемы отдельно и независимо от святых останков. *В мире*, в космическом строе, св. мощи существуют и неуничтожаемы, как неуничтожаема и та материальная их основа, которая является для них местом в этом мире, как бы ни мыслить эту основу ближайшим образом (т.е. как атом-монаду или энергетический центр). Но для нас св. мощи существуют только в виде, а вместе и под видом св. останков, и практически только они для нас и являются мощами. Поэтому — здесь мы имеем еще один парадокс учения о мощах — св. мощи уничтожимы и могут быть уничтожены, как и были уже уничтожены многие мощи. Это не означает никоим образом их уничтожения в мире, но это может вполне означать их уничтожение для нас. Мы лишаемся осязательной близости святого и поклонения его мощам, они становятся для нас недоступны, уходят в другой мир. *Мощи уходят* — не из мира, потому что в этом именно и состоит существо св. мощей — в пребывании святых в мире — но из нашего поля зрения, от нас. До сих пор слуги антихристовы не выполнили еще всей программы, которую им внушала их фанатическая ненависть к церкви (и здесь за ними скрываются и с ними сливаются еретики и сектанты, — толстовцы, штундисты и под.). Они надругались и профанировали св. мощи, демонстрируя бессилие защиты. И действительно они это демонстрировали. И если мы лишимся св. мощей, то этого и заслужили. Но программа, доведенная до конца, состояла бы в совершенном уничтожении святых останков, что и

совершали ранее фанатики из язычников и евреев. Почему не осуществлена была до конца программа, об этом можно строить разные предположения, но мы остались не лишены св. мощей и должны благоговейным и усердным их почитанием возместить совершенное поругание.

Итак, наше рассуждение исходило из убеждения, что вопрос о почитании св. мощей отнюдь не есть внешний, периферический, касающийся устава богослужебного или вообще культа. Нет, он, как впрочем и все богослужебные вопросы, связан неразрывно с самым существом веры христианской. Кто отрицает св. мощи, тот отрицает силу воскресения Христова, стало быть, не христианин. И недаром злоба и ненависть, которые имеют зоркие глаза, направились именно в эту сторону. Своими безбожными и бессовестными протоколами и самым вскрытием св. мощей они больно ударили по сердцам всех верующих, но сила этого удара, вначале ошеломляющая, должна быть и вразумляющей. Тот низкий уровень догматического сознания, благодаря которому мы так легко переходим от спячки и слепоты к неверию и испугу, должен быть превзойден, должны быть даны — прежде всего самим себе, а затем и всему стаду — четкие и принципиальные ответы на недоумения и соблазны, причем нет никакой нужды прибегать к случайной апологетике; отрицанию фактов или их измышлению. Раз Богу было угодно, чтобы в таинственный полумрак святилища внесен был свет, хотя бы то была прозаическая керосиновая или электрическая лампа, мы должны не зажмуриваться, но спокойно и твердо смотреть вокруг себя. Никогда, разумеется, мы не станем от себя, по своей инициативе исследовать св. мощи, никогда не заглянем нескромно, из любопытства, в св. раку, но, если помимо нашей воли и вопреки ей, мы оказались вынуждены заглянуть, мы должны сохранить самообладание, сознательность и веру, видящую невидимое в видимом.

*Крым 1918.*

Брайан ГОРОВИЦ

## ОТ «ВЕХ» К РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ: ДВА ФИЛОСОФА, Н.А. БЕРДЯЕВ И М.О. ГЕРШЕНЗОН.<sup>1</sup>

«Моя философия всегда была философией конфликта».<sup>2</sup>

(Н. Бердяев о себе)

«Ученейший культуртрегер явил мне не раз мощь в нем живших природных стихий...»<sup>3</sup>

(Андрей Белый о М. Гершензоне).

Русская революция 1917 года застала двух друзей, религиозного философа Н. Бердяева и историка и философа М.О. Гершензона, по разные стороны конфликта. Резкое неприятие Бердяевым революции послужило видимой причиной для разрыва отношений с симпатизировавшим ей Гершензоном. Дочь Гершензона, Наталья Михайловна Гершензон-Чегодаева, в написанных в 1952 году воспоминаниях дает объяснение происшедшему: «Знакомство с Бердяевым кончилось нехорошо. В дни Октябрьской революции, когда мой папа весь горел, страстно ожидая и приветствуя новое, они резко оборвали отношения, не сойдясь в политических убеждениях. Сохранилось несколько тяжелых писем, отразивших этот разрыв».<sup>4</sup>

Так внезапно оборвалась дружба двух ярчайших русских мыслителей нашего века. Однако отношение к революционной катастрофе, т.е. видимый повод разногласий, заслонило более важные предпосылки разрыва.

<sup>1</sup> Я глубоко признателен М.А. Чегодаевой, внучке М.О. Гершензона, за радушную помощь, позволившую мне ознакомиться с материалами, касающимися М.О. Гершензона.

<sup>2</sup> Н. Бердяев. «Самопознание». Paris, YMCA-Press, 1949, стр. 110.

<sup>3</sup> Андрей Белый. «Между двух революций», Ленинград, 1934, с. 286.

<sup>4</sup> Н.М. Чегодаева-Гершензон. Неопубликованные воспоминания. Хранятся у внучки М.О. Гершензона, М.А. Чегодаевой.

Я попытаюсь показать, что политические разногласия в момент революции были лишь внешним катализатором, а реальную причину отдаления следует искать в неразрешенности спора о славянофилах, русской интеллигенции и задачах философии. Спор этот не был возникшей в 17-м году неожиданностью, он, как мы увидим, всегда сопровождал эту дружбу как ее характерный признак.

В наши дни исследование отношений Н.А. Бердяева и М.О. Гершензона приобретает особый интерес. Как на Западе, так и на том географическом пространстве, которое мы привыкли называть Советским Союзом, ощутима насущная потребность в углубленном изучении обоих философов. Для того, чтобы новый интерес к русской философии начала века получил в современной России массовый характер, необходим иной уровень знаний, чем тот, что был распространен до недавнего времени, но и теперь уже сложился значительный круг читателей, который несомненно захочет расширить свои познания о крупных и менее крупных мыслителях этого плодотворного периода.

Кроме того, в современной России растет интерес к «Вехам»,<sup>5</sup> сборнику статей семи философов-идеалистов о русской интеллигенции, в котором оба философа, Гершензон и Бердяев, поместили свои статьи, а Гершензон и вовсе был зачинщиком всего предприятия. Высказанные в «Вехах» мнения о политических и культурных перспективах России сейчас служат там мощным оружием на идейном поприще. А так как и Гершензон, и Бердяев были участниками «Вех», я надеюсь осветить некоторые аспекты их спора и таким образом внести свой вклад в переосмысление веховских идей и в изучение личности их авторов, с тем чтобы яснее понять специфику исторического, культурного и политического контекста сборника.

Объективные свидетельства о дружбе двух философов можно найти в письмах Бердяева и воспоминаниях современников.<sup>6</sup> Из некоторых писем Бердяева видно,

<sup>5</sup> «Вехи» переизданы в 1990 году «Литературным обозрением» и независимым изд-вом «Новости».

<sup>6</sup> Основой этой статьи послужили 22 письма Бердяева к Гершензону, хранящиеся в архиве М.О. Гершензона в Российской Государствен-

ной Библиотеке (746-28-31-[1-41]). Кроме того, мне удалось ознакомиться с письмом Гершензона к Бердяеву (1917), хранящимся в Москве у наследников Гершензона. Это черновик письма, отправленного Бердяеву 29 сентября 1917. К сожалению, другие письма Гершензона к Бердяеву пока не найдены.

что с Гершензоном его связывали отношения настоящей дружбы, нечто более глубокое, чем общие умственные интересы. Есть письма, в которых раскрываются духовные искания Бердяева, с подробным изложением его христологической концепции, концепции природы духа и значения славянофилов; письма, критикующие современную культурную жизнь России; откровенные описания повседневной жизни и материальных трудностей, вплоть до просьб одолжить денег, найти издателя или жилье в Москве. Дружеская близость засвидетельствована и такими очевидцами, как Ф. Степун, Е. Герцык, Н. Шестова или Н.М. Гершензон-Чегодаева, дочь М.О. Гершензона. В воспоминаниях Н.М. Гершензон-Чегодаевой Бердяев упоминается как постоянный гость в их доме. Она пишет: «В 1914–15 годах мои родители были очень близки с Бердяевым, не только с ним, но и с его женой, красивой, величавой дамой (немного поэтессой), Лидией Юдифовной, и ее сестрой Евгенией Юдифовной... Нас это очень занимало... Бердяевы жили в Б. Власьевском переулке, и одно время общение между нашими домами было частым. Оказывались даже мелкие хозяйственные услуги. Так, памятью о Бердяевых остался наш шкаф со стеклянными дверцами, оклеенными цветной бумагой с изображениями фантастических львов. Мои родители купили его как-то у Бердяевых специально для нас, для наших книг и игрушек».<sup>7</sup>

Характерной чертой интеллектуальной жизни этого периода было уникальное пересечение личных связей и умственных исканий эпохи. Как и в России 40-х годов прошлого века, в первые два десятилетия нынешнего множились философские и литературные кружки. Возникновение таких крупных литературных течений, как символизм, акмеизм и футуризм отражало присущие Москве и Петербургу формы умственной жизни; интелли-

<sup>7</sup> Н.М. Чегодаева-Гершензон Неопубликованные воспоминания.

генция собиралась в частных домах, где обсуждались не только политические темы, но и искусство, литература, вообще «проклятые вопросы». Интеллектуальная жизнь России, таким образом, не замыкалась в университетах, а была через край в живом бытии этих частных собраний. Некоторые кружки стали официально признанными обществами, подобно Религиозно-Философским обществам Москвы и Петербурга, другие продолжали оставаться укромным местом встреч, открытым только для избранных. Типичным примером такого частного собрания может служить кружок Ольденбурга, членом которого в свои университетские годы был В. Вернадский.<sup>8</sup> Гершензон и Бердяев прошли через опыт кружков как их организаторы и участники. Гершензон занимал видное место в культурной жизни своего времени, и его дом стал местом встреч интеллигенции.<sup>9</sup> У Бердяева тоже собирались для чтения работ на религиозные темы и продолжали изучение русской церкви даже при советской власти.

Преобладание кружков сильно влияло на характер культурной жизни Серебряного века. Она носила скорее общественный, чем индивидуальный характер; благодаря тому, что кружки объединяли друзей, члены их подчинялись очень высоким интеллектуальным и моральным нормам. По словам Бердяева, например, в разногласиях обнаруживалось не желание умственного превосходства, а идеалистическая потребность в абсолютной и совер-

<sup>8</sup> По сравнению с изобилием монографий и статей, написанных о кружках 40-х годов, материалы о таких же кружках Серебряного века немногочисленны. О кружке Ольденбурга см.: Kendall E. Bailes, *Science and Russian Culture in an Age of Revolutions*, (Bloomington: Indiana U.P., 1990, 16).

<sup>9</sup> Ольга Дешарт пишет, что с 1910 года вплоть до смерти, последовавшей в 1925 году, Михаил Осипович держал свой дом открытым для писателей, поэтов и ученых, проводивших вечера в горячих спорах. В предисловии к французскому переизданию «Переписки из двух углов» (1979) она говорит: «В типично русской семейной обстановке, за чайным столом, маститые ученые встречались с начинающими литераторами и исследователями, нуждавшимися в профессиональной, а иногда и житейской поддержке. Открытый дом, озаренный доброй улыбкой жены Гершензона, притягивал людей и оглашался бурными спорами по жизненно важным вопросам, которых в это грозное время было хоть отбавляй». — Olga Deschartes, *Préface*, dans: «Correspondance d'un coin à l'autre», *L'Age d'Homme*, 1979, 36.

шенной истине. В этом смысле Бердяев и Гершензон, которых связывал дружеский союз и интеллектуальное ратоборство, примыкают к более широкой традиции русского правдоискательства с ее чутким нравственным сознанием. Интересно, что исторический прецедент не ускользнул от внимания протагонистов. В «Самопознании» (1949) Бердяев сравнивает свой личный опыт с русской исторической традицией: «У нас в России, в период наших старых споров, дело шло о последних, предельных жизненных проблемах, о первичном, а не об отраженном, не о вторичном. Так было не только в религиозно-философских обществах, но и в спорах в частных домах, напоминавших споры западников и славянофилов 40-х годов. Белинский говорил после спора, продолжавшегося целую ночь: нельзя расходиться, мы еще не решили вопроса о Боге. Так было и у нас, когда сходились С. Булгаков, М. Гершензон, Л. Шестов, В. Иванов, А. Белый, Г. Рачинский и др.»<sup>10</sup>

Как и для славянофилов и западников до них, для Бердяева и Гершензона суть была не в достижении единства взглядов, а в честном обмене мнениями. Несмотря на обоюдное стремление философски обосновать первенство в человеке духовной природы, столкновения были неизбежны. Конфликты разражались по поводу значения христианства, истории, мирских интересов, ценности творчества и искусства. Бердяев помещает свою синтетическую философию в христианский контекст, примыкая в своей убежденности относительно свободы человека и его творческой потенции к уже существующей традиции русской философии. Но если Бердяев и связан с русской традицией, то в его философии могут быть отмечены и несвойственные ей черты. В качестве общего можно указать на его понимание Бога как Промысла в человеческой жизни (Чаадаев), его желание в целях спасения преобразовать государство в теократию (Достоевский), самосовершенствование личности через реализацию присущего ей религиозного потенциала (Гоголь). Также традиционна и сама роль Бердяева в русской культуре. Как аристократ и религиозный писатель, не связанный

<sup>10</sup> Н. Бердяев. «Самопознание». Paris, 1949, с. 182.



никаким официальным положением в церковной иерархии, Бердяев примыкает к ряду независимых мыслителей, оспаривавших официальную догму за пределами церковных институций. Бердяева поэтому можно сравнивать с такими фигурами русской истории, как Гоголь, Хомяков, Л. Толстой, Достоевский, Леонтьев, Розанов. Менее традиционна в бердяевской мысли его концепция теодицеи и эсхатологии. Здесь видна прямая связь с немецким мистицизмом и особенно с учением Я. Бёме.

Человек, по Бердяеву, совершенно свободен. Эта свобода позволяет ему творчески участвовать в осуществлении Божьего замысла о мире. В связи с тем, что деятелем истории, способным на социальное и религиозное совершенствование, является свободная индивидуальная воля, действующая в союзе с другими в целях преобразования мира, идея свободы у Бердяева получает центральное место. «Идея свободы для меня первичнее идеи совершенства, потому что нельзя принять принудительного, насильственного совершенства».<sup>11</sup>

Творчество, основное для Бердяева понятие, есть идея о духовном совершенстве человека. Однако совершенство это не статично, оно — процесс в историческом времени. Творчество подразумевает новые отношения между Богом и человеком. Человек совершенно свободен в выборе своей судьбы, в различении добра и зла, но без Бога ему не достичь совершенства, воскресения в духе и осуществлениярая на земле. Бог больше не всемогущ и не всеведущ, Бог, скорее, — это «свобода, и Он дает свободу человеку». Новая задача в отношениях человека к Богу заключается не в личном спасении, а в слиянии человека с Богом ради осуществления основной эсхатологической цели христианства — вечной жизни за пределами истории. Описывая эти отношения, Бердяев говорит: «Последняя тайна Божья — рождение в Боге человека. И тайна эта — единая тайна. Ибо не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке. В этом — тайна Христова, тайна Богочеловечества».<sup>12</sup>

<sup>11</sup> «Самопознание», с. 61–62.

<sup>12</sup> «Смысл творчества». Paris, 1985, с. 48–49. Впервые опубликовано в 1916 году.

Однако, наличие в человеке плоти и духа, двух начал, между которыми идет постоянная борьба, создает известные трудности. Кроме воли к творчеству или преобразованию мира, есть присущая абсолютно свободной природе человека способность ко злу, которая, по мнению Бердяева, представляет собою некое нечувствие Бога. В этом случае индивидуальность покоряется научному закону, детерминизму, логике и смерти. В «Смысле истории» Бердяев размышляет: «Человек был и на протяжении всей истории остается двойственным существом, сопричастным двум мирам — высшему Божьему миру, который он в себе отображает, миру свободному, и миру природно-естественному, в который человек погружен, судьбы которого он разделяет и который многими путями действует на человека и связывает его по рукам и ногам настолько, что сознание его затемняется, забывается высшее происхождение его, сопричастность его высшей духовной действительности».<sup>13</sup>

В философии Бердяева самая значительная роль отводится Христу, ибо Христос — это образ совершенной личности, исполнившей то, что составляет назначение каждого человека: Христос един с Богом, Он творчески приблизил человечество к цели: концу истории, совершенному бытию вне исторического времени. Хотя Христос — это совершенная модель, не следует забывать, что он не человек, а Богочеловек и поэтому не зависит от материальной необходимости и детерминизма. В письме к Гершензону от 7 июня 1915 года Бердяев разъясняет природу Христа: «Я прежде всего думаю, что опыт Христа не был, не мог быть и не должен был быть средним и типическим опытом человеческого рода. Христос — человек второго рождения, а не первого рождения, рождения в духе, а не в плоти и крови, личность, а не член рода».<sup>14</sup>

Тайна Богочеловека и ее поучительность для человека заключается в проявлении им свободы воли, в свободном приятии Голгофы. Христова свобода — это жизнь

<sup>13</sup> «Смысл истории». Paris, 1969, с. 98. Впервые опубликовано в 1923 г.

<sup>14</sup> Письмо Бердяева к Гершензону хранится среди бумаг Гершензона в Отделе рукописей Российской Государственной Библиотеки в Москве (746–28–31).

духа, а не жизнь плоти, преодоление этой жизни и откровение вечной жизни. В том же письме Бердяев продолжает: «Христианство есть прежде всего откровение Свободы в духе. Страдание и мука жизни, ужас смерти вбираются внутрь и переживаются как вольная Голгофа, не как навязанная и насилующая необходимость. Христос победил смерть, потому что он пережил ее не как внешний, насилующий факт природного порядка, а как внутренний момент самой жизни, как свободное принятие крестного распятия...».<sup>15</sup>

Бердяевская цель, творческое преображение мира усилиями свободной христианской личности, обнаруживает пренебрежение к мирской суете. В философии Бердяева жизнь заключена в рамки исторического времени, которое характеризуют низкие категории необходимости, детерминизма, биологизма; человек же призван к творчеству, которое выведет человечество из несвободы к свободе. Для Бердяева, таким образом, жизнь мира сего всегда несет в себе нечто негативное, требующее преодоления, изживаемое свободой духа и творческой активностью. Хотя ответа Гершензона у нас нет, следующее письмо ясно показывает, что он считал философию Бердяева дуалистической: добро — в духе, зло — в плоти. В письме от 17 июля 1915 г. Бердяев отвечал: «Вы неверно поняли мою точку зрения. Я, вероятно, неясно ее изложил. Мой кажущийся «дуализм» есть результат моего радикального «монизма», т.е. того, что вся жизнь для меня ориентирована изнутри, из последней реальности духа. «Материя», «тело», «род», весь предметный мир — все это не самостоятельные ноуменальные реальности, а пути духа, объективации духа. ... Для меня существен не дуализм духа и материи, а дуализм свободы и необходимости».<sup>16</sup>

Роль Гершензона как русско-еврейского философа, в отличие от бердяевской, может быть отождествляема лишь с немногими историческими прецедентами. Выбравшись из черты оседлости, Гершензон вошел в расту-

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Письмо Бердяева к Гершензону от 17 июля 1915 г. Российская Государственная Библиотека (746-28-31).

щий круг еврейских интеллигентов, посвятивших свою жизнь изучению русской культуры. В сборнике статей о русском еврействе Г. Аронсон пишет о потоке молодых писателей, критиков и философов, возникшем в конце XIX века: «К концу XIX века и в первые два десятилетия XX века сращивание писателей-евреев с русской литературой приобретает все более заметные формы. Более того, впервые в России наблюдается появление подлинно русских писателей, рекрутированных из еврейской среды, — вклад которых в русскую поэзию, в историю литературы, даже в русскую национально-философскую мысль, и в русское театральное творчество порой поражает исследователя, — поражает, в частности, и способность, обнаруженная представителями еврейской интеллигенции, к глубокому, внутреннему, интимному погружению, углублению в сферу русской мысли, в мир русской истории, в стихию русского творчества».<sup>17</sup> Гершензон был типичным представителем того первого поколения «новых интеллигентов», которые, влившись в русскую писательскую среду, оставались тем не менее евреями по рождению и воспитанию. Гершензон особенно много сделал для изучения русской культуры в качестве литературного критика, историка русской культуры и религиозного философа.

Как мыслитель, Гершензон исповедовал идеосинкретическую философию бытия, по определению Ренато Поджиоли, — «в духе религиозного оптимистического экзистенциализма».<sup>18</sup> Утверждая, что человек выше парализующей логики и способен достичь духовной гармонии благодаря присущему ему интуитивному восприятию «цельности» мироздания, Гершензон не испытывал потребности во Христе как воплотившейся божественной ипостаси. Интуитивное знание единства сущего, Бог в человеке, постигается духом, а не разумом, и обнаруживает себя в воле. Обязанность всякого человека состоит в том,

<sup>17</sup> Г. Аронсон. «Евреи в русской литературе, критике, журналистике и общественной жизни». — Книга о русском еврействе: сборник статей. (New York, Союз русских евреев, 1960), с. 372.

<sup>18</sup> Renato Poggioli. «The Phoenix and Spider». Cambridge: Harvard U. Press, 1957, p. 212.

чтобы раскрыть в себе «образ совершенства», отвечающий его органическому единству, или соподчиненности, с космическими силами мироздания. Космические силы — это органическая субстанция и изначальная структура всего сущего, и поэтому все должно покоряться их власти. В статье 1909 года «Творческое самосознание» Гершензон разъясняет, как, через посредство воли, индивидуальное сознание связано с космосом: «Истина... — идеал только для каждого отдельного сознания, по существу же она — не должное, а только высшее обобщение всечеловеческого опыта, т.е. истинно-сущее, единственно-реальное, именно та норма, которая соответствует подлинному и вечному существу человека. И оттого, что она рождается из самых основ человеческого духа, — она с неотразимой силою внедряется в каждое отдельное сознание, так что, раз представ уму, она уже овладевает им, от нее некуда бежать, ибо она — Бог в человеке, то есть сознательное космическое самоопределение человека».<sup>19</sup>

Хотя определение человека необходимо вытекает из его соотнесения с космической волей, человеческое совершенство не обеспечивается автоматически. Проблема заключается в том, что законченному совершенству препятствует присущая личности противоречивость. Врожденный человеку разум велит личности заявлять себя перед лицом других, утверждать собственную индивидуальность, разрушая другие существа. На этом пути личность удостоверяется в своей собственной неразрушимости. В посвященном этому вопросу эссе «Пальмира» (1922) Гершензон пишет: «Личности дан один, но внутренне-противоречивый закон: разрушать другие личности, чтобы утверждать себя неразрушимой. Отчего в ней равно сильны — уверенность в разрушимости всех остальных созданий и уверенность в своей собственной неразрушимости».<sup>20</sup>

Чтобы утвердить собственное бытие, человек научился использовать в своих целях прочие существа, открыв

<sup>19</sup> Гершензон. «Вехи», 2-е изд., М., 1909, с. 73.

<sup>20</sup> М.О. Гершензон. «Пальмира». — «Современные записки» XII (1922), с. 129.

и усовершенствовал научную логику, основанную на дроблении и редукции вещей. Основная причина здесь в том, что вещь в своей целостности не приносит никакой пользы; только расчленение позволяет использовать ее. Возьмем для примера дерево: от него нет никакой корысти, пока оно существует само по себе, в почве, цельная, подобно мне, индивидуальность, но, срубив и распилив, из него можно сделать все что угодно — доски, дом, дрова и т.д. Некогда человек воспринимал иную тварь как нечто целостное, теперь это не так. Теперь он видит в ней лишь безликих представителей семейства, класса, породы, которым можно дать то или иное употребление. «Так создает человек свои вещи. Он всех их создает из природных тел. Но всякое природное тело индивидуально; взятое во всей живой полноте своих личных свойств, оно не пригодно для человека. Чтобы обладать им, надо прежде всего вырвать его из могучего единства природы, а это значит — убить его личность, т.е. срубить или выкорчевать дерево; тогда получается труп: первая победа человека».<sup>21</sup>

Проблема, однако, заключается в том, что, утверждая свою индивидуальность, человек разрушает образ совершенства в себе самом. Это влечет за собой три кары.<sup>22</sup> Первая — это отчуждение от тварного мира. «Было время, когда он (человек) жил среди нее (земной твари) как равный среди равных; он узнавал их в лицо, потому что только и знал их как личности — с одними дружил, враждовал с другими, и голос их желаний был ему внятен. Теперь он один, один. Он давно забыл родной язык, вокруг него — не лица, но лишь экземпляры видов и родов».<sup>23</sup> Разрушая другие существа, человек разучился видеть в них индивидуальность, все свелось к образцам видов, пригодных для пищи или производственного сырья.

<sup>21</sup> М. Гершензон. «Тройственный образ совершенства». Москва, 1918, с. 6.

<sup>22</sup> В этой части моей статьи я опираюсь на разбор «Тройственного образа совершенства» Лосского. См.: «Книга и революция», 2 (1920), с. 61–62.

<sup>23</sup> «Тройственный образ совершенства». с. 31.

Вторая кара — отчуждение от людей. Гершензон опасается, что, воспринимая других лишь как средство к цели, а не самое в себе цель, люди пользуются другими людьми лишь в видах выгоды. Человек не видит больше личности в других, и первоначально основанные на любви отношения разрушаются. «Сам себя перехитрив своей хитростью, стал рабом человека свободный человек; так искусился в ловитве, что не устоял поймать в сеть самого себя. И к одиночеству среди низшей твари прибавилась отчужденность от людей: хозяин хозяину — соперник, рабу — насильник, и раб обоим — враг».<sup>24</sup>

Третья кара — потеря человеком свободы и воцарение нового сверхличного правителя — логического разума. «Преображая природу вокруг себя, человек в неисчислимых внешних усилиях неосторожно накоплял внутри себя враждебную силу, поработавшую его самого. И новый восстал над ним господин, страшнее природных сил: сверхличный логический разум. Он самодержец, и все сущее — ему лишь орудия, в том числе сама человеческая личность».<sup>25</sup>

Преодолеть недуг рассудочности можно лишь одним путем — надо воссоздать в себе образ совершенства. Тогда личность возвращается к первоначальной «цельности», которая позволяет ей ощутить единство всего сущего и свое истинное место в мироздании. Любовью личность может поправить искаженное восприятие мира. «Кто любит, в том образ совершенства возбужден к действию: либо осуществляет себя через любимого, либо по крайней мере утверждает себя действительно через ограждение любимого; кто любим, тот лишь удостоверением любимого научен знать в себе образ совершенства».<sup>26</sup> Гершензон говорит о духовной, а не эротической любви; о такой любви, которая воспринимает другого как целостную личность, как нечто самоценное, а не как орудие в достижении своих целей. «Цельность» восприятия освобождает человека от ущербности духа, вызванной прежним навыком мысли. Таким образом, благодаря

<sup>24</sup> «Тройственный образ совершенства». с. 32.

<sup>25</sup> Там же, с. 57.

<sup>26</sup> Там же, с. 28.

восприятию другого как целостного единства человек восстанавливает собственную целостность. «Любовь есть полярная противоположность культуры, потому что любить значит как раз целостно воспринимать чужую личность. Этот образ любимого, напечатанный в тебе, образ его живого единства, — он твой, только твой: утверждая его, ты утверждаешь целостное своеобразие твоей собственной личности».<sup>27</sup>

Философия Гершензона вызывала отпор со стороны Бердяева. Прежде всего, он, как христианин, не мог принять идею Гершензона о духовном единстве космоса вне идеи Бога. «Нет для меня ничего более чуждого, чем идея космической гармонии», — писал он.<sup>28</sup> Кроме того, с точки зрения Бердяева, стремление Гершензона к воссозданию в человеке образа совершенства предполагает приятие, даже прославление, естественного существования: дома, семьи, детей — т.е. всего того, против чего восставал Бердяев. Само предпочтение Гершензоном инстинктивного и бессознательного в человеке раздражало Бердяева, который видел в восхищении простой и инстинктивной жизнью влияние толстовства и русского народничества, — двух этических учений, приписывавших крестьянской жизни высшее нравственное содержание. В письме от 2 декабря 1909 года он так комментировал философию Гершензона: «А в Ваших словах и Ваших печалях я постоянно чувствую религиозное народничество. В духе совершается процесс, аналогичный хозяйству. Натуральное хозяйство духа, первоначальная цельность, простота и элементарность разлагаются развитием духа, и в этом мучительном процессе есть освобождение духа от натурализма, от прикованности к материальной ограниченности и материальной органичности. Мне думается, что религиозное народничество есть вместе с тем религиозный натурализм. Я чувствую и у Вас желание, чтобы духовная жизнь была биологична. Это — неосуществимая и задерживающая утопия, обрекающая на вечную печаль о безвозвратно утерянном».<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Там же, с. 75.

<sup>28</sup> «Самопознание». с. 196.

<sup>29</sup> Письмо к Гершензону от 2 ноября 1909. (746–28–31).

Существенная разница их взглядов видна в отношении к искусству. Для Бердяева писательство абсолютно положительно. Употребляя в дело свободу и разум, писатель подражает творческому религиозному акту в неприкрытом стремлении преодолеть биологизм и детерминизм жизни.

У Гершензона в отношении к культуре было гораздо больше двойственности. В «Переписке из двух углов» (1921) он осуждает культуру как систему внеличного принуждения, ничего не создающую, но обучающую человека видеть в мире только годные для его целей разъятые частности. Проблема культуры в том, что «все объективное зарождается в личности и первоначально принадлежит только ей». Культура строится на отвлеченных «вампирических ценностях» — не созидających и животворящих, а разрушающих «цельность» человека. Картины, книги, музыка — это вещи, которые некогда были живыми, но только однажды, в момент их создания, теперь же они мертвы. «Гамлет» только раз цвел всей полнотой своей правды — в Шекспире, «Сикстинская Мадонна» — в Рафаэле. Потом мир вовлекает цветущую ценность в свои житейские битвы. В мире их полнота никому не нужна.<sup>30</sup> В ценностях культуры ничего или очень мало остается от их первоначальной насыщенности, первоначальной полноты, из которой они возникли. «Оттого в общем пользовании ценность всегда дифференцируется, разлагается на специальные силы, на частные смыслы, в которых нет ее полноты и, значит, нет ее существа».<sup>31</sup>

Но осуждение культуры приводило Гершензона к полному противоречию, ибо сам он был одним из верных ее служителей. Если культура разрушает изначальную полноту жизни, то следовательно, упрек должен быть отнесен и к самому Гершензону, как и к его занятиям. Логически рассуждая, ему следовало послушаться собственного совета, прекратить писать и отказаться от служения отвратительному чуду, называемому культурой. Еще в 1914 году Бердяев ощутил противоречивость позиции

<sup>30</sup> М.О. Гершензон, В.И. Иванов. «Переписка из двух углов». «Алчность», Петроград, 1921, с. 39.

<sup>31</sup> «Переписка из двух углов». с. 39.

Гершензона, которую интерпретировал как преклонение перед биологической стороной жизни, перед телесностью. «Часто мне кажется, что Вы говорите: Пустяки и выдумки все эти идеи, творчество, литература, философия, открытие и откровение и пр., и пр., все это надстройка над жизнью. Самая же существенная жизнь в элементарных человеческих чувствах, в труде, в хлебе, в самом простом. И Вы ведете борьбу с собственной сложностью, с своим эстетизмом, и своей литературностью, и своей любовью говорить об идеях. Меня возмущает, что Вы почти стыдитесь того, что Вы писатель и потому, что Вы так заняты литературой. У меня как раз наоборот».<sup>32</sup>

Изучая обоих философов, мы убеждаемся, что в их представлениях о Боге, культуре и назначении человека очень мало общего. Если для Бердяева Бог отождествляется с христианской идеей Троицы (в центре которой — Христос), то Гершензон видит в Боге не персонифицированную ипостась, а силу. Его представление о Боге, несмотря на противоречивость суждений, можно назвать пантеистическим: Бог — это присутствующая во всякой твари космическая сила, структурная основа всего созданного, включая человека. Противоположность в понимании Бога вела к противоположности понимания спасения. Для Бердяева, в контексте христианства, спасение означает вечную жизнь духа. Хотя каждая личность должна достичь индивидуального совершенства, спасение завершается только в христианской общине. Гершензон тоже соотносит спасение с вечной жизнью духа, но исключает все его христианские элементы. Он не излагал подробно своих представлений о жизни после смерти, но сводились они по-видимому к тому, что личность не теряет своей формы и памяти о земной жизни.<sup>33</sup> Занимая разные позиции в религиозных вопросах, они неизбежно расхо-

<sup>32</sup> Письмо Бердяева к Гершензону от 7 июня 1914. (746–28–31).

<sup>33</sup> В статье «Тень Пушкина» (1923) Гершензон говорит о взгляде Пушкина на загробную жизнь, который, по многим причинам, можно отождествить с собственными воззрениями Гершензона. «...Для него было важно только загробное переживание конкретного «я», т.е. сохранение в призраке тех самых чувств, желаний, привязанностей, которые при жизни составляли эту единственную личность». — Статьи о Пушкине. Москва, 1926, с. 75.

дились во мнениях относительно смысла жизни. Для Бердяева жизнь — это нечто, требующее преодоления. Тело и его мирские потребности, наука и логика связаны с детерминизмом и должны быть отброшены ради свободы духовной жизни. Для Гершензона истинно противоположное, он горячо принимает жизнь как осязаемое проявление космической воли, управляющей мирозданием.

Несмотря на максимальное расхождение во взглядах, отношения Бердяева и Гершензона начались с совместной работы над «Вехами». <sup>34</sup> «Вехи», сборник критических статей о русской революционной интеллигенции, написанных вслед за неудачей русской революции 1905 года, был идеей Гершензона, которая побудила его сблизиться с ведущими философами, в том числе и с Бердяевым. Бердяев полагал, как видно из письма к издателю (1908), что включился в предприятие, одушевляемое общностью воззрений и целей. Он пишет: «Написал уже значительную часть статьи для сборника об интеллигенции. Указания Ваши относительно того, какова должна быть статья согласно редакционному плану, будут мною приняты во внимание». <sup>35</sup> Ощутимое идейное единство и общность перспективы в «Вехах» обусловлены историческим контекстом. Все веховцы, за исключением А.С. Изгоева и М.О. Гершензона, уже принимали в 1902 г. совместное участие в сборнике «Проблемы идеализма», который обозначил поворот нескольких наиболее видных молодых марксистов к религиозной философии (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, П. Струве). <sup>36</sup> Левая печать едино-

<sup>34</sup> Идея «Вех» принадлежала Гершензону, он же был их издателем. Вот почему все авторы «Вех», включая Бердяева, состояли с ним в переписке. Более обширную информацию о создании «Вех» можно найти в: Вера Проскурина. «Творческое самосознание Михаила Гершензона», Литературное Обозрение, № 8, 1990 г., сс. 93–96. По-английски см.: L. Shapiro, «The Vekhi Group and the Mystic of Revolution», Russian Studies, London, Collins Harvill, 1986. Эта статья впервые была напечатана в Slavonic and East European Review, XXXIV, Decembre 1955. — Jeffrey Brooks, «Vekhi and the Vekhi Dispute», Soviet Survey 19, 1973. — C. Read, «Culture and Power in Revolutionary Russia», London, Macmillan, 1990; «The Vekhi Debate and its intellectual Background», 1982. — A. Vucinich, «Social Thought in Tsarist Russia», Chicago, Chicago U.P. 1976. — A. Walicki, «Legal Philosophies of Russian Liberalism», Oxford, Clarendon Press, 1987.

<sup>35</sup> Письмо Бердяева к Гершензону от 28 декабря 1908 г. (746–28–31).

душно оценила «Вехи» как выступление «право-реакционного либерализма», и эта оценка, несмотря на то, что авторы «Вех» по-разному представляли себе пути развития России, не совсем беспочвенна. В конце концов, налицо был общий враг — революционная идеология, и общая цель — переориентация интеллигенции, переход от разрушительной работы к созидательной. В своей книге «Legal Philosophies of Russian Liberalism» А. Валицкий так характеризует общность взглядов семи авторов «Вех»: «[они] представляли крайне правое крыло русского либерализма. Их критика русской прогрессивной интеллигенции была направлена не только против радикалов, но и против либералов». <sup>37</sup>

Леонард Шапиро тоже отмечает единство позиции авторов «Вех»: «Чтобы грубо очертить позицию «Вех», достаточно сказать, что они стоят на полдороге между славянофилами и западниками. Они разделяют славянофильское уважение к русским национальным традициям, но отмечают романтическую идеализацию истинно-русских добродетелей, которые служат заменой гражданских добродетелей более общего порядка. Они разделяют западничество желание учиться у Запада, но отмечают западнический атеизм, социализм и утилитаризм». <sup>38</sup>

<sup>36</sup> «Проблемы идеализма». Сборник статей. Москва, издание Московского Психологического общества, 1902. Сб. вышел под ред. П.И. Новгородцева, в нем приняли участие С.Н. Булгаков, кн. Е.Н. Трубецкой, П. Г., Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, С.А. Аскольдов, кн. С.Н. Трубецкой, П.И. Новгородцев, В.А. Кистяковский, А.С. Лаппо-Данилевский, С.Ф. Ольденбург, Д.Е. Жуковский.

<sup>37</sup> Andrej Walicki. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 375.

<sup>38</sup> L. Shapiro, «The Vekhi Group and the Mystic of Revolution», Russian Studies, London, Collins Harvill, 1986, 79. Первая публикация: Slavonic and East European Review, XXXIV, December 1955. — Фр. Коплстон тоже отметил программное единство «Вех»: «Некоторые из них уже повернули к христианству, другие стояли на пути к нему, хотя во всяком случае один из них, М. Гершензон, никогда не присоединялся к православной церкви. Но все они были едины в том, что религиозный взгляд на мир имеет основополагающее значение для культуры, и, под разным углом зрения, критиковали не только атеизм и материализм радикальной интеллигенции, но и политическую безответственность призывов к революции, когда за ними нет ясного представления о том, чем заменить существующий режим и как достичь обещанного земного рая». (Fr. Copleston. Philosophy in Russia. South Bend, Notre Dame Press, 1986, pp. 204–205).

Гершензон, как зачинщик и издатель сборника, написал к нему предисловие. Исходя из содержания семи разных статей, он стремился выделить общую программу, выразить свое понимание разделяемой всеми участниками основной мысли сборника — убежденность в главенстве духовной или «внутренней» жизни над «внешним» и в необходимости внутреннего совершенствования личности, которое предшествует задачам совершенствования общества: «...Общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства».<sup>39</sup>

В наши дни, однако, тот взгляд, что сборник обнаруживает идейное единодушие авторов, кажется не вполне оправданным. Даже при беглом взгляде на статьи разных авторов выявляется широкое многообразие воззрений. Н. Бердяев в «Философской истине и интеллигентской правде» настаивает на том, что интеллигентское подчинение всякого вида деятельности политическим целям и утрата уважения к абсолютным ценностям препятствует устремленности личности к самосовершенствованию. С. Булгаков в статье «Героизм и подвижничество» критикует установки русского интеллигента, который, тем не менее, безотчетно для себя самого обнаруживает свою глубоко спрятанную религиозность в революционном порыве к мученичеству во имя общего дела. Гершензон в «Творческом самосознании» полагает, что, целиком положившись на рационалистическое познание, русский интеллигент совершенно перестал замечать реальность своей собственной личности. Более того, рационализм создал трещину между интеллигенцией и народом, который должен был бы быть примером для интеллигенции. П.Б. Струве в статье «Интеллигенция и революция» утверждает, что интеллигенции, при том, что это есть такая

общественная категория, принадлежность к которой определяется противостоянием правящей власти, следует пересмотреть свои взгляды и сосредоточиться на «воспитании и особенно самовоспитании». С. Франк в «Этике нигилизма» полагает, что крах интеллигентского мировоззрения вызван исключительной верой в голый материализм. Раз этика с точки зрения материализма оправдана быть не может, то мораль, истину, науку и религию просто отрицают и выбрасывают как ненужное препятствие в революционной борьбе. Б.А. Кистяковский в статье «В защиту права» сожалеет об отсутствии в России правовой традиции, доказывая, что политический максимализм интеллигенции помешал постепенному развитию правового сознания. И наконец А.С. Изгоев в статье «Об интеллигентной молодежи» обсуждает пагубные социальные последствия революционизма (половые проблемы у подростков, юношеская преступность, безразличие к морали).

Как мы видим, высказанные мнения и предлагаемые решения вопроса разнятся в философском подходе: Кистяковский и Изгоев ведут критику русского общества с позиций скорее академических и научных, тогда как Франк, Булгаков и Бердяев прибегают к религиозной метафизике. Гершензон по отношению к ним стоит особняком. Его сетования об утрате абсолютного единства сознания и быта, которым, как он полагает, наделен западный буржуа и русский крестьянин, выглядят обособленно и эксцентрично. Отчасти ошибочное восприятие «Вех» как чего-то единого вызвано условиями создания сборника,<sup>40</sup> отчасти же определялось намеренным искажением критиков, которые при помощи цитат из отдельных авторов стремились заклеить сборник в целом. Между тем,

<sup>39</sup> Вот что рассказывает об истории создания сборника С.Л. Франк: «Самая возможность сотрудничества основного ядра «Вех» с их инициатором Гершензоном была определена тем, что Гершензон — вообще человек чудаковатый и капризный — решил в интересах независимости суждения отдельных соучастников не знакомить никого из нас до напечатания со статьями остальных сотрудников, так, каждый из нас ознакомился с содержанием «Вех» только после опубликования, не было и никакого предварительного редакционного сговора и обмена мнений» (С. Франк. «Биография П.Б. Струве». Нью-Йорк, 1956, с. 82).

<sup>39</sup> М.О. Гершензон. «Вехи», II.

сами авторы, без сомнения, прекрасно знали, что позиции их очень различны. Это стало совершенно очевидно, как только вышло первое издание «Вех». Уже во второе издание Изгоев, к примеру, внес оговорку относительно гершензоновской общности «платформы», а Кистяковский дал разъяснение, из которого хорошо видно, «что с Гершензоном он на самом деле согласен в очень немногом».<sup>41</sup> В 1956 году, в своей «Биографии П.Б. Струве», С.Л. Франк писал о расхождении во взглядах, которые в свое время сознавались многими участниками «Вех»: «Мы, собственно, имели намерение напасть друг на друга, и (...) только потому, что в промежутке между нами стояла «русская интеллигенция», мы принялись совместно, но с разных сторон, наносить ей удары».<sup>42</sup>

Наиболее близкий к Гершензону Бердяев тоже значительно расходился с ним. Несмотря на то, что Бердяев мог согласиться с написанным Гершензоном предисловием, в котором тот настаивал на первенстве внутреннего или духовного в человеческой жизни, Гершензон и Бердяев совершенно расходились во взглядах на роль интеллигенции в развитии России. Бердяев скорее

<sup>41</sup> Walicky, "Legal Philosophies", p. 376. Валицкий утверждает, что единомыслие между Кистяковским и Гершензоном было невозможно, потому что Кистяковский размышлял по преимуществу о социальных, а не о религиозных вопросах. «Как мог Кистяковский с этим согласиться? Он акцентировал важность «непреложных норм», «внешних форм общественной жизни», он был теоретиком правового государства, в частности — сторонником «точно сформулированных принципов политического порядка». И поэтому образ мыслей Гершензона мог быть ему близок лишь отчасти». (Walicky, pp. 374–375). Валицкий без снисхождения упрекает Гершензона в том, что своей статьей, «проникнутой преувеличенным, истерическим чувством оторванности интеллигенции от народа», он «скомпрометировал общее начинание авторов «Вех». (Walicky, p. 381).

<sup>42</sup> С.Л. Франк. «Биография П.Б. Струве», с. 82.

А. Вучинич полагает, что авторов «Вех» можно разделить на две категории: «тех, кто рассматривал интеллектуальный империализм «материалистической» науки как основную причину упадка современного общества (наиболее типичные представители — Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков), и тех, кто видел в философском примирении современной науки с идеалистической теорией познания надежный путь к возрождению современной цивилизации (как Кистяковский)». (A. Vucinich. *Social Thought*, p. 127).

реформатор, который хочет, чтобы интеллигенция пересмотрела свои ценности, но оставляет в неприкосновенности исходные структуры, Гершензон же гораздо более нигилист, желающий полного упразднения интеллигенции. Гершензон считал, что неудача революции 1905 года вызвана внутренней беспочвенностью индивидуального интеллигентского сознания, что это результат рокового разрыва между «сознанием» и «волей» в интеллигентской душе. Разрыв был вызван пренебрежением к частной жизни; слишком долго все личное приносилось в жертву общественным устремлениям. И интеллигент стал «калекой», неполноценным физически, морально и политически, отчего Гершензон и предлагает вновь сосредоточить внимание на индивидуальном.<sup>43</sup>

Гершензон видит порочность интеллигентского мышления в утрате индивидуальности. В разрез с тем, что принято называть «интересами личности», Гершензон считает, что интересы ее состоят в самостоятельности духовного усилия. Довольно неожиданно, под духовностью он подразумевает подчинение индивидуальной воли космическому закону. «Воля», в отличие от разума, есть то абсолютно личное средоточие индивидуальности, благодаря которому возможна цельность восприятия, естественное единство человека и мироздания.

Гершензон объясняет, почему не сверхличный разум, а цельность восприятия управляет личностью: «Эта цельность, разумеется, еще не определяет человека в высшем смысле, т.е. в смысле религиозных, нравственных и политических убеждений, но она есть первое, самое элементарное условие всякого такого определения, потому что она ручается за то, что человек усвоит себе круг

<sup>43</sup> Гершензон пишет: «Мы калеки потому, что наша личность раздвоена, что мы утратили способность естественного развития, где сознание растет заодно с волею, что наше сознание, как паровоз, оторвавшийся от поезда, умчалось далеко и мчится впустую, оставив втуне нашу чувственно-волевою жизнь. Русский интеллигент — это, прежде всего, человек, с юных лет живущий вне себя, в буквальном смысле слова, т.е. признающий единственно достойным субъектом своего интереса и участия нечто лежащее вне его личности — народ, общество, государство». («Творческое самосознание», с. 70).



убеждений не по каким-нибудь внешним случайным или односторонним побуждениям, — в угоду общепринятому мнению или моде, не ради остроумия или увлекательности прочитанной книги, — а в точном, инстинктивно-принудительном соответствии с врожденными особенностями своей воли, и что усвоенные путем такого глубоко индивидуального подбора идеи не останутся в нем бесплодной подвижностью сознания, а будут внутренним двигателем всей его жизни, тем, что в противоположность чисто умозрительной, по существу еще мертвой идее, можно назвать идею-чувство, идея-страсть».<sup>44</sup>

Гершензон настаивает на том, что человек должен жить в согласии с органическими потребностями воли, т. е. в согласии с пронизывающей его космической волей и в сознании изначального единства его собственного бытия с космическим бытием. Следуя велениям воли, человек избегает опасности самоопределения с помощью одного лишь рассудка. Разум сверх-индивидуален и часто способен увести человека от правды его собственной личности, тогда происходит распад личности и она поражается бесплодием. Согласно Гершензону, человек должен сторониться рационального мышления, ибо он естественно религиозен, его бытие органически вырастает из его духовности, которая проявляется в пантеистическом ощущении своей включенности в мироздание.

Гершензон советует вернуться к себе, к внутренней духовности, что достигается благодаря единству личности с космическими законами бытия, неявно требует полного упразднения интеллигенции. Гершензонская личность ни с кем не объединяется в целях переделки мира; его радикализм направлен на трансформацию индивидуальной души, а не на реформу государственных законов. Полагая, что народ естественно религиозен и живет в согласии с космическими силами, Гершензон считал, что презрение народа к атеистической интеллигенции неизбежно. Это ощущение непроходимой пропасти, отделяющей интеллигенцию от народа, объясняет пресловутое замечание Гершензона: «Каковы мы

<sup>44</sup> «Творческое самосознание», с. 77–78.

есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной».<sup>45</sup> Чтобы преодолеть разрыв, Гершензон предлагает интеллигенции обновить в себе стихийно-органическое единство личности, которым, по его мнению, безусловно обладает народ.<sup>46</sup> Уверенность в том, что целая пропасть отделяет интеллигенцию от народа, плач о золотом веке, когда непосредственное восприятие жизни и работа сознания были связаны воедино, говорит о влиянии на Гершензона народнических идей.<sup>47</sup>

В сравнении с Гершензоном Бердяев представляется большим прагматиком. Он ставит целью не окончательное упразднение интеллигенции, а радикальную реформу приоритетов. Отдавая должное интеллигентским поискам правды и справедливости, он обсуждает стратегию интеллигенции. Находя, что постоянное подчинение абсолютных начал нравственности относительным требованиям политической злобы дня неверно и разруши-

<sup>45</sup> Во второе издание Гершензон внес примечание, объясняющее, что он пытался выразить своим восклицанием. В позднейших изданиях он эту фразу убрал совсем.

<sup>46</sup> «Лучезарный идеал! А мы дальше от него, чем какой-либо народ. Для этого нужно, чтобы при всей разности содержания и силы мысль образованных и мысль необразованных работали однородно, т. е. чтобы сознание образованных жило такую же существенную жизнь, как и сознание трудящейся массы, где физический труд и страдания напрягают всю душевную силу в упорной работе осмысления этой самой тяжелой жизни нравственными идеями и верою». («Творческое самосознание», с. 87).

<sup>47</sup> Из известного признания в «Переписке из двух углов» явствует, как сожалел Гершензон о мире, в котором еще не было абстрактного знания и личность могла так же свободно развиваться благодаря чувственному восприятию, как и благодаря интеллекту: «... 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, как первый человек, нагим, легким и радостным, и вольно выпрямиться и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно — как было тяжело и душно в тех одеждах, и как легко без них». — «Переписка...», с. 11. Не случайно Гершензон сравнивает себя с Руссо: «Мне мерещится, как Руссо, какое-то блаженное состояние — полной свободы и ненагруженности духа, райской беспечности». — «Переписка...», с. 16.

тельно, Бердяев заключает, что интеллигенции следует искать смысла своей деятельности в вечных ценностях, т.е. в Боге, религии и философии. В статье «Философская истина и интеллигентская правда» Бердяев пишет: «До сих пор еще наша интеллигентная молодежь не может признать самостоятельного значения науки, философии, просвещения, университетов, до сих пор еще подчиняет интересам политики, партий, направлений и кружков».<sup>48</sup>

Бердяев видит ненужность и опасности кружковщины, но тем не менее приписывает интеллигенции большую потенциальную силу. Насаждая в России вечные ценности просвещения и социального прогресса, лучшие представители интеллигенции на протяжении ее истории обнаруживали высокое отношение к философии и проблемам абсолютной истины. Хотя исходное отношение к переделке мира должно остаться прежним, новое сознание необходимо: «Все исторические и психологические данные говорят за то, что русская интеллигенция может перейти к новому сознанию лишь на почве синтеза знания и веры, синтеза, удовлетворяющего положительно ценную потребность интеллигенции в органическом соединении теории и практики, и “правды-истины” и “правды-справедливости”».<sup>49</sup>

Расхождения Бердяева и Гершензона в отношении определения места и роли интеллигенции обнаруживают противоположную направленность их мысли. Идеал Гершензона подразумевает обратное движение; он предлагает консервативную утопию, основанием которой служит допетровская (т.е. предшествующая вторжению западного рационализма) идея национальной Руси, которая не знала разрыва между интеллигенцией и народом. Позиция Бердяева — это движение вперед: русская интеллигенция должна заново заявить себя и повести народ к совершенствованию личности, а следовательно и общества в целом. Интересно отметить, что тут есть момент, в котором сходятся оба мыслителя. И тот, и другой считают, что поворот от узко понятой обществен-

<sup>48</sup> «Вехи», 2-е изд., с. 3.

<sup>49</sup> «Философская истина и интеллигентская правда», с. 21.

ной деятельности к деятельности духовной приведет к общему оздоровлению России.<sup>50</sup>

Такое явное несходство позиций заставляет предположить, что философов связывало нечто более существенное, чем общая идеология. Писательница Евгения Герцык чувствовала личную целеустремленность и интеллектуальную цельность, объединявшую этих двух столь разных мыслителей. Бердяев и Гершензон, по мнению Герцык, были страстными философами, отвергающими предвзятость, интеллектуальную моду и косность: «Но что же объединяло таких несхожих мыслителей, как Вяч. Иванов и Гершензон, Шестов и Бердяев? Это не группа союзников, как были в прошлом, например, кружки славянофилов и западников. И все же связывала их не причуда личного вкуса, а что-то более глубокое. Не то ли, что в каждом из них таилась взрывчатая сила, направленная против умственных предрассудков и ценностей старого мира, против иллюзий и либерализма, но вместе с тем и против декадентской мишуры, многим тогда казавшейся последним словом. Конечно, это было анархическое бунтарство, — и у каждого свое видение будущего, стройное, строгое, определяющее весь его творческий путь».<sup>51</sup>

Герцык права, указывая на разность их концепций в предвидении будущего, но в их отношениях большую роль играла также разница происхождения, прошлого.

<sup>50</sup> По мнению Джеффри Брука, веховская идея самосовершенствования обнаруживает классовую предубежденность. Он укоряет авторов «Вех» за то, что в их высококультурном интеллектуализме заметно презрение к менее талантливым собратьям, занятым конкретной работой культурного преобразования России. «Сформулированное в «Вехах» назначение интеллигенции носит характер исключительности, и это отделяет интеллигентскую элиту от остальной образованной России — школьных учителей, агрономов, чиновников, промышленников и врачей, которыми все в большей мере пополнялись ряды интеллигенции в начале века. Во многих случаях эти люди были глубоко погружены в ту самую «культурную работу», которую авторы «Вех» находили столь неуместной. Рост интеллигенции, при той социальной мобильности, которой сопровождалось развитие промышленности и просвещения, вполне мог ощущаться как угроза для гегемонии высокообразованных интеллектуалов веховского типа. Бердяев, кстати, видел в этих людях неизлечимых филистеров». (Jeffrey Brooks. «Vekhi and the Vekhi Dispute», p. 36).

<sup>51</sup> Евгения Герцык. Воспоминания. YMCA-Press, Paris, 1973 г., с. 162.

И действительно, тут очень мало общего было между Бердяевым и Гершензоном: Гершензон явился из черты оседлости, Бердяев был отпрыском старинного аристократического рода.<sup>52</sup> Возможно, именно разница корней питала их отношения, стимулируя конфронтацию и диалог. Острые разногласия были, очевидно, полезны, ибо заставляли каждого прояснять и оттачивать свою мысль. Примером может служить их полемика по поводу славянофилов. Несмотря на то, что в России начала века немногие интересовались славянофилами, Бердяев и Гершензон одинаково высоко ценили славянофильство, как с точки зрения его самобытного содержания, так и с точки зрения его злободневности в современных философских спорах.

Славянофильское течение послужило материалом для монографии Гершензона «Исторические записки» (1910).<sup>53</sup> Он раскрывает философию славянофилов в трех эссе, исследующих биографию и творчество Ивана Киреевского («Учение о личности»), Юрия Самарина («Учение о природе сознания») и Н. Гоголя («Учение о жизненном деле»). В этих эссе предполагалось осветить три аспекта славянофильства, и, объединяя их вместе, Гершензон надеялся показать, что славянофильство — это единая и законченная философская система.

Гершензон стремился не только определить славянофильство, но и объяснить, насколько непримиримой была в 1840–е годы вражда славянофилов и западников. По мнению Гершензона, победа западников обернулась для России трагедией, ибо западнические упования на рационализм и построение счастья человечества на

<sup>52</sup> Биография Бердяева по-английски: D. Lowrie, *Rebellious Prophet*, London, 1960; по-французски см.: A. Klimov, *Berdiaeff*, Paris, 1967. О Гершензоне по-французски: Olga Descharts, Préface, dans "Correspondance d'un coin à l'autre", Genève, L'Age d'Homme, 1979; по-английски: Arthur Levin, "The Life and Work of M.O. Gershenson (1869-1925): A Study in the History of Russian Silver Age", неопубликованная диссертация, University of California, Berkeley, 1968.

<sup>53</sup> «Исторические записки» вышли во втором издании (1923) с включением эссе о Петре Киреевском, впервые опубликованного в «Образцах прошлого» (1912). Эссе о русской интеллигенции, «Раскол в русском обществе», «Смута» и «Интеллигенция», были исключены из позднейших изданий.

основе разума противоречат истинной религиозной природе человека. Славянофилы, думает Гершензон, создали философию, которая больше соответствует душевным потребностям человека и поэтому скорее удовлетворит его.<sup>54</sup> Отвечая на критику П. Струве (1910), Гершензон объясняет, что «Исторические записки» были написаны под влиянием желания сопоставить оба исторических и философских подхода: «В "Исторических записках" я хотел рассказать, как произошло раздвоение, как одна из двух выставленных здесь доктрин, рационалистическая, была всецело усвоена огромным большинством общества, а другая, религиозная, искажалась уже в самом зародыше, со временем все более искажалась, как боролись они вначале, как осложнялась их борьба, и, наконец, какие глубокие последствия имели для личности и общества господство первой, забвение одними и искажение другими второй. При этом мне казалось, что доктрины эти требуют от современного исследователя не одинаковой обработки. Зачем я стал бы подробно излагать наш обиходный рационализм, когда он знаком всем, потому что все его исповедуют, и когда вся наша публицистика и история литературы лет шестьдесят или больше только и делают, что апологетически разрабатывают его догму? Другое дело — религиозно-философские начала, впервые провозглашенные у нас славянофильством».<sup>55</sup>

Бердяев одобрил «Исторические записки» в своей собственной работе о Хомякове (1912): «Я очень ценю работы Гершензона, считаю большой его заслугой борьбу с традицией Пыпина и других историков нашей мысли, считаю его очень чутким к религиозному мотиву славянофилов и к психологическому их облику. Он чуть не первый увидел в славянофильстве опыт русского национального самосознания, а не одно направление в ряду других».<sup>56</sup>

<sup>54</sup> О человеческих потребностях Гершензон писал, что они то же самое, что «естественно-научный» закон человеческого духа, подобный тем законам материального бытия, которые сформулированы Ньютоном, Кеплером, Галилеем». (М. Гершензон. «Ответ П.Б. Струве». «Русская мысль» 2 (1910), с. 177.

<sup>55</sup> Там же, сс. 176–177.

<sup>56</sup> Н. Бердяев. «Алексей Степанович Хомяков». Москва, 1912, с. 23.

Бердяев, горячо приветствуя интерес к славянофилам, порицает характерное для Гершензона понимание славянофилов как проповедников универсальной духовности, значение которых в основном не вмещается в контекст русской религиозной и интеллектуальной жизни. В разборе «Исторических записок», опубликованном в 1910 г. «Московским еженедельником», Бердяев пишет: «Гершензон дает индивидуалистическое истолкование сущности славянофильства и в этом его односторонность». Кроме того, Бердяева возмущало, что Гершензон, сосредоточившись на Киреевских, Самарине и Гоголе, намеренно обошел Хомякова<sup>57</sup> (Гершензон видел в нем скорее подражателя Киреевского), которого Бердяев считал центральной фигурой славянофильства. Разбирая недостатки Гершензона в своей монографии о Хомякове, Бердяев пишет: «Хомяков же был прежде всего православным богословом, христианским мыслителем, рыцарем православной церкви. Хомякова Гершензон явно не любит и игнорирует в такой же мере, в какой любит до пристрастия Киреевских. Такое отношение к Хомякову мешало Гершензону оценить славянофильство в полноте, нарушает историческую перспективу».<sup>58</sup>

Гершензон считал, что у него есть все основания игнорировать Хомякова. В отличие от Бердяева, задача его состояла не в исследовании или построении русского православного богословия, и даже не в изучении религиозного содержания славянофильства, а в попытке выделить в славянофильстве внеисторическую, универсальную духовность: «Вылущить это подлинное зерно, эту вечную религиозную истину, очистить ее от славянофильских оболочек, крепко приросших к ней, и по

<sup>57</sup> Иван Киреевский и Алексей Хомяков были основоположниками славянофильства и принадлежали к старшему поколению славянофилов. Юрий Самарин и Константин Аксаков — к младшему. Разница между двумя поколениями особенно ощутима в их подходе к философии Шеллинга и Гегеля. Старшее поколение считало, что вера выше разума, младшее пыталось достичь синтеза веры и разума, чтобы рационально доказать необходимость веры. (См. об этом: А. Коурé. *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris, 1950, pp. 193–194). Гоголь, друживший со многими славянофилами, в создании славянофильской доктрины играл второстепенную роль.

<sup>58</sup> Н. Бердяев. «А.С. Хомяков», с. 23.

возможности просто и ясно изложить ее, было, естественно, одной из важнейших частей моей задачи».<sup>59</sup> По мысли Бердяева, попытка универсализации славянофильства, предпринятая Гершензоном, методологически сомнительна и неприемлема исторически: «Он берет в славянофильстве лишь то, что видно с тех позиций, на которых он стоит. Можно очистить славянофильство от дурной идеализации отсталых форм быта, от придавания абсолютного значения преходящей форме государственности, но нельзя очистить славянофильство от универсальной истины христианства».<sup>60</sup>

Богословское значение славянофильства было для Бердяева предметом особого интереса. Этим объясняется его преимущественное внимание к Хомякову, который несомненно был философом русского православия. В противоположность гершензоновскому универсализму, Бердяев видел в славянофильстве явление исключительно русское и русско-православное: «Славянофильство довело до сознательного, идеологического выражения вечную истину православного Востока и исторический уклад русской земли, соединив то и другое органически. Русская земля была для славянофилов прежде всего носителем христианской истины, и христианская истина была в православной церкви. Славянофильство означало выявление православного христианства, как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западно-католического и потому творящего иную жизнь».<sup>61</sup>

Несовпадение их взглядов на славянофильство отнюдь не случайно, оно вновь отсылает к существенному различию их образа мыслей. В данном случае, христианская направленность Бердяева противостоит идее Гершензона о том, что религия — это общечеловеческая потребность или душевная необходимость. Разумеется, отношение каждого из них к церкви можно объяснить религиозным и философским окружением. Бердяев, несмотря на влияние отца-вольтерьянца, был вскормлен

<sup>59</sup> Гершензон. «Ответ П.Б. Струве», с. 177.

<sup>60</sup> Бердяев. Разбор «Исторических записок», «Московский еженедельник» № 9, 1910, сс. 47–48.

<sup>61</sup> Н. Бердяев. «А.С. Хомяков», с. 9.

русской православной церковью, тогда как еврей Гершензон пытался найти индивидуально-космическую религию, которой он надеялся заменить отмеченный провинциализмом и консервативный иудаизм черты оседлости.

Несмотря на разный подход к славянофильству, оба мыслителя черпали в нем понятия, помогающие преодолеть логические тупики господствовавших тогда философских направлений: неокантианства, позитивизма и научного рационализма. В письме к Гершензону от 25 августа 1909 года Бердяев пишет: «История русского самосознания XIX века — предмет Ваших специальных занятий — очень увлекательна и помогает уяснить собственное самосознание».<sup>62</sup> Пользуясь достижениями славянофилов, оба, Бердяев и Гершензон, утверждали, например, что личность должна осознать свою духовную сущность, обновить непосредственную связь с миром конкретных вещей, разрушенную абстрактным мышлением. В 1908 г. Бердяев развил этот взгляд в статье «Об онтологической философии»: «Все оттенки отвлеченного рационалистического мышления уже изжиты, нового выдумать нельзя, можно только варьировать старое, что и делает на разные лады современная немецкая философия. Новым может быть лишь отречение философского мышления от своей отвлеченности и верховенства, от той ложной самостоятельности, которая делает его безжизненным и безнадежно оторванным от бытия. Новая философия может быть лишь воссоединением мышления с живыми корнями бытия, лишь превращением мышления в функцию живого целого».<sup>63</sup>

Бердяев использовал достижения славянофилов в борьбе с выродившимся неокантианством и в разработке своей идеи вселенской церкви. Неокантианство было острой проблемой для всех религиозных философов того времени, ибо постулировало, что разум познает только себя, а не мир явлений. Тут подразумевалось, что чело-

<sup>62</sup> Письмо Бердяева к Гершензону. Российская Государственная Библиотека, (746–28–31).

<sup>63</sup> Н. Бердяев. Об онтологической философии. «Вопросы философии» № 6–7, 1908, с. 416.

веку недоступно достоверное познание тварного мира, и еще бóльшим сомнениям подвергалась способность человека к богопознанию. Бердяев противопоставлял неокантианству идею «настоящего мира». Бердяев утверждает, что доступный нашему восприятию мир — это лишь его видимая часть. Кроме видимого мира, есть мир духовный, внутренне данный человеку, ощущаемый и переживаемый им, но недоступный научным доказательствам. Тем не менее именно он важен и ценен, ибо благодаря духовному миру человек постигает важнейшие стороны своей жизни, своей веры, своего духа, своего истинного назначения. Это воззрение на жизнь как нечто, состоящее из двух частей, внутренней и внешней, по построению близко дуалистической теории познания Ивана Киреевского. Киреевский утверждал, что логика и философия, в их известных Западу формах, дают скорее «формальное», «внешнее» знание, которому противостоит «живое», «внутреннее» знание, приобретаемое посредством веры.

Кроме того, Бердяев утверждал, что неокантианство ложно, ибо не замечает того факта, что человек всегда непосредственно жил в мире, осязая вещный мир, а не его отражение в категориях познания. Человек, считал он, не может быть безразличным объектом исследования, как полагало неокантианство, поскольку он обладает «духовным опытом», который, даже если не подлежит научной проверке, составляет неотъемлемую часть человеческой жизни: «Невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, от его религиозной веры, от его мистического созерцания, если оно есть у человека. Философствует и познает конкретный человек, а не гносеологический субъект, не отвлеченный универсальный дух».<sup>64</sup>

Глубокий отпечаток на философию Бердяева наложила хомяковская идея «соборности». Несмотря на недоверие Хомякова к протестантизму и католицизму, которого Бердяев не разделял, ему нравилась его мысль о том, что церковь должна быть открытым институтом, не существующим помимо своих членов. То же — относительно

<sup>64</sup> Н. Бердяев. «Самопознание». 1983, с. 117.

воззрения, что в церковном устройстве и церковном учении одинаково важно мнение каждого ее члена, потому что это воззрение соответствовало собственному взгляду Бердяева на роль личности в церкви. Тем более он соглашался с Хомяковым в том, что церковная организация и институт священства — это лишь видимые знаки церковности, сама же сущая церковь — в религиозной вере, исповедуемой каждой личностью. Церковь, заключали они оба, необходима для спасения, потому что человек спасается не индивидуально, а как член христианской общины.

Бердяев пользуется понятием «соборность», ибо находит в нем обоснование для своей идеи о свободе человека. Свобода, по мысли Бердяева, есть необходимая предпосылка союза любви и разума, составляющих существо органического единства церкви. Высшее проявление свободы и Хомяков, и Бердяев видели в Голгофской жертве Христа. Состоящая из свободных индивидов, открытая церковная структура без иерархии удовлетворяла Хомякова, ибо он, не будучи профессиональным богословом, полагал, что может и должен внести свою лепту в церковное учение. По тем же причинам этот аспект философии Хомякова занимал и Бердяева, который, не занимая в церкви никакого официального положения, тоже отстаивал свое право размышлять о судьбах церкви.

Нетрудно установить параллели между учением славянофилов и религиозной философией Бердяева, но не менее важно указать на различия. Его андрогинная теория, мысль о том, что свобода требует аскетизма и объединения в себе мужского и женского начал, его воззрение на зло как проявление древнего «Urgrund'a», его отношение к «творческим» потенциалам человека говорят об уклонении от традиционного православия и славянофильства в сторону западной мистики. Совершенно недвусмысленно пишет об этом Флоровский: «Так характерно, что Н.А. Бердяев всего больше питается именно от этих немецких мистических и философских истоков, так и не может разомкнуть этого рокового немецкого круга. В этом отношении очень показательна его главная из

предвоенных книг: «Смысл творчества, опыт оправдания человека» (1916). И в ней он снова отступает из «исторического христианства» в эзотеризм спекулятивной мистики, к Я. Беме и Парацельсу, воинственно отталкивается от святоотеческого предания».<sup>65</sup>

Гершензон в своих философских построениях тоже использовал наследие славянофилов. Идеи славянофилов о целостности духа и о подчиненности разума вере центральны для Гершензона. Иван Киреевский, например, утверждает, что единение разрозненных элементов духа, созидаемое религиозной верой, позволяет человеку войти в органическое единство с мирозданием. Для Гершензона, достижение полноты и цельности дает человеку величайшее благо и духовное здоровье. Всякая ущербность ведет к разрушению личности и ее следует избегать во что бы то ни стало. Главной причиной недуга Гершензон считает логический разум, который принуждает человека забывать о своей собственной правде, о своих духовных запросах и пагубным для него образом подчиняет человека внеличным целям. Киреевскому тоже казалось, что логический разум — опаснейший враг человека, потому что он не дает настоящего познания сущности, но познает лишь формальные свойства вещей. Истинное познание доступно только духовно цельной личности.

У Киреевского Гершензон заимствует также его размышления о разуме. Неверно думать, что Гершензон был чистым иррационалистом. Гершензон никогда не отвергал разума вообще, он отвергал западный рационализм, который, по его мнению, держит человека в ложной уверенности, что тот способен жить исключительно под его диктовку. Вместе с И. Киреевским, М. Гершензон считал, что разум необходим вере. Но Гершензона привлекал не логический, а «верующий разум». Этот вид разума не противен вере, он дает ей сознательное обоснование. Гершензон утверждал, что «верующий разум» — неотъемлемая сторона религиозности; благодаря прису-

<sup>65</sup> Г. Флоровский. «Пути русского богословия». 4-е изд., YMCA-Press, 1988, с. 492.

щей человеку способности мыслить, он в силах обогатить веру осознанием религиозности своего назначения.

Однако, подобно Бердяеву, Гершензон в некоторых отношениях расходился со славянофилами. Прежде всего, он не был православным, и его философия не была христианской. Его верования строились на убежденности в органическом единстве мироздания, связующие силы которого он называл «космическим законом». Более того, Гершензон думал, что способен объяснить это единство и таким образом раскрыть свое понимание для других. Парадоксально, но в его философии больше рационализма и меньше созерцательности, чем в учении славянофилов. Помимо воздействия религиозных начал, Гершензон находил интеллектуальную пищу в современной психологии, у Вильяма Джеймса и Анри Бергсона. Создается впечатление, что Гершензон использовал славянофильство лишь постольку, поскольку оно совпадало с натуралистическими или психологическими объяснениями духовной природы человека.

Совершенно неожиданно Бердяева и Гершензона примирила разразившаяся мировая война. Несмотря на беспредельное отвращение к разрушению и крови, оба они отмечали искупительный характер военной катастрофы: буржуазное общество обнаружило таившуюся тягу к самоуничтожению и пресыщенность старого мира. Бердяев надеялся, что война возвестит рождение нового мира, мира духа. В письме к Гершензону от 22 июля 1914 года Бердяев пишет: «Я переживаю этот мировой пожар как провиденциальный и неизбежный и верю, что мы и весь мир выйдем из него возрожденными. Подлинный мир может быть достигнут лишь через войну. Буржуазный мир ничего не стоит, был ложью. Сейчас вся душа жаждет победы России над немцами».<sup>66</sup> То же чувство, что в войне вспыхнуло отрицание старого мира, говорящее о стремлении не к материальной, а духовной жизни; разделял и Гершензон. В статье «Второй год войны» он с восторгом писал о сдвигах, которые произвела война:

<sup>66</sup> Письмо Бердяева к Гершензону от 22 июля 1914 г. Российская Государственная Библиотека. (746–28–31).

«Оказалось прежде всего, что о личном достоинстве никто не думает, не только мы, но и стяжательные немцы: цветущая, богатейшая индустрия, великолепно налаженные торговые связи, комфорт и красивость — пусть их гибнут и исчезают, им грош цена! Кто мог бы ждать от европейца такого презрения к благам мира сего? Или он в глубине души вовсе не так дорожил ими и до войны, как может казаться, т.е. дорожит — то дорожил, но не в абсолюте, а с какою-то тайной оговоркой про себя, что это — только пока, до лучшего дела, и чтобы другой не куражился?»<sup>67</sup>

По мере того, как продолжалась война, позиции их постепенно расходились. Под влиянием событий, Бердяев обратился к разработке своих идей о смысле и назначении нации, с утопической надеждой всматриваясь в силы империализма и мессианства. В статье этого периода, вошедшей позднее в книгу «Судьба России» (1918), Бердяев обнаруживает новый оптимизм. Война, заявляет он, внесла свой вклад в положительный диалектический процесс сохранения каждой из отдельных национальностей своего собственного лица и при этом подспудно поощряла объединение национальностей. В статье «Об империализме» (1916) он пишет: «В истории нового человечества происходит двойственный процесс — процесс универсализма и процесс индивидуализации, объединения в большие тела и дифференциации на малые тела. Национализм есть начало индивидуализации, империализм — начало универсализации. В то время как национализм склонен к обособлению, империализм хочет выхода в мировую ширь. Эти начала разнокачественные, но не исключают друг друга, они сосуществуют... Через борьбу, через раздор империализм все же способствует объединению человечества».<sup>68</sup>

Гершензон, стоявший перед той же проблемой и видевший перед собой ту же цель — разрушение старого мира и его замену новым — приходит к существенно иным выводам. По свидетельству современников, Гер-

<sup>67</sup> М. Гершензон. «Второй год войны». «Биржевые ведомости», 28 июня 1915, с. 100.

<sup>68</sup> Н. Бердяев. «Судьба России». Москва, Советский писатель, 1990, с. 108.

шензон ждал очистительного апокалипсиса и начала новой эры, эры творчества. В 1925 году, когда умер Гершензон, Андрей Белый писал в некрологе: «Уж к осени 1916 года он был весь охвачен уверенностью: катастрофа близка: миры рушатся; валится прошлое; вдаль он смотрел, сознавая, что нечего плакать о гибнущем; гибнет лишь то, чего нет, что — не живо, что умерло; он же, любитель культуры, культуру готов был подставить под молот карающий, зная, что если ж культура — “прах”, то жалеть ее нечего; если ж культура — “культура”, она сохранится».<sup>69</sup>

1917 год, как разорвавшаяся бомба, смел все точки пересечения, уничтожил всякое согласие, вскрыв старые счеты и конфликты. Политический радикализм того времени заставлял выбирать между двумя и только двумя лагерями: за или против большевиков. В последнем письме к Гершензону Бердяев осуждает его явное сочувствие большевикам. Для Бердяева и других авторов «Вех» Гершензон слишком далеко ушел влево и таким образом превратился в их глазах во врага. В письме от 29 сентября 1917 года Бердяев пишет: «Неужели ты окончательно забыл, что ты был одним из главных инициаторов «Вех», что тебе принадлежала самая резкая статья против революционной интеллигенции, к душевному облику которой ты выражал отвращение? это обязывает. Как случилось, что к моменту революции, когда расковались прежние стихии и в темные массы брошены те самые идеи и настроения, которые ты беспощадно осуждал, когда подвергнуты опасности величайшие духовные ценности, ты растерял весь свой духовный багаж, плывешь по течению и употребляешь чужие тебе уличные слова? И ты начал выкрикивать слова о «буржуазности», о «контрреволюции», «без аннексий и контрибуций» и т.п., хотя слова эти пусты и пропитаны чудовищной ложью. На это больно смотреть. Ужасно, что лучшие писатели в России проявили так мало духовной самостоятельности и не нашли своих слов в самую трудную минуту всей истории».<sup>70</sup>

<sup>69</sup> А. Белый. «М.О. Гершензон». «Россия», № 5 (14), 1925, с. 256.

<sup>70</sup> Письмо Бердяева Гершензону от 29 сентября 1917 г. Российская Государственная Библиотека. (746–28–31).

В последнем письме к Бердяеву (это единственное письмо Гершензона к Бердяеву, которым мы располагаем), 30 сентября 1917 г., Гершензон определяет разницу между двумя лагерями и причины, которые побуждают его поддерживать революцию: «Я думаю, что лучшие люди России разделились на две партии: партию сердца и партию идеи, идеологии; одним больно за живого человека, за нуждающихся и обремененных, другим — тебе в том числе — не менее больно за ценности — за государственность, за целость и мощь России. Люди сердца тоже имеют свою идеологию — интернационализм и пр.; и друг против друга восстали две идеологии, одна за счастье и свободу отдельного человека, другая за сохранение сверхличных ценностей. Это на той и на другой стороне — лучшие, самые духовные и искренние люди России; и к обоим лагерям примкнули корыстные, дурные: к Ленину — жадные, ищущие урвать себе клочок «счастья», к Струве и тебе — ждущие вернуть раньше завоеванное «счастье», промышленники и землевладельцы. Рабочие и крестьяне грабят Россию во имя личности, Рябушинский и Львов губят во имя национальных ценностей! Повторяю: сердце, психология имеют свою идеологию и оттого ты должен был бы уважать их. Козловские мужики, грабя усадьбы, руководятся не одной мерзкой алчностью, как вы третьего дня за столом единогласно утверждали; в них говорит многовековая обида, очень принципиальная, дикая в своем выражении, но совершенно идеалистическая, я сказал бы, святая обида Спартака, за которой видна жажда выпрямиться, отстоять свое человеческое достоинство, попираемое жестоко столько веков. И «разным» рабочим нужны не шальные деньги: им нужно показать миру свою самооценку, показать, что они не только механические орудия, и они делают это по невежеству в диких формах. В итоге выходит так, что те, ради личности, губят высшие ценности, а вы ради ценности беспощадны к личности. Такова мне кажется теперь Россия. И вот я стою неопределенно, я всем сердцем с униженным, замученным народом, в котором так бурно пробивается чувство человеческой гордости, чести, достоинства личности; но разумом я



знаю важность и красоту ценностей, их нужность не только самостоятельную, но между прочим как раз и для отдельной личности».<sup>71</sup>

Насколько бы ни казалась умеренной позиция Гершензона, который считал, что для обоих лагерей можно найти моральное и психологическое оправдание, из документов совершенно ясно, что старая интеллигенция была ошеломлена произошедшей с ним наружной переменой. А. Белый в книге «Между двух революций» (1934) живописует картину отношения к Гершензону в 1917 году: «В мае 1917-го он с горячим сочувствием читал "Правду"; "друзья" — Шестов, Булгаков, Бердяев — распространили весть: Гершензон — "большевик"; он к Бердяеву, жившему рядом, не хаживал: и меня в те дни приперли к "большевикам": Мережковские, жена Бердяева и многие кадетские дамы; о Гершензоне шушукала тогдашняя "вся Москва": — Слышали, на старости лет оскандалился как?»<sup>72</sup>

Когда веховцы готовили в 1918 году направленный против революции и продолжающий «Вехи» сборник «Из глубины»,<sup>73</sup> Гершензон был демонстративно исключен из числа участников. С.Л. Франк в своей биографии П. Струве, рассказывая, как обсуждалось предстоящее издание, объясняет причины, по которым состоялось это исключение: «Я получил от него (Петра Струве) письмо, в котором он приглашал меня написать статью в сборник, в котором бывшие участники «Вех» (кроме Гершензона, ставшего нам политически совершенно чуждым) и многие другие писатели должны были дать принципиальное обоснование своего отрицания большевизма».<sup>74</sup> Вдобавок к тому, из всех авторов «Вех» один лишь Гершензон остался в Советской России; четверых из них Ленин выслал в 1922 г., П. Струве эмигрировал после поражения Белой армии, а Богдан Кистяковский умер в 1920 г. в Киеве.

<sup>71</sup> Письмо Гершензона к Бердяеву от 30 сентября 1917 г. Архив Гершензона, принадлежащий М.А. Чегодаевой, Москва.

<sup>72</sup> А. Белый. «Между двух революций». Ленинград, 1934, с. 294.

<sup>73</sup> Сборник «Из глубины» увидел свет лишь в 1921 г.

<sup>74</sup> С.Л. Франк. «Биография П.Б. Струве». Нью-Йорк, изд-во им. Чехова, 1956, с. 120.

Знаменательно, что Гершензон был за границей и мог там остаться. Хотя в 1922 г. ему разрешили выехать в Германию под предлогом научной работы, на самом же деле для лечения легких (он прожил в пансионе в Баденвайлере около десяти месяцев), Гершензон в 1923 г. вернулся в Советскую Россию, где продолжал руководить работой литературной секции ГАХН и преподавать в Литературном институте Валерия Брюсова в Москве.

Обороняясь от нападок Бердяева, вот что приводил он в защиту своей личной и политической позиции в письме от 29 сентября 1917 года: «Ты написал мне письмо в сильном раздражении и наполнил его оскорбительными словами. Я не стал бы отвечать на него, а просто через несколько дней, остыв, пришел бы к вам, потому что я к вам привязан и могу простить тебе вспышку гнева. Но твое письмо показывает, что ты чудовищно заблуждаешься относительно меня, принимаешь меня за кого-то другого; оттого, как ни обидно писать, вместо того, чтобы прийти и пожать руку, я должен написать тебе.

Когда же ты слышал от меня эти крики: буржуй, контрреволюция и пр.? Когда я бежал впереди колесницы победителя демократии? И когда славил революционную интеллигенцию? Если бы я был таков, то печатно бы славословил, а я за время революции не написал ни одной публицистической статьи. А не писал потому, что мое чувство противоречиво, что я в одно и то же время и радуюсь, и ужасаюсь. Вот моя мысль в ясном виде».<sup>75</sup>

Можно ли, исходя из признания Гершензона, что он не способен сделать выбора между двумя враждующими станами, считать очевидной его симпатию к большевикам? Несмотря на свидетельства Белого и других, требующие утвердительного ответа, письмо Гершензона показывает, что дело обстояло гораздо сложнее. Поставленный перед необходимостью выбирать между ценностями культуры, «государственной целостностью», «величием России» и «конкретной, ныне живущей личностью», Гершензон выбирать не хотел, понимая, что одинаково важно и то и другое. Вместо того, чтобы присоединиться

<sup>75</sup> Письмо Гершензона Бердяеву 30 сентября 1917 г.

к одной из сторон и внести свою лепту в рост напряженности, когда Россия переживала один из труднейших моментов своей истории, Гершензон звал к компромиссу: «Я не могу стать на одну сторону, как ты, и проклясть другую. (...) Тот спор в целом естественен и благотворен; так должно быть: пусть личность и ценность борются и снова, как столько раз уже, найдут временный модус вивенди, на котором тогда временно успокоятся и пышно расцветут до нового столкновения. Но сейчас не время слишком обострять их борьбу; положение России так ужасно, что надо бы как-нибудь уступить друг другу и найти компромисс».<sup>76</sup>

Вихрь событий поглотил Бердяева целиком, не оставляя места для исторического оптимизма. Перед лицом крушения России, неминуемого поражения в войне, перед угрозой победы большевизма он не мог оставаться спокойным. В 1917 году Бердяев — непреклонный борец, бескомпромиссный охранитель. В неопубликованном письме к Гершензону от 19(6) августа 1917 г. Л. Шестов так описывает Бердяева того времени: «Видел Бердяева и Шпета. Бердяева только несколько минут. Он теперь утонул в политике. С утра до вечера на заседаниях. Настроен — крайне непримиримо по отношению ко всем левым. Все теперь настроены непримиримо — что из этого выйдет, угадать трудно. Кто-нибудь силой заставит примириться — не иначе».<sup>77</sup>

Так как в своей политической активности Бердяев сблизился с бывшими царскими генералами и консерваторами, в его отношения с Гершензоном вкрался «еврейский вопрос», придавший идейным разногласиям личный оттенок. В 1917 году Бердяев много писал для газеты «Народоправство»<sup>78</sup> и был членом редколлегии. Газетой по преимуществу обсуждался вопрос войны с Германией, в котором она занимала позицию Временного правительства — «война до победного конца». Там же, однако,

<sup>76</sup> Письмо Гершензона Бердяеву от 30 сентября 1917 г.

<sup>77</sup> Письмо Л. Шестова к Гершензону от 19 августа 1917 г. Архив Шестова в Российской Государственной Библиотеке, Москва. (746-44-13).

<sup>78</sup> «Народоправство» выходило с большими перебоями с весны 1917 г. до середины 1918, пока его не закрыли большевики.

печатались слегка антисемитские статьи некоего «Бориса Кремнева», т.е. пользующегося этим псевдонимом издателя газеты Георгия Чулкова. Несмотря на то, что в статьях Бердяева никакого антисемитизма не было, Гершензон считал, что и он разделяет ответственность вместе с Чулковым. Гершензон очень болезненно относился к еврейскому вопросу, и малейший намек на антисемитизм вызывал с его стороны острую реакцию. И так как Бердяев в качестве члена редколлегии получал 400 рублей в месяц, Гершензон обвинял его в сообщничестве. В октябре 1917 года Гершензон писал своей жене Марии Борисовне: «Н. А. попал в мерзкую компанию и незаметно для себя стал бардом крупной промышленности и черносотенства. Теперь там говорят, что Шестов, я и Белый — вредны, так как питаем подлый и пагубный большевизм. Вот дурни! А в сегодняшнем номере «Народопр.» подлейшая антисемитская статья Чулкова, под псевдонимом к тому же...»<sup>79</sup> Осуждая низкий моральный уровень газеты на исходе 1917 года, Гершензон считал себя совершенно беспристрастным, что видно из того же письма, где он рассказывает, как В. Ходасевич, ответственный секретарь «Народоправства», в знак протеста покинул редакцию: «Вчера вечером был Ходасевич, сидел поздно. Он — секретарь редакции «Народоправства». Оказывается, тот вечер так поразил его, что он на следующий день отказался от секретарства — а это 300 р. в месяц. Что он рассказывает — очень гадко...»<sup>80</sup>

Бердяев, как показывают его позднейшие статьи («Еврейский вопрос как христианский вопрос», 1924; «Христианство и антисемитизм», 1938), не был антисемитом, но кризис 1917 года толкал его к более чем неоправданным поступкам. Его политическая позиция того времени, как мы знаем, была отмечена антисемитизмом и приверженностью к верхам царской армии. В «Самопознании» Бердяев с сожалением и стыдом вспоминает об этом полном ошибок периоде. В попытке объяснить он во всем винит свой наследственный воинственный

<sup>79</sup> Письмо Гершензона к жене от 2 октября 1917 года. Архив М.А. Чегодаевой, Москва.

<sup>80</sup> Там же.

патриотизм: «Очень тяжелое впечатление я пережил, когда началось бегство русской армии с фронта. Вероятно, тут вспыхнули во мне традиционные чувства, связанные с тем, что я принадлежу к военной семье, что мои предки были георгиевские кавалеры. Некоторое время я очень страдал, готов был даже солидаризоваться с генералами старой армии, что, вообще говоря, мне совершенно чуждо».<sup>81</sup>

Дружба Гершензона и Бердяева кончилась непониманием и разрывом. Более того, если для медленного развития ее потребовалось несколько лет, то рухнула она во мгновение ока. Бердяев писал Гершензону 29 сентября 1917 года: «Если ты считаешь возможным нравственно одобрять достоинства революц. демократии и защищать большевиков, социал-демократов и социал-революционеров, то между нами существует нравственная пропасть, мы молимся разным богам. Это — не политический, а прямой и религиозный вопрос».<sup>82</sup> Гершензон, в письме к жене от 1-го октября 1917 года, описывает тот же момент: «Бердяев, Вышеславцев, прив. доц. Кочекьян, проф. Алексеев и др. до часа ночи жесточайшим образом поносили революцию, революционную интеллигенцию, которая растлила народную душу (это Бердяев, криком, стуча кулаком по столу: «ее мало вешать, мало расстреливать» и т.д.), и народ, показавший свой звериный лик (это Вышеславцев). Я был истинно поражен. Жилкин сидел бледный — я, говорит, больше сюда ни ногой. Когда кончилось, оставалось нас человек 20, Лосева пригласила в столовую чай пить. Тут у меня с Н.А. [Бердяевым] вышел коротенький, но жаркий разговор в повышенном тоне. Я ему сказал: им (револ. интеллигенции) больно за живого человека, а тебе нет. Он — как! Мне не больно? — Я: тебе больно за отвлеченную Россию, за «ценность». Он встал, не допив чашки, и ушел. На другой день он прислал мне письмо на 8 стр.»<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Н.А. Бердяев. «Самопознание», сс. 263–264.

<sup>82</sup> Письмо Бердяева Гершензону от 29 сентября 1917 г. (746–28–31).

<sup>83</sup> Письмо М.О. Гершензона к М.Б. Гершензон от 1 окт. 1917. Упомянутое письмо Бердяева на восьми страницах — от 29 сент. 1917.

Эпилог этой переписки краток. Дружба между Гершензоном и Бердяевым, несмотря на то, что им и впоследствии суждено было встречаться, больше не возобновилась.<sup>84</sup> В письме к Л. Шестову (1922) Гершензон резюмирует свое отношение к Бердяеву в послереволюционную эпоху: «Бердяевы живут по-прежнему, и недурно; обе дамы служат и получают много, он много пишет — написал за эти годы, кажется, 5 больших книг; и по-прежнему у них по вторникам «церковно-приходские журфиксы», так я их прозвал, — с докладами на темы мистические, церковные и национальные. Я с ним при встречах обмениваюсь парой слов, и только. Кроме той ссоры — наши мысли уже очень далеко разошлись, мы вероятно обо всем мыслим противоположно».<sup>85</sup>

Со стороны Бердяева, в «Самопознании» имеется трогательное упоминание, сопровождаемое сожалением и критикой в свой собственный адрес: «Я порвал отношения с моими старыми друзьями В. Ивановым и М. Гершензоном, так как видел в их поведении приспособление и соглашательство. Думаю сейчас, что я был не вполне справедлив, особенно относительно М. Гершензона. Советский строй в то время не был еще вполне выработанным и организованным, его нельзя было еще назвать тоталитарным и в нем было много противоречий».<sup>86</sup>

Гершензон был, пожалуй, прав; после революции их идеи почти совершенно разошлись. В то время как развитие бердяевской мысли шло скорее в направлении христианского экзистенциализма, Гершензон упорно держался идеи космической гармонии. Философия, сыгравшая такую большую роль в укреплении их дружбы, меньшую роль сыграла в ее крушении. Общий интерес

<sup>84</sup> М.А. Чегодаева, внучка М.О. Гершензона, пишет: «По свидетельству моей матери, Н.М. Гершензон-Чегодаевой, прежняя близость между Гершензоном и Бердяевым уже не восстановилась никогда». — Из неопубликованной статьи об отношениях между Гершензоном и Бердяевым, носящей название «Страницы прошлого» (1990). В этой статье М.А. Чегодаева утверждает, что разрыв был вызван исключительно антисемитской настроенностью Бердяева во время революции.

<sup>85</sup> Письмо М. Гершензона Л. Шестову от 23 апреля 1922 года. — «Минувшее», 6 (1985): с. 255.

<sup>86</sup> Бердяев. «Самопознание», с. 269.

к русской истории, славянофильству и идеалистической метафизике не превозмог коренных различий их мысли. В конце концов они скорее предпочли дать их дружбе погибнуть, нежели попытаться преодолеть разрыв.

К\*

## ОБ ИЗДАНИИ КНИГ Л.П. КАРСАВИНА В РОССИИ

Среди множества новых изданий авторов, живших в эмиграции и еще недавно почти не печатавшихся в России, обращают на себя внимание три только что появившиеся в Москве и Петербурге книги Льва Платоновича Карсавина, чьи работы до последнего времени выходили лишь на Западе.

«Монашество в средние века» — первая большая работа Карсавина, выпущенная в 1912 году в серии «История Европы по эпохам и странам в средние века и новое время» под редакцией Н.И. Кареева и И.В. Лучицкого, переиздавалась лишь однажды в выходящем на русском языке католическом журнале «Символ» без всяких сведений об авторе или комментариев.

Новому ее изданию (М., «Высшая школа», 1992, 191 с.) предпослана обширная (30 страниц) заметка М. Бойцова «Не до конца забытый средневековед из эпохи русского модерна...» Автор бегло рассказывает о жизненном пути и основных направлениях творчества Льва Платоновича: о занятиях у И.М. Гревса, заграничных поездках и работе над магистерской и докторской диссертациями, обширной преподавательской практике; подробно повествует М. Бойцов об обстоятельствах, предшествовавших высылке историка. К сожалению, всего два абзаца отведено сведениям о пребывании Карсавина в Берлине и Париже, а ведь это, пожалуй, чуть ли не самые интересные для исследователя годы — время появления трех больших философских книг (две из них были начаты еще в Петрограде), нескольких брошюр и многих десятков научных и публицистических статей. Затем следует рассказ о переезде Карсавина в Литву, работе в Каунасском университете, заключении и смерти в лагере.

Отмечая, что «Монашество в средние века» «не относится к числу [...] главных исторических трудов» Карсавина, автор напоминает, что книга эта была опубликована

«в самый «медиевистический» период» творчества ученого, «является, так сказать, побочным продуктом его магистерской диссертации», дает читателям понятие о характере работы этого оригинальнейшего в своей области специалиста.

Эта книга — единственная до сего дня обзорная работа по истории западного монашества, вышедшая по-русски, а, следовательно, и единственное пособие для большинства интересующихся или начинающих профессионально изучать эту бескрайнюю тему. Она и сегодня, восемьдесят лет спустя после первого издания, сохраняет все свое значение именно «учебного пособия».

Заметка М. Бойцова, написанная аккуратно, производит самое лучшее впечатление.<sup>1</sup>

В качестве приложения, в книге помещена и статья 1913 года «Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII–XIII века)» (впервые напечатана в «Научном историческом журнале», 1914, т. 1, выпуск 2, с. 10–28), никогда не переиздававшаяся, чрезвычайно важная для осмысления многих сторон исследовательских поисков Карсавина. Текст статьи и работу о монашестве сопровождают краткие примечания и перечень некоторых новейших исследований по истории западного монашества, выходящих на иностранных языках.

\* \*  
\*

Еще одна новая книга Карсавина — «Глубины сатанинские» (СПб, 1992) — состоит из двух очерков, посвященных философии гностиков. Первый из них, «Офиты и Василиды», печатался незадолго до высылки автора в чрезвычайно редком теперь, единственном выпуске альманаха «Феникс» (М., 1922, издательство «Костры», с. 95–118). Второй очерк, «Валентин», предполагавшийся к публикации в следующем выпуске «Феникса», так и остался в рукописи. Она сохранилась среди бумаг Георгия Чулкова, с которым Карсавин был близко знаком.<sup>2</sup> По этому автографу и публикуется текст очерка. В послесловии сообщается, что составителям, А. и С. Клементьевым, удалось разыскать и другие неизданные пока работы

Льва Платоновича, продолжающие цикл «Глубины сатанинские». Значит, Карсавин не ограничился лишь двумя очерками на эту тему, как предполагал первоначально...

Итак, в научный оборот вводится неизвестная ранее работа Карсавина и дополнительные сведения о его творчестве. В этом ценность данного издания. Книга аккуратно оформлена. Она напечатана очень небольшим тиражом и, вероятно, в основном окажется на полках крупных библиотек.

\* \*  
\*

Третья книга Карсавина вышла в серии «Памятники религиозно-философской мысли. Русская религиозная философия» как первый том его религиозно-философских сочинений (Москва, «Renaissance» СП «EWO-S&D», 1992, 325 с.). В нее вошли две работы, написанные Львом Платоновичем в годы жизни в Литве, — трактат «О личности» и «Поэма о смерти».

Большая вступительная статья составителя, С. Хоружего, «Жизнь и учение Льва Карсавина», по словам автора, «в известной мере подводит итог [...] спорадических занятий карсавинским творчеством на протяжении около двух десятков лет». Начав с кратких библиографических очерков о Л. Карсавине для нескольких изданий «Философского словаря», С. Хоружий поместил свою первую статью об ученом на страницах «Литературной газеты» в начале 1989 года, а чуть позже выступил с критическим очерком «Карсавин и де Местр», в котором говорит о социальной философии Карсавина. Упоминает он Карсавина и в заметке «Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский»...<sup>3</sup>

В своей вступительной статье составитель много внимания уделяет истории возникновения философии единства — по его мнению, «главного, если не единственного, из возникших в России оригинальных философских течений». Последовательно рассказывая о философской истории всеединства в различные эпохи, делая акцент на рассмотрении взглядов Николая Кузанского, столь близкого Карсавину и сильно повлиявшего на его фило-

софские построения (Карсавин перевел несколько работ для готовившегося в Петрограде собрания сочинений Николая Кузанского. Его переводы так и остались неизданными), автор переходит к изложению «карсавинской конструкции всеединства»; отдельно говорит С. Хоружий об учении Карсавина о симфонической личности. Отметим, что еще за одиннадцать лет до появления книги «О личности» Карсавин поместил в журнале «Путь» небольшую философскую статью, в которой наметил основные направления будущего большого исследования. Интересны некоторые замечания, высказанные тогда же по поводу этой статьи одним из деятельных участников евразийского движения, богословом и философом Владимиром Николаевичем Ильиным:

«Прочитал статью Л.П. Карсавина «Пролегомены к учению о личности» («Путь» № 12, август 1928).

Эта замечательная статья построена на одной из основных мыслей этого автора: «Единственная личность есть Божия Личность».

Недостатки этой статьи и самого учения. 1) Слишком скорая ссылка на Бога в учении о личности — *Deus ex modima a petito principio*. 2) Полная неясность учения об образе и подобии. 3) Непонятно, каким образом «лицетворяющая (обожающая) личность», не обладая полной личностью, обладает полной свободой. 4) Недоведение до конца понятия совершенства и отсутствие понятия ценности в духе — что должно было бы быть по замыслу автора, т.к. он ставит знак равенства между духом и единством (целостностью); но тогда ценность и единство — тоже синонимы, а потому синонимы дух и ценность (значит одухотворение и единение, возрастание в ценности и обратно). [...] 6) Полное отсутствие Мариологии в частях, обосновывающих изначальную духовно-телесность Логоса.

Кроме того: примечание на стр. 45 («всеединая Личность Логоса, несомненно, *духовно-телесна*. Логос можно тогда даже назвать совершенным и Духовным «Именем Божиим» [ у Карсавина — «Телом Божиим». — К.\* ] — это типичное и очень тонкое и глубокое софическое слово. Но автор, очевидно страдающий самолюбием и честолюбием,

не называет этого по имени. Поэтому он вынужден совершенно игнорировать столь важную здесь Мариологию, чем доказательность (богословия) сводится почти к нулю, а само построение диалектически рушится. Ибо непонятно, каким образом Материя (Мать) рождает Бого-человека как Ипостась! Наконец, отсутствует выяснение отношения материи, тела и субстанции». (В.Н. Ильин. Записи. 12 сентября / 30 августа 1928 года. Частное собрание).

Изначально поставленная задача — написать введение именно к двум переиздаваемым философским работам — не позволяет С. Хоружему проанализировать пути формирования Карсавина как ученого-медиевиста. Поверхностное знакомство с трудами Л. Карсавина по истории Средневековья и с событиями его жизни до 1918 года приводит автора к малооправданному сравнению: «ситуацию нарождавшейся философии Карсавина, ее положение в панораме современной ей русской мысли мы также можем понять по «Доктору Живаго». Вводя в роман его главного философа, слегка загадочного Николая Николаевича Веденяпина, Пастернак так определяет его положение: «Среди представителей тогдашней литературы, профессоров университета и философов революции» то был «человек, который думал на все их темы и у которого, кроме терминологии, не было с ними ничего общего». Автор едва ли пошел бы на такое сравнение, будучи знаком с годами занятий Карсавина в семинарии проф. И.М. Гревса, с темами, которые рассматривались на этих занятиях, с взаимоотношениями Карсавина и университетской корпорации. К сожалению, автор отводит лишь две из семидесяти двух страниц рассказу об этих определивших направление всей дальнейшей деятельности годах жизни Карсавина (но даже эти две страницы почти полностью повторяют соответствующий отрывок упомянутой уже публикации в «Литературной газете»), он не сообщает ничего нового о работе Льва Платоновича в этот период; зато прилежно повторена полуполюгенда о родстве Карсавина с А.С. Хомяковым, к которой, по словам дочери ученого — Марианны Львовны Сувчинской, — сам Карсавин относился скептически.<sup>4</sup>

Далее следует рассказ о книге «Noctes Petropolitanae» (Петербург, 1922, 206 с.) — первом большом философском трактате Льва Платоновича, по собственному его выражению — его «Метафизике любви». Книга эта (лишь случайно обретшая форму книги) сначала не предполагалась автором к напечатанию. Когда была написана одна глава («Ночь первая» — автор действительно писал книгу по ночам), Карсавин передал ее для прочтения адресату. В таком же порядке писались последующие главы. В связи с появлением «Noctes Petropolitanae» С. Хоружий упоминает о «ворвавшейся в его (Карсавина. — К.\*) жизнь личной драме», не считая нужным пояснить, о чем здесь идет речь. И еще не раз, подчас навязчиво, возникает разговор о драме, «составившей жизненный фон “Noctes”, исход которой, по мнению С. Хоружего, «был опустошающим и бесплодным, и оставил за собою темный шлейф горечи...» Увенчивает этот ряд недомолвок и вовсе необъяснимая для научной литературы публикация двух фотографий под общим заголовком «Noctes Petropolitanae» (фотографии №№ 6–7 на вклейке). На фотографии № 7 угадывается изображение Л.П. Карсавина, имеющее, правда, весьма далекое отношение к Петрограду, ибо сделана эта фотография в 1926 году в Берлине. На другом снимке (№ 6) изображена ученица Карсавина Елена Чеславовна Скржинская, ставшая впоследствии известным русским историком-медиевистом. Это к ней обращены и «Noctes Petropolitanae», и «Поэма о смерти», написанная уже без ее участия, но посланная ей сразу по выходе из типографии. Правда, получила она книгу много позже...<sup>5</sup> Для всякого, кто знаком с жизнью Карсавина после его приезда в Берлин, довольно неправдоподобно звучит замечание о том, что «изгнание разрубило и узлы его сердечной драмы и смуты».

О самой высылке автор говорит лишь кратко (в статье Бойцова эти события освещены тщательнее), подчеркивая, что «событие высылки ученых еще ждет своего анализа». Напомним в этой связи об уже существующем описании событий, относящихся к высылке, в статье М. Геллера «“Первое предостережение” — удар хлыстом. (К истории высылки из Советского Союза деятелей куль-

туры в 1922 г.)», (Вестник РХД № 127, 1978 г., стр. 187-232). В этой статье, перепечатанной и в советской периодике, допущено много неточностей и ошибок. Рассказывает о высылке и Б.Н. Лосский в своих воспоминаниях «К изгнанию людей мысли» («Русский альманах», Париж, 1981).<sup>6</sup> Здесь же стоит сказать и о том, что съемки Льва Платоновича в нескольких эпизодах игрового немецкого фильма отнюдь не связаны с «типичными эмигрантскими мытарствами». По словам Марианны Львовны Карсавиной, режиссер этого фильма случайно повстречался ей и ее отцу на улице и буквально умолял Карсавина сняться в нескольких коротких эпизодах, ибо долго не мог найти человека необходимой внешности на одну из ролей. Лев Платонович не без удовольствия согласился и, как свидетельствуют и ныне еще здравствующие современники, во главе с самим актером большой компанией посетившие премьеру, роль ему вполне удалась (Семен Людвигович Франк, вдохновленный, надо думать, примером Карсавина, тоже снимался в кино в годы жизни в Берлине). Эмигрантские же мытарства, как ни странно, начались несколько позже — с переездом Карсавина в конце 1927 года в Прибалтику. В ноябре 1927 (а не 1928) года он был избран профессором Каунасского университета и, не имея в Литве собственного жилья, должен был (оставив всю семью в Кламаре, во Франции) поселиться один у своего друга, проф. Шилкарского, поляка, тоже преподававшего в Каунасе.<sup>7</sup> По собственному свидетельству Льва Платоновича, первое время жизнь в Каунасе была для него тяжела.

Много места отведено в статье и рассказу об истории евразийского движения, о «присоединении» к нему Карсавина. Следует отметить, что, еще до появления работ Льва Платоновича в евразийских изданиях, он печатает большую рецензию на первые евразийские сборники в «Современных записках».<sup>8</sup> В 1926 году он передает П.П. Сувчинскому<sup>9</sup> написанную по просьбе основателей евразийского движения брошюру «Евразийство. Опыт систематического изложения», позволяющую говорить о евразийстве как об окончательно оформившемся идеологическом и политическом течении. Эта работа была

написана в июле–августе того же 1926 года и издана как программный документ движения без указания авторства Карсавина.<sup>10</sup> Именно в это время можно именовать Льва Платоновича главным теоретиком евразийства. С началом работы философского евразийского семинара, в котором он регулярно выступает, Карсавин становится на непродолжительный срок душой всего движения, собирая сотни слушателей в Париже и в Брюсселе. Выступая с лекциями в Бельгии, он участвует в многочасовых прениях с видными деятелями монархически настроенной части эмиграции старшего поколения. Как-то студенты, устроив по окончании дискуссии овацию париждскому профессору, даже порывались нести его на руках. Сам же Лев Платонович, кажется, тоже был удовлетворен успехом лекций, даже когда споры, как он писал, бывали «на волосок от мордобоя». Понимая, что никакая замкнутая групповая работа в эмиграции не в состоянии оказать реального воздействия на ход событий в России, Карсавин, как и многие участники евразийского движения, искал возможности контактов с оставленной страной. Здесь он во многом полагался на известных ему с молодых лет коллег по университету, которые имели еще возможность периодически выезжать в командировки на Запад. Об этих поисках контакта с Россией мы надеемся рассказать отдельно. Пока отметим лишь, что именно в контексте возможности расширения связей с людьми, имеющими *реальное* представление о положении дел на родине, следует рассматривать и упомянутое С. Хоружим письмо Карсавина Пятакову, написанное по просьбе Сувчинского от имени всего движения, но так и не переданное адресату (не будем забывать и того, что Карсавин — профессиональный историк, кому как не ему знать, сколь опасен отрыв политических стремлений от действительности). Скептическое отношение Карсавина ко всякой государственной власти, что особенно четко прослеживается в его личной переписке начала 10-х — середины 20-х годов, постоянная углубленность лишь в метафизику, многократные жалобы Н.С. Трубецкого на небрежности, допускаемые Карсавиным при работе для евразийской печати, вынужденное *формальное* согласие

войти в евразийское секретное политбюро наводят на мысль о случайности присоединения Льва Платоновича к евразийским кругам. В начале 20-х годов он работает над большой монографией о бл. Августине, преподает древнегреческий язык в петроградском Богословском институте, открывшемся на смену Духовной Академии, входит в тесный контакт со многими видными русскими учеными–богословами и историками церкви (в институте сохраняется еще относительная свобода преподавания). Неожиданно возможность продолжать занятия в этой области прерывается высылкой. Почти четыре года он ищет аудитории в Германии, пробует читать лекции по истории русской церкви и пишет по–немецки статьи исторического и богословского содержания. Тогда же, после опубликования небольшой работы о значении старчества для русской церкви (см.: *Das Starzentum in der russischen Kirche. Zeitwende*, München, 1927, fasc. 6–7), он собирает обширный материал по этому малоизученному вопросу и начинает готовить отдельную книгу, посвященную истории старчества. Однако эта работа идет медленно по множеству причин, основная из которых — одновременная подготовка другой книги — «Св. Отцы и учителя церкви. Раскрытие православия в их творениях» (Paris, YMCA-Press, б.г. [1926], 270 с.) — учебного пособия для открывающегося в Париже Богословского института.

Карсавин продолжает искать столь привычной и интересной ему преподавательской работы. После долгих уговоров Сувчинского он переезжает с семьей в Кламар, неподалеку от Парижа, надеясь получить место на кафедре патристики нового Богословского института. Но его стремлению и дальше развивать свои оригинальные богословские идеи перед молодой аудиторией не суждено было сбыться. Митрополит Евлогий и о. Сергей Булгаков воспротивились его назначению из-за «апологии “грешной” любви» в книге «*Noctes Petropolitanae*». Лев Платонович лишился слушателей и, более того, желания и возможности общаться со многими прежними знакомыми, собравшимися вокруг института. Остался Карсавин и без ожидаемых средств к существованию... Тем активнее искал он приложения своим силам.



П.П. Сувчинский, в то время активнейший евразиец, привлекает Карсавина к участию в движении. Карсавин начинает работать для евразийской периодики. Как видно из его писем этого времени (например, Сувчинскому), к некоторым из этих своих писаний он относится вполне безразлично (известно, что он отстаивал каждое слово в своих исторических трудах). Карсавин получает иногда деньги от Сувчинского, идущие на поддержку движения от Спалдинга и еще нескольких меценатов. (Прекращение финансовой помощи стало основной причиной быстрого заката евразийской активности). В его доме постоянно собирается евразийская группа; руководство работой евразийского семинара и положение самого умного человека, которое он занял в движении, до известной степени заполняют вакуум, окруживший ученого. Это в достаточной мере объясняет многие печатные и устные заявления Карсавина, которые дают С. Хоружему повод заключить, что «бесспорно именно он заходил дальше всех в принятии и одобрении большевистской политики...» Такой вывод представляется нам более чем спорным и является результатом недостаточного знания биографии ученого автором вступительной статьи.

Около двух лет Карсавин активно связан с евразийцами, но при первой появившейся возможности отходит от организации. Он отклоняет лестное предложение кн. Д. Святополк-Мирского занять кафедру в Оксфорде, явно не желая задерживаться в роли профессора-идеолога движения. Этот отказ от поста, очень выгодного евразийцам, и скорый отъезд в Литву приводят к быстрому разрыву с большинством участников движения.

Предпочтя глушь Каунаса всемирно известному университету, Лев Платонович, впервые за пять лет, вновь получает возможность заняться наукой, не растрачиваясь на сиюминутные политические споры и насущные задачи, погрузиться целиком в действительно близкие ему темы... Не свидетельствует ли об этом последующее появление шеститомной «Истории европейской культуры» и других донные не изданных работ?<sup>11</sup> Стремясь войти в тесный контакт с аудиторией, он выучивает литовский язык, овладевает им действительно в совершенстве, хотя

имеет возможность беспрепятственно читать лекции по-русски.

Уже в конце 30-х годов он возвращается к своим культурологическим изысканиям в двухтомной работе, посвященной синтезу мировых культур.<sup>12</sup>

С. Хоружий почти ничего не рассказывает о последних философских сочинениях Карсавина, созданных в заключении, а сведения об А.А. Ванееве полностью перенесены во вступление все из той же заметки в «Литературной газете».

К сожалению, составитель поддается соблазну не заметить многие публикации работ Карсавина, появившиеся в недавнем прошлом. Так, в примечаниях (с. 306) он противоречит самому себе, утверждая, что философские произведения Карсавина «вообще не переиздавались — никогда, нигде, ни одно; не переводились и на иностранные языки [...]». Но ведь чуть раньше, на с. LXII вступительной статьи он указывает на факт переиздания работы Льва Платоновича «Католичество», не называя точно издателя... Не мог не знать С. Хоружий и о том, что одна из оригинальнейших работ Карсавина — «Saligia, или весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах» — перепечатывалась в YMCA-Press еще в 1978 году, а брошюра «О сомнении, науке и вере. Три беседы» была переиздана в 1988 году в католическом журнале «Логос», в номере, приуроченном к тысячелетию крещения Руси (см.: Логос. Брюссель, «Жизнь с Богом», 1988, № 46, с. 153–190); первый же перевод стихотворений Льва Платоновича был осуществлен почти тридцать пять лет назад — тогда журнал «Orientalia Christiana Periodica» опубликовал параллельно по-русски и по-немецки стихотворение «Ни воли, мыслей, чувств, ни этих слов...»

Но более всего удивляет нежелание С. Хоружего сказать о публикациях, прямо связанных с первым томом религиозно-философских сочинений Карсавина. Он ни словом не упоминает о помещенных в 1989 году на страницах журнала «Вильнюс» отрывках из книги «О личности» (см.: «Вильнюс», 1989, № 10, с. 170–174) и игнорирует появившееся в 1991 году переиздание «Поэмы о смер-

ти» — *первое*, кстати сказать, после 1922 года издание работы Льва Платоновича отдельной книгой на родине. Тогда «Поэма о смерти» вышла (впервые в творческой судьбе) массовым тиражом (см.: Л. Карсавин. «Поэма о смерти». Приложение к журналу «Ступени». Ленинград, 1991, 39 с. Серия «Российская философская антология»).

Создается впечатление, что составитель стремится выступить в роли своего рода «первооткрывателя», чуть ли не извлекающего творчество философа из небытия... Если вообще стоит говорить о «возвращении» Карсавина как человека и философа, то оно произошло уже раньше, когда издательство «Жизнь с Богом» выпустило книгу, посвященную последним годам жизни Льва Платоновича. В нее вошли воспоминания близкого друга и последнего ученика Карсавина — Анатолия Анатольевича Ванеева — о жизни философа в заключении и тексты почти всех работ его, созданных в это время и спасенных Ванеевым. Об этом издании С. Хоружий тоже предпочитает умолчать — он упоминает «Комментарий к венку сонетов» как неизданное произведение (с. LIV) (см.: А.А. Ванеев. «Два года в Абези. В память о Л.П. Карсавине. Приложения». Брюссель, 1990. Полный и краткий комментарий к венку сонетов и терциям помещен в этой книге после воспоминаний А.А. Ванеева среди других работ Л. Карсавина. С. 299–331).

Такое отношение к научным публикациям по теме вступительной статьи вместе с несколько небрежным и даже развязным стилем изложения ухудшает впечатление о работе составителя. (Отметим, что некто В. Шаронов, попытавшийся рассказать о философских взглядах Карсавина в статье «Он всегда был русским» (см.: сборник «Родники пармы», Сыктывкар), *цитирует* самого С. Хоружего, не упоминая даже цитируемый источник...

Статья эта написана двумя авторами — об исторических трудах Карсавина и годах его жизни в Петербурге рассказала С. Румянцева. Она посвятила *первое* в отечественной историографии *специальное большое исследование* этому периоду жизни ученого. Прежде лишь Б. Каганович писал о творчестве Карсавина — историка, в

отдельной главе диссертации о Петербургской школе медиевистики).

В книге помещено много фотографий. Открывается она портретом Карсавина (с. II), под которым значится, что «все фотографии публикуются впервые». Однако уже вот эта, первая фотография была напечатана гораздо раньше В. Ужжальнисом вместе с воспоминаниями о Карсавине Б.М. Тунгусова (см.: Тунгусов Б.М. «Апостол истины — П 11». [Отрывки из воспоминаний]. Публикация В. Ужжальниса. — «Вильнюс», 1989, № 9, с. 162). Составитель не мог не знать об этом.

На вклейке еще шестнадцать фотографий, подписи под ними требуют уточнений. На первой (№ 1), как следует из подписи, «Л.П. Карсавин с женою Лидией Николаевной, урожденною Кузнецовой, на кумысолечении в Башкирии. 1908». На имеющейся в нашем распоряжении фотографии рукой Л.Н. Карсавиной помечено, что этот снимок сделан 31 мая 1903 года в Суйде, под Петербургом, где Карсавины всей семьей и в последующие годы часто проводили лето. Да и где в башкирских степях можно найти такой лес? Фотография № 2 сделана в 1915 году (а не в 1913–1914, как указывает составитель). Снимок № 5 относится к 1922 году, а не ко времени революции. О фотографиях №№ 6–7 уже говорилось выше. Изображающая П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого и П.П. Сувчинского фотография № 8 публиковалась ранее в журнале «Слово. В мире книг» и с тех пор еще несколько раз. На балконе дома в Кламаре Карсавин сфотографирован в 1927 году (№ 11). На снимке № 13 запечатлены Лев Платонович и его дочь Ирина на балу в Каунасе 28.I.1939 года, но никак не в «Вильнюсе в 1945–1946 годах». Кроме этих многочисленных ошибок, стоит сказать и о чрезвычайно низком качестве воспроизведения фотографий. На некоторых изображенные лица с трудом различимы...

Рассказывая в основном о содержании некоторых философских построений Карсавина, автор отклонился от задачи, обозначенной в заголовке ко вводящей статье, свел к минимуму или совсем опустил многие, зачастую определяющие моменты биографии и творчества учено-

го. Это, однако, не умаляет достоинств философской части вступления, а равно и всей книги, с выходом которой стали доступны тексты, известные прежде лишь узкому кругу специалистов.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Из встречающихся в статье неточностей укажем на сноску № 2 на стр. 20. М. Бойцов говорит здесь, что книга «Περὶ ἀρχῶν. (Ideen zur christlichen Metaphysik)», Memei, 1928, является изложением *первого* тома большого трактата «О началах». Это не верно, «Περὶ ἀρχῶν» — это краткое авторское переложение по-немецки *второго* и *третьего* томов работы «О началах», которые так и не были изданы по-русски «Обелиском».
- В тексте сноски, вместо заголовка — «Περὶ ἀρχῶν» — видим пробел. Жаль, что наборщик не смог найти греческого шрифта.
- На стр. 12 книга Карсавина «Культура средних веков» один раз названа почему-то «Историей средних веков».
- М. Бойцов забывает упомянуть о публикации «Монашества в средние века» в журнале «Символ» (1991, Paris, № 25, juillet, p. 37-156).
- <sup>2</sup> В 1917–1922 годах Карсавин много общался с Михаилом Кузминым, Георгием Чулковым, Михаилом Лозинским, бывал и выступал в заседаниях поэтических кружков. Среди его знакомых тех лет — и организаторы петербургских Религиозно-Философских собраний А.В. Карташев, А.А. Мейер. В эти годы Карсавин собрал богатую поэтическую библиотеку, часть которой передал Е.Ч. Скржинской перед отъездом в Берлин.
- <sup>3</sup> См.: С. Хоружий.  
— Лев Платонович Карсавин. — «Литературная газета», 22 февраля 1989 г., № 8 (5230), с. 5.  
— Карсавин и де Местр. — «Вопросы философии», 1989, № 3.  
— Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский. — «Начала», 1991, № 3.
- <sup>4</sup> Летом и осенью 1990 года мы записывали в течение нескольких месяцев воспоминания Марианны Львовны Карсавиной-Сувчинской о ее отце и окружавших его людях.
- <sup>5</sup> Карсавин регулярно пересылал Е.Ч. Скржинской как свои большие работы, так и некоторые статьи.

- <sup>6</sup> См. также недавно опубликованную вторую часть «Воспоминаний» Б.Н. Лосского, где он рассказывает о Карсавине — «Минувшее», № 12, Париж, 1992 г.
- <sup>7</sup> Шилкарский Владимир (Szykarski; Lit. — Vladimiras Silkarskis) (15.I.1884 Juodzioniai, уезд Biržai, Литва — 20.VIII.1960, Bonn) — философ и филолог-классик. Окончил в 1910 году Московский университет и в 1917 году защитил диссертацию. Преподавал в университетах: Тартуском (1914–18), Вильнюсском (1919–20), Каунасском (1924–40). В 1944 году покинул Литву вместе с отступавшей немецкой армией; остался жить в Германии, где с 1946 года читал лекции в университете в Бонне. Автор исследований «Homeras ir graiku epine poezija» (Гомер и греческая эпическая поэзия) 1937 и «Graiku literatūros istorija» (История греческой литературы, I) 1938. Основная работа Шилкарского «Solowjews Philosophie der All-Einheit», Kaunas, 1932, 513 p. была издана по-немецки. В годы жизни в Литве он написал несколько работ по истории философии, в том числе о Сократе, Спинозе, Гарнаке... В Бонне продолжал заниматься изучением философии Владимира Соловьева и перевел на немецкий язык *все* сочинения Соловьева, планируя восьмитомное их издание (вышли в свет только тома II (1957), III (1954) и VII (1953). Он подготовил и издал том не опубликованных работ немецкого философа Gustav'a Teichmüller'a (1832–1888). Дом Шилкарского был постоянным местом встреч и дискуссий литовских ученых и политиков. Карсавин часто бывал у Шилкарского вплоть до отъезда последнего из Литвы.
- <sup>8</sup> Европа и Евразия. (Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга I. София, 1921 г. На путях. Утверждение евразийцев. Книга II. Геликон. Москва–Берлин, 1922 г.) — Современные записки, 1923, т. XV, с. 297–314.
- <sup>9</sup> Петр Петрович Сувчинский (1892–1985) — один из зачинателей и активный участник евразийского движения, многолетний корреспондент Карсавина, с 1933 года женат (четвертым браком) на его средней дочери Марианне (родилась в 1911 году). Сувчинский убедил Карсавина переехать во Францию из Берлина, помог найти дом в Кламаре, где жил сам уже некоторое время. Много занимался издательской деятельностью, направленной на популяризацию евразийства. После отъезда в Литву Карсавин мало общался с Сувчинским.
- <sup>10</sup> Единственный экземпляр этой брошюры с указанием авторства Карсавина нам удалось разыскать в архиве Поля Бойе.
- <sup>11</sup> См.: Europos kultūros istorija.  
Vol. IV. Romenu imperija, krikščionybė ir barbarai.  
Kaunas, 1931. XIX+352 p.  
Vol. II. Vaznyčia, imperija ir feodalizmas.  
Kaunas, 1933. XVI+471 p.

Vol. III. Kova del dievo karalystes ir tautines valstybes.  
Kaunas, 1934. XVIII+523 p.

Vol. IV. Viduramziu kulturai bekylant ir iskilus.  
Kaunas, 1934. XVI+560 p.

Vol. V. Viduriniu ir naujuju amziu savartoj.  
Part. 1. - Kaunas, 1936. XVIII+368 p.  
Part. 2. - Kaunas, 1937. XII+343 p.

Опубликовано в серии: «Humanitariniu Mokslu Fakulteto Rastai»  
vol.: VII, XI, XIII, XVI, XIX, XXI.\*

Фрагменты первой и четвертой глав первого тома переведены на русский язык — газета «Согласие», Вильнюс, 28 апреля 1991, № 9 (83), с. 7.

Шестой том так и не был издан. Пока не удалось разыскать и авторскую рукопись.

<sup>12</sup> Эта работа осталась неизданной. По некоторым сведениям, первый том ее был изъят у Л. П. во время обыска. Рукопись второго тома сохранилась. Недавно нами обнаружены и значительные по объему фрагменты текста первого тома, хранящиеся в частном собрании в США.

\* К сожалению, не имея литовского шрифта, мы не смогли воспроизвести все особенности некоторых букв литовского алфавита. (Прим. ред.)

Н. О. ЛОССКИЙ

### РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ Л. КАРСАВИНА «О ЛИЧНОСТИ»

*Мы публикуем впервые рецензию Н.О. Лосского на работу Карсавина «О личности». Рецензия эта была написана скорее всего в 1930–31 годах и печатается по авторской машинописи, разысканной нами среди сохранившихся в Париже документов Лосского (основная часть архива философа затерялась в Праге во время немецкой оккупации). Сохранились, по-видимому, лишь две работы Лосского, посвященные творчеству Карсавина, — настоящая рецензия и опубликованная ранее глава из книги «История русской философии». Сохранилась и одна страница черновика рецензии Лосского на книгу Карсавина «Saligia». Рецензия была написана еще в Петрограде, но осталась не напечатанной.*

*Письма и фотографии Карсавина, находившиеся в архиве Лосского, скорее всего утрачены. Поэтому мы не имеем сейчас возможности говорить об отношении автора книги «О личности» к печатаемой рецензии. Пользуемся случаем поблагодарить д-ра Бориса Николаевича Лосского за разрешение работать с материалами из архива его отца.*

*Александр Клементьев.*

\* \*  
\*

Книга Л.П. Карсавина «О личности» (Commentationes ordinis philologorum universitatis lituanae, lib. V, III. Ковно, 1929) содержит в себе дальнейшее развитие его учений, изложенных в его «Философии истории» и в книге «О началах». В основе системы Карсавина лежит близкое к философии Николая Кузанского учение об Абсолютном, как Всеединстве, в котором осуществляется *совпадение противоположностей* (coincidentia oppositorum). Книга Карсавина «О личности» вся пронизана этим учением: не только Божественное личное Троиединство,

но и всякая личность, поскольку она усвершеншается и достигает обожения, рассматривается Карсавиным, как содержащая в себе совпадение противоположностей. Личность, согласно его определению, есть «конкретно-духовное, телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное» (2). Единство личности есть ее *духовность*, а множественность — ее *телесность*. Так как единство личности есть единство множества, то личность «всецело духовна и всецело телесна» (3, 143). В своей телесности, т.е. множественности, она есть данность, необходимость, а в своей духовности — преодоление необходимости, самопреодоление, т.е. свобода. Относительность этих определений показывает, что в личности есть «нечто высшее ее единства-свободы-необходимости, — она сама» (4). В самом себе это начало личности неопределимо (37), оно есть «усия» (οὐσία), сущность в отношении к определенному первоединству, Отцу, саморазъединяющемуся единству — Сыну, и самовоссоединяющемуся единству — Духу Святому. Это начало неопределимо, так как определение возможно лишь там, где есть разъединение; оно лежит в основе определенного первоединства личности, соотносительного с ее саморазъединением и, далее, с ее самовоссоединением. Таким образом, в Абсолютном Всеединстве неопределимое первоединство есть триединство; богословски выражаясь, оно есть «усия», а определенное первоединство — Отец, саморазъединяющееся единство — Сын, самовоссоединяющееся единство — Дух святой, триипостасная св. Троица (39).

Божье Триединство, собственно говоря, есть единственное личное бытие (85); оно раскрывает и определяет себя преимущественно во Втором Лице, в Логосе, который, как саморазъединение, есть Тело Пресвятой Троицы (145).

Что касается твари, она, строго говоря, не есть личность: она есть только создаваемый Богом из ничего, свободный, т.е. самовозникающий из ничего неопределимый субстрат, сам по себе не составляющий никакого нечего; усваивая Божественное «содержание», он впервые становится личностью. Поскольку всякое содержание

твари получается через причастие ее Логосу, весь тварный мир есть *теофания* (85, 175).

Несовершенство твари и зло есть только недостаток добра в ней, неполнота усвоения ею Божественного бытия: «начав свое Богобытие и бытие, тварь сейчас же стала стремиться в себя», «смирение подменила гордыней» и пожелала невозможного — вместо полноты бытия какую-то часть бытия; но «невозможное для человека возможно для Бога, — Бог исполнил нелепое хотение твари» и, блюдя ее свободу, дал ей желаемое ею полубытие полунебытие, неполную смерть и неполную жизнь, дурную бесконечность умирания (195). Несовершенство твари может достигать такой степени, что она имеет характер лишь зачаточно-личного (животные) или даже только потенциально-личного (вещи) бытия (127). Совершенство личности состоит в полном усвоении ею Божественности, в достижении ею обожения; онтическая последовательность этого процесса жертвы Бога собою для твари и жертвы твари собою для Бога такова: «сначала — только один Бог, потом — Бог умирающий и тварь возникающая, потом — только одна тварь вместо Бога, потом — тварь умирающая и Бог воскресающий, потом — опять один только Бог. Но все «сначала» и «потом» и сразу: Бог есть и Богочеловек» (161).

Условием возможности этого единства человека с Богом в Божьей Ипостаси (*enypostasis*) служит вочеловечение Логоса, состоящее в том, что Он свободно становится несовершенным, восхотев не *несовершенное* бытие, а *бытие* его, т.е. несовершенство, как только страдание и смерть без вины (224). Так как человечество Христа не вне Его Ипостаси, но «въипостасно» (*enypostatos*), то страдание и смерть Христа, несмотря на воскресение, есть Божественная трагедия; мало того, даже патрипассианство (учение о страдании не только Сына, но и Отца) содержит в себе некоторый момент истины (192).

Обоженная по благодати тварь есть подлинный Бог, однако отсюда не получается пантеистическое отождествление Бога и мира: «существует глубочайшее онтическое различие между «не есть, которое из есть и после есть» и «есть, которое после не есть и из не есть» (160).

Интересны учения Карсавина о телесности, которую он определяет как множественность в саморазъединяющейся личности, обуславливающую определенность ее. Эта определенность необходимо есть «соотнесенность моего тела с инобытными ему телами, не внешнее их соположение или соприкосновение (*synapheia*), но их взаимопроникновение и взаимослияние (*sygkrasis, sygchysis*). В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности — моя». «Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является *моею* телесностью, хотя и не только *моею*, а и *еще* мне инобытною». «*Весь мир, оставаясь инобытною мне телесностью, становится и моею*» (128).

Посредством этого учения Карсавин, верный своему принципу совпадения противоположностей, преодолевает разногласие *феноменализма* и *интуитивизма* (79). Для Карсавина весь мир, находящийся вне индивидуального тела несовершенной личности, есть до некоторой степени тоже ее тело, только «внешнее тело» (131); отсюда он пытается понять такие явления, как психометрия, экстериоризация чувствительности и т.п. Ощущения в ампутированных членах он объясняет тем, что части и частицы тела, отделенные от него, не вполне утрачивают связь с ним (130). Совершенство личности сопутствуется превращением всего внешнего тела, следовательно, всего мира, в собственно-индивидуальное тело личности (134).

## К столетию со дня рождения К.В. Мочульского

(1892–1948)

*К.В. Мочульский, известный литературовед, автор прекрасных монографий о Соловьеве, Достоевском и Блоке, пережил в эмиграции обращение в христианство и стал одним из близких сотрудников «Православного Дела», основанного матерью Марией (Скобцовой). Ниже мы печатаем письмо К.В. Мочульского к ее матери, Софье Борисовне Пиленко, и письмо к ней же Г.П. Федотова, в котором содержится краткая характеристика К.В. Мочульского.*

### 1. Письмо К.В. Мочульского к С.Б. Пиленко

3 сент. 46

Дорогая моя Бабушка, я давно собираюсь ответить на Ваше милое и доброе письмо — но Вы неуловимы: то узнаю, что Вы в Noisy,\* то доходят слухи, что едете в Feulardes (?), то говорят, что Вы на Лурмель.\*\* На это последнее место я и решил адресовать мое письмо, в надежде, что его Вам перешлют в случае Вашего отсутствия. Я знаю, что у Вас много волнений в связи с церковной смутой,\*\*\* но прошу Вас, бабушка, не портите своего здоровья: все устроится по воле Божией, а мы своим волнением ничему не поможем. Я буду спокоен за Вас, когда узнаю, что Вы живете в Noisy, под крылышком нашей милой Софьи Вениаминовны.\*\*\*\*

Я чувствую себя хорошо. За шесть недель санатория прибавил 2 кило 700 грамм. Это очень не плохо. Но здешний доктор заявил, что при моей форме болезни\*\*\*\*\*

\* Дом для обездоленных, основанный м. Марией в 1936 году.

\*\* Название улицы, на которой находилась церковь и дом «Православного Дела».

\*\*\* После смерти митр. Евлогия, его викарий митр. Владимир и огромное большинство приходов решили вернуться под омофор Вселенского Патриарха.

\*\*\*\* Медведевой, ставшей впоследствии монахиней Елизаветой.

\*\*\*\*\* К.В. Мочульский заболел туберкулезом горла: от этой болезни он и скончался в 1948 г.

горы мне вредны, так что мой план поездки в Швейцарию отпадает. Я пробуду здесь наверно еще 2 месяца. Здесь очень, очень скучно — я совсем один.

Целую Вас, родная. Ваш

К. Мочульский.

## 2. Письмо Г.П. Федотова С.Б. Пиленко

9 янв. 48

Привет всем друзьям, кто меня еще помнит.

Дорогая Софья Борисовна, я был очень тронут, получив Ваше письмо, и благодарен Вам, что Вы обратились ко мне. Конечно, я сделаю, что могу, для редакторства ее наследства.\* Ведь я ее очень любил, несмотря на разность наших характеров. Скажу более: в Париже, м.б., у меня не было более близкого человека, помимо семьи. Юру тоже я любил, бедный, чистый мальчик! Для кого-то нужны чистые жертвы в этом мире.

Я не знаю еще, как Вы думаете организовать нашу работу: будете ли Вы присылать отдельно переписанные статьи для редактирования, или же перешлете все черновые материалы. Первое было бы легче для меня, т.к. я не привык, как Вы, к почерку м. Марии. Но в этом случае я просил бы Вас присылать и черновики, т.к. при переписке всегда возможны ошибки.

Ужасно больно слышать о близкой смерти Конст. Вас., но он тоже один из новых святых, а главное, дважды рожденный. И замечательно, что в своей второй христианской жизни он не отрекся от того прекрасного, что было в первой. Какое это было замечательное место — «Православное Дело», и все это создано, т.е. объединено м. Марией.

Простите, дорогая Софья Борисовна, что я не писал Вам до сих пор, но мне всегда трудно писать людям в большом горе, — должно быть от недостатка любви.

Ваш Г. Федотов.

\* В эти годы С.Б. Пиленко переписывала статьи дочери, матери Марии, для тогда не осуществившегося издания. На основе ее архива двухтомник статей вышел в YMCA-Press в 1992 г.

## ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Илья ПАВЛОВ

### ТРИ СТИХОТВОРЕНИЯ\*

( 1 )

Из киота вынут Иисус.  
В том углу зеленое миганье,  
странный запах и тяжелый груз  
элементов электропитанья.  
Под кистями пальмовых ветвей,  
что прибил прапрадед мой, паломник,  
между маслянистых батарей  
утеснился радиоприемник.

Зазвучала правильная речь,  
странная для северного уха.  
А икону унесла за печь  
тихая высокая старуха.  
Здесь сосной густое помело  
осенило сумрак глаз Господних.  
Хлебная лопата, что весло,  
чугуны, ухват и сковородник...

Через все трясины и леса  
к нам пробилась переключка мира,  
и дядья ловили «голоса»  
в хриплых дебрях радиоэфира.  
Но презрев такие чудеса,  
я толкался у печного устья,  
где огонь живил Его глаза  
палестинской и российской грустью.

\* Илья Георгиевич Павлов — талантливый, почти не публиковавшийся в России поэт. Жил и скончался в Северодвинске (1954–1992).

Под дождями каменные мели  
в шумных водах скрылись на реке.  
Вот уже которую неделю  
я живу на пыльном чердаке.  
По три раза в день спускаюсь к чаю  
лестницей щербатой с чердака,  
а потом под шум дождя читаю  
книги из большого сундука.

Двух шагов по скользкой липкой глине  
не пройду, не замочу колен  
ради сладкой кровяной малины  
в потемневшей зелени у стен.  
Дождь шумит, река журчит устало,  
тонет все. Но сух стоит чертог.  
И меня под тонким одеялом  
пробирает странный холодок.

В темноте сильнее дождь на крыше,  
ближе по камням бежит река.  
И какой-то быстрый шепот слышен  
по углам сухого чердака.  
Никогда я не читал так много,  
никогда так долго не дремал,  
никогда на оправданье Бога  
столько мыслей я не устремлял.

На могиле, заросшей малиной,  
ковыряет иконку с креста  
блудный правнук слепой Акулины,  
навестивший родные места.  
Он не помнит, поклонник металла,  
золотого родства своего,  
он забыл, как над сонным шептала  
и крестила старуха его.

Он не знал, как пряла и вязала,  
забываясь от зыбкой тоски,  
не заметил, когда перестала  
посылать шерстяные носки.  
Затерялось ее веретенце.  
Одинокий рассеялся дым.

...Крест глядит на закатное солнце  
белым выщербом — глазом слепым.

---

1989 - 1991



ОТВЕТНОЕ СЛОВО  
на присуждение литературной награды  
АМЕРИКАНСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО КЛУБА  
ИСКУССТВ \*

Нью-Йорк, 19 января 1993

В искусстве давно живет истина, что «стиль — это человек». То есть если мы имеем дело с музыкантом, артистом, писателем достаточного художественного уровня, то все его произведения определяются неповторимым, уникальным сочетанием его личности, его творческих способностей и его жизненного опыта — индивидуально-го, а еще и национального. И поскольку такое сочетание неповторимо, то искусство — но я здесь буду больше подразумевать литературу — имеет бесконечное разнообразие и в веках, и у разных народов. Божий замысел таков, что нет предела появлению все новых удивительных творцов — однако никто из них, нисколько и ни в чем не отменяет созданного его выдающимися предшественниками, хотя бы от тех прошло уже пятьсот лет или две тысячи. И никогда нам не закрыты пути ко все новой свежести, — однако это не отнимает у нашей благодарной памяти всего прежнего.

Никакое новое творчество — сознательно ли, бессознательно — не возникает без органического примыкания к созданному прежде него. Но и: здоровый консерватизм, как в самом творчестве, так и в восприятии его, должен быть гибок, сохранять равную чуткость и к старому и к новому, и к уважаемой достойной традиции и к той свободе поиска, без которой не рождается будущее. Однако художник не может и забыть, что *свобода* творчества —

\* Присуждая награду А.И. Солженицыну, Национальный клуб искусств (The National Arts Club) отмечал свое 25-летие. Среди лауреатов стоят имена В. Одена, А. Бержеса, Т. Уильямса, Сола Беллоу, М. Юрсенар, Дж. Апдайк и др. В английском переводе речь была зачитана на торжественном обеде сыном Солженицына Игнатом, в присутствии Натальи Д. Солженицыной.

опасная категория. Чем меньше ограничений он сам наложит на свое творчество, тем меньше будут и возможности его художественной удачи. Утеря ответственной организующей силы — роняет и даже разрушает и структуру, и смысл, и конечную ценность произведения.

Каждая эпоха и в каждом виде искусства много обязана крупным художникам, в трудном поиске плодотворно открывающим новые смыслы и ритмы. Но в нашем XX веке необходимое равновесное отношение к традиции и к поиску нового было не раз резко нарушено ложно понятым «авангардизмом» — звонким, нетерпеливым «авангардизмом» во что бы то ни стало! Такой авангардизм начинал еще до Первой мировой войны с разрушения общепринятого искусства, его форм, языка, признаков, свойств — в порыве построить некое «сверхискусство», которое якобы будет непосредственно творить и саму Новую Жизнь. В литературе звучало и такое, что отныне ее «надо начать с чистого листа бумаги». (Иные почти на этом и остановились.) Разрушение — и оказалось апофеозом этого штурмующего авангардизма: разрушить всю предыдущую многовековую культурную традицию, резким скачком сломить и нарушить естественное развитие искусства. И этого надеялись достичь бессодержательной погоней за новизной форм как главной целью, притом снижая требования к своему мастерству даже до неряшливости, до примитивности, а то и с затемнением смысла — до зауми.

Этот агрессивный порыв можно было бы счесть всего лишь за амбицию честолюбий, если бы в России — прошу прощения собравшихся, что я буду больше говорить о России, но в наше время нельзя обминуть тяжелый и глубокий русский опыт, — если бы в России он не предварил, не предсказал собою и своими ухватками — вскоре наступившую разрушительнейшую *физическую* революцию XX века. Сотрясательная революция, прежде чем взорваться на улицах Петрограда, взорвалась в литературно-художественных журналах петроградской богемы. Это — там мы услышали сперва и уничтожающие проклятия всему российскому и европейскому бытию, и отметание всяких нравственных законов и религий, призывы к сметению,

низвержению, растоптанию всей предыдущей традиционной культуры, при самовосхвалении отчаянных новаторов, так и не успевших, однако, создать что-либо достойное. Среди тех призывов звучало буквально: уничтожать Расинов, Мурильо и Рафаэлей так, «чтобы щелкали пули по стенам музеев», классиков русской литературы начисто «выбросить за борт корабля современности», а вся культурная история теперь начнется заново. Все «вперед! вперед!» — себя они называли уже «футуристами» — как бы перешагнувшими и через современность, и вот дарили нам несомненное искусство Будущего.

Но грянула уличная революция — и те «футуристы», которые недавно в своем манифесте «Пощечина общественному вкусу» призывали развивать «непреодолимую ненависть к существовавшему до сих пор языку», — эти «футуристы» теперь сменили свое название на «Левый Фронт» — уже прямо политически примыкая к революции с ее самого левого края. Так прояснилось, что прежние рывки «авангардизма» были не просто литературной пеной, но имеют реальное продолжение в жизни, направлены были сотрясти не только всю культуру, но и саму жизнь. И пришедшие к беспредельной власти коммунисты, чьим гимном и было «разрушить до основания» весь существующий мир, а взамен, на беспредельном же насилии, строить Неведомый Прекрасный Мир, — коммунисты не только распахнули этой орде «авангардистов» широкие возможности публичности и популярности, но даже некоторым — как верным своим союзникам — административную власть в культуре.

Правда, и бушевание этого лже-«авангарда» и его власть в культуре не длились долго: за тем наступил всеобщий обморок культуры. Мы в СССР понуро побрели через 70-летний ледниковый период, под корой которого лишь тайно пульсировали несколько великих поэтов и писателей, до поздней поры почти неведомые своей стране, а тем более миру. С окостенением советского тоталитарного режима — и его дутая лже-культура окостенела в омерзительно парадных формах так называемого «социалистического реализма». О его сути и значимости нашлись охотники писать немало критических иссле-

дований — а я бы не писал ни одного, ибо он — вообще вне рамок искусства, ибо не существовало самого *объекта* — стиля «социалистический реализм», — а доступная любому бытовому взгляду простая угодливость: стиль «чего изволите?» или «пиши так, как приказывает Партия». О чем же тут научно толковать?

Но вот — мы пережили эти 70 смертных лет в чугунной скорлупе коммунизма — и на четверть живые выползаем из нее. Наступила несомненно новая эпоха — и для России, да и для всего мира. Россия — дотла разорена и отравлена, народ в невиданном моральном унижении и едва не гибнет физически и даже биологически. При таком состоянии народной жизни, внезапном зримом обнажении и изъязвлении накопившихся прежде ран — для литературы естественна пауза, глубокие голоса национальной литературы нуждаются во времени, прежде чем снова зазвучать.

Однако. Нашлись писатели, кто увидел главную ценность открывшейся бесцензурной художественной деятельности, ее теперь никем не ограниченной свободы — в нестесненном «самовыражении» и только: просто *выразить* свое восприятие окружающего, часто с бесчувственностью к сегодняшним болезням и язвам и со зримой душевной пустотой, выразить может быть и не весьма значительную личность автора, выразить безответственно перед нравственностью народной и особенно юношества — порой и с густым употреблением низкой брани, какая столетиями считалась немыслимой в печати, а теперь стала чуть ли не пропуском в литературу.

Смятение умов после их 70-летнего тотального угнетения еще бы не понять: художественное зрение молодых поколений обнаружило себя в ошеломлении, унижении, обиде, беспамятстве. Не найдя в себе прежде сил полноценно противостоять и опровергать советскую догматику, многие молодые писатели поддались теперь легче доступному пути пессимистического релятивизма: великой ложью была коммунистическая догматика, да, — но, дескать, и никаких истин вообще не существует, и не стоит труда их искать; и не стоит труда пробиваться к какому-то высшему смыслу.

И — отталкивающим движением большой досады — признается никуда не годной классическая русская литература, которая не гнушалась действительности и искала истину. В оплевании прошлого — мнится движение вперед. И вот сегодня в России снова стало модно — высмеивать, свергать и выбрасывать за борт великую русскую литературу, всю настоенную на любви к человеку, на сочувствии к страдающим. А для облегчения операции этого вышвыра — объявить мертвенный лакейский «соц-реализм» органическим продолжением полнокровной русской литературы.

Так на разных исторических порогах это опасное антикультурное явление — отброса и презрения ко всей предшествующей традиции, враждебность общепризнанному как ведущий принцип, повторяется снова и снова. Тогда это ворвалось к нам под трубами и пестрыми флагами «футуризма», сегодня применяется термин «постмодернизм». (Какой бы смысл ни вкладывали в этот термин, но сам состав слова несообразен: как бы претендует выразить, что человек может ощущать и мыслить *после* той современности, в которой ему отведено жить.)

Для постмодерниста мир — не содержит реальных ценностей. Даже есть выражение «мир как текст» — как вторичное, как текст произведений, создаваемого автором, и наибольший интерес — это сам автор в соотношении со своим произведением, его рефлексия. Культура должна замкнуться сама на себя (оттого эти произведения переполнены реминисценциями, и до безвкусыя), и только она и есть стоящая реальность. Оттого повышенное значение приобретает игра — но не моцартианская игра радостно-переполненной Вселенной — а натужная игра на пустотах, и у художника нет ответственности ни перед кем в этих играх. Отказ от каких-либо идеалов рассматривается как доблесть. И в этом добровольном самозаморочивании «постмодернизм» представляется себе увенчанием всей предыдущей культуры, ее замыкающим звеном. (Надежда опрометчивая, ибо вот уже мы слышим о рождении «концептуализма» — термин пока еще не нашел убедительного объяснения в приложении к худо-

жественным произведениям, но поищут и его, — а есть уже и *поставангардизм*, а не удивимся, если появится и пост-пост-модернизм или пост-футуризм.) Можно бы посочувствовать этим поискам, но так, как мы сочувствуем страданиям больного. Уже своей теоретической установкой такие поиски обрекают себя на вторичность, на третичность, на безжизненность перспектив.

Но перенесем внимание на более сложный поток процесса. Хотя горший и обескураживающий жребий достался в XX веке подкоммунистической части мира, — однако, шире того, нравственно больно и все наше столетие, и эта нравственная болезнь не могла и повсюду не отразиться болезнью искусства. По другим причинам, но сходная «постмодернистская» растерянность перед миром возникла и на Западе.

Увы, при небывалом росте цивилизованных благ и во все более благополучном течении физической жизни — также и на Западе происходило выветривание и затемнение высоких нравственных ориентиров. Затмилась духовная ось мировой жизни — и глазам иных потерянных художников мир предстал во мнимой бессмысленности, несуразным нагромождением обломков.

Да, сегодня мировая культура конечно в кризисе, и глубоко. Новейшие направления в искусстве думают обскакать этот кризис на деревянной лошадке «игровых приемов»: мол, изобрести ловкие, новые, находчивые приемы — и кризиса как не бывало. Напрасные расчеты: на пренебрежении высшими смыслами, на релятивизме понятий и самой культуры — ничего достойного не создать. Здесь просвечивает, но не светом, а багровостью, нечто большее, чем явление только внутри искусства.

Мы можем пристально уследить, что в этих повсеместных и как будто невинных опытах по отказу от «застарелой» традиции заложена в глубине враждебность ко всякой духовности. Что за этим неутомимым культом вечной новизны — пусть не доброе, пусть не чистое, но лишь бы новое, новое, новое! — скрывается упорный, давно идущий подрыв, высмеивание и опрокид всех нравственных заповедей. Бога — нет, истины — нет, мироздание хаотично, в мире все относительно, «мир как

текст», который берется сочинить любой постмодернист, — как все это шумно, но и беспомощно само в себе.

Уже несколько десятилетий в мировой литературе, музыке, живописи, скульптуре проявляется упорная тенденция не в рост, а под уклон, не к высшим достижениям человеческого духа и мастерства, а к разложению их в дерганой и лукавой «новизне». Для украшения общественных мест выставляются скульптуры, эстетизирующие прямое уродство — и мы уже не удивляемся тому. А если бы инопланетяне стали ловить из эфира нашу сегодняшнюю музыку — как бы они могли догадаться, что прежде у землян были и Бах, и Бетховен, и Шуберт — но отставлены за устарелостью?

Если мы, создатели искусства, покорно отдадимся этому склону вниз, если мы перестанем дорожить великой культурной традицией предшествующих веков и духовными основами, из которых она выросла, — мы поспособствуем опаснейшему падению человеческого духа на Земле, перерождению человечества в некое низкое состояние, ближе к животному миру.

Однако — не верится, что мы до этого допустим. И даже в тяжело больной России — мы с надеждой ждем, через какой-то срок обморока и молчания, — оживающего дыхания русской литературы, а затем и прихода свежих сил, наших младших братьев.

Леонид ДОЛГОПОЛОВ

## ВЛАДИМИР МАЯКОВСКИЙ: ПУТЬ К САМОУНИЧТОЖЕНИЮ ИЛИ ПОРЫВ В БЕССМЕРТИЕ?

*Дочери моей Александре*

Заслуживающие внимания суждения о Маяковском только сейчас начинают пробивать себе дорогу сквозь горы лжи, нагроможденные за последние три-четыре десятилетия той бандой, которая долгое время именовала себя «советским литературоведением» и которая до того искалечила наши представления о литературе, что теперь неизвестно, удастся ли нам когда-нибудь вернуться к нормальному взгляду на искусство. Эти люди превратили больного, трагического, всю жизнь искавшего, кому бы и чему бы подчиниться, поэта в заводную куклу, изрекающую по их велению те или иные банальные истины. Слов нет, Маяковскому действительно принадлежит большое количество трюизмов, истин банальных (даже с оттенком пошлости), что находилось в прямой связи с его принципиальной установкой на искусство утилитарное, целиком подчиненное задачам сегодняшнего дня, понятным к тому же достаточно узко и целенаправленно. Но это далеко не весь Маяковский и даже не собственно Маяковский как гениально одаренный поэт, с которым не переставали считаться (хотя и не принимали его и полемизировали с ним) и Замятин, и Мандельштам, и Цветаева, и Ахматова, и Пастернак, и — предполагаю — Михаил Булгаков. Восхищение, смешанное с недоумением, при полном понимании значительности этого явления — вот чувства, которые вызывал у своих современников Владимир Маяковский. *Содержание поэзии и поэзия содержания* настолько у него разнятся, что тут невозможно подыскать никаких аналогий.

Мы же, используя лишь «поверхностный слой» творчества и личности Маяковского, ведем исследование в горизонтальных пластах, вертикаль же — самое важное в облике любой одаренной личности — оставляем без

внимания. Это все равно, что увидеть в «Двенадцати» Блока разбойников, непонятно почему предводительствуемых Христом (как это сделал недавно американский издатель и писатель И. Ефимов), и тем самым объявить Блока банкротом по счетам нравственности, на которую он и не думал покушаться. Великое же, многослойное, бездонно многозначное произведение низводится до уровня злободневного шаржа, не выдерживающего испытания моралью.

Таким же образом «поэт навсегда», как сказал о Маяковском Осип Мандельштам, превращается в поэта на время, и по этому поэту на время мы все еще справляем наши муравьиные поминки.

# I

Человек — будь то исследователь или поэт — не всегда помнит, что язык (и в том числе язык поэтический) дан не только для того, чтобы выражать свои мысли и состояния, но и чтобы скрывать их. Вся жизнь Маяковский тосковал по вечной молодости, бессмертию, хорошему здоровью и всю жизнь эту свою мечту стремился либо скрыть, либо облечь в политически злободневную форму. Он оставался в своем творчестве человеком в гораздо большей степени, нежели кто-либо из его современников, а из поэтов прошлого здесь можно было бы назвать едва ли не одного Некрасова. Это человеческое в нем тщательно скрывалось им, вуалировалось, обставлялось ширмами политической актуальности, проповедничества.

Сам эпически-описательный («тематический») характер поэзии Маяковского, причудливо сочетавшийся с живописно-образительной структурой его образного мышления, помогает нам понять, из чего складывалась двойственность его природы и его отношения к миру. И здесь необходимо отметить следующее. Во-первых, ту радость, с какой он подвергал себя испытаниям, будь то трагическая любовь, Христос, революция, Окна РОСТА или, наконец, светлое будущее — социализм-коммунизм

(эти понятия поэт, диалектику изучавший «не по Гегелю», никак не отделял). Причем переход от одной ипостаси к другой не сопровождался у Маяковского ни колебаниями, ни душевным смятением.\* То он видел себя ответственным за все неблагополучие мира, то брал на себя людские страдания, сораспинаясь «на кресте» каждой человеческой слезинки, то присваивал себе роль глашатая революции, пропагандиста будущего светлого общества; целый период в своей жизни он посвятил разоблачению буржуазной морали и буржуазного быта, хотя знал о том и о другом поверхностно, понаслышке. Личин этих было много и каждую из них он носил с видимым удовольствием, отдаваясь всякой новой роли с энтузиазмом неопита, максимально используя заложенные в нем природой незаурядные энергетические ресурсы.

Но с особенным наслаждением носил в своей жизни Маяковский две главные маски, определившие и содержание двух главных периодов его творческого и жизненного существования — дореволюционного и пореволюционного. В первый период Маяковский — сторонник чистого искусства, ярый противник утилитаризма («базаров пользы»), словесный маг и экспериментатор, утверждающий, что памятник на Тверском бульваре поставлен не тому Пушкину, «который был веселым хозяином на великом празднике бракосочетания слов».<sup>1</sup> Главное в творчестве художника не содержание, а «образ выражения». Итак, искусство, по Маяковскому, — *веселый праздник бракосочетания слов*, но не более того. Это главный тезис футуриста Маяковского. Того же Пушкина, которого изучают, издают, надобно сбросить с парохода современности.

В период пореволюционный, после переворота, произведенного им над собой в 1917–1918 гг., его позиция по отношению к искусству меняется на прямо противополо-

\* Хорошо известны слова Маяковского в автобиографии «Я сам» об отношении к революции: «Принимать или не принимать? Такого вопроса для меня (...) не было. Моя революция. Пошел в Смольный». Так вот просто был сделан важнейший выбор — без раздумий и колебаний. Он подчинился избранной роли — навсегда. И поражает здесь не только простота, с которой говорится о решении судьбоносном, но и готовность отдать себя во власть иной силы, нежели сила собственной личности.

ложную. Искусство низводится теперь до положения служанки действительной жизни, примитивный утилитаризм объявляется главным качеством всякого произведения, ибо «гвоздь в сапоге» неизмеримо «кошмарней чем фантазия у Гете», а молния в электрическом утюге нужнее людям, чем та же молния в небе. Как язвительно заметил Пастернак в письме к Мандельштаму, искусство теперь для Маяковского — нечто вроде мела, нужного для натирания до блеска дверных ручек.<sup>2</sup> Поэт уже не «веселый хозяин на великом празднике бракосочетания слов», а «ассенизатор и водовоз», призванный очистить авгиевы конюшни жизни от векового мусора. Утилитаризм Маяковского по отношению к искусству приобретает чудовищные формы. Уже за год до смерти он все еще утверждает: «Искусство должно идти в ногу с сегодняшним днем. Многие лозунги в искусстве вчерашнего дня уже не годятся сегодня».<sup>3</sup> Конечно, к подлинному искусству слова о лозунгах не имеют прямого отношения. Но такова была позиция Маяковского: свести на-нет специфику искусства, то есть само искусство как таковое, заменив его видимостью искусства. Естественно, было бы неразумно ожидать успеха в этом неразумном деле. В полном соответствии с наступательным характером своей натуры, Маяковский не мыслил себя вне борьбы — он непременно должен был с кем-нибудь или за что-нибудь бороться. В дореволюционный период он вступает в единоборство с Богом, с буржуазным бытом, с его моралью, провозглашая главный свой лозунг того периода — «ДОЛОЙ». *Долой* ваше искусство, *долой* вашу любовь, *долой* вашу религию, *долой* ваш строй. В период пореволюционный он начинает борьбу за всеобщую романтическую устремленность к светлому коммунистическому будущему, полагая наивно, что такая устремленность в принципе возможна.

В прямой связи с этой непрерывной сменой личин и обликов, позиций по отношению к искусству, к жизни, к себе самому находится и вторая важная черта облика Маяковского и его жизненной судьбы. Он очень мало сказал за свою недолгую, но бурную жизнь о себе самом. Я имею в виду не то, что говорится в полемической

запальчивости, не то, что говорится с ужимкой или с желанием ошеломить слушающих. Я имею в виду серьезную и ответственную сторону размышлений всякого человека о себе. И в этом смысле можно без преувеличений утверждать, что Маяковским не сказано о себе ничего (во всяком случае ничего значительного), что помогло бы нам разобраться в сложностях его непростой натуры и не менее непростого творчества. Почти все, что говорилось им о себе, есть по преимуществу поза или позиция. Каждым высказыванием своим он преследует какую-то цель. Когда ему нужно предостеречь себя от ненужного любопытства, он демонстративно заявляет: «Я — поэт. Этим и интересен. Об этом и пишу. Об остальном — только если это отстоялось словом».<sup>4</sup> Когда же ему надо продемонстрировать позицию, он без тени сомнения заявляет прямо противоположное: «Мне наплевать на то, что я поэт. Я не поэт, а прежде всего поставивший свое перо в услужение, заметьте, в услужение сегодняшнему часу, настоящей действительности и проводнику ее — Советскому правительству и партии».<sup>5</sup> Когда ему надо продемонстрировать позицию, он пишет («Как делать стихи», 1926): «Наша постоянная и главная ненависть обрушивается на романсово-критическую обывательщину».<sup>6</sup> Когда же им овладевает чисто человеческое чувство и он хочет выразить свои сомнения, он громогласно утверждает: «И мне агитпроп в зубах навяз, и мне бы строчить романсы на вас — доходней оно и прелестней...».<sup>7</sup>

Он весь соткан из противоречий, и нет ни одной сколько-нибудь значительной проблемы, поставленной им перед собой, которую он решил бы определенно и твердо. Наделенный великим поэтическим даром, обладавший незаурядными внешними данными — ростом, голосом, осанкой — он так и не решил до конца, что ему со всем этим богатством делать. Он не паясничал, когда утверждал, что ему наплевать на то, что он поэт. Он не лгал и тогда, когда определенно и осознанно утверждал, что он поэт и только этим и интересен. Жестоко боролся он с самим собой, наступая *на горло* какой-то неведомой *собственной песне*, о которой имел, как видно, весьма смутное представление.

Он не захотел согласиться с тем, что либо ты поэт, либо «ассенизатор и водовоз», что поэт как «ассенизатор и водовоз» есть нонсенс, нечто немислимое и невозможное. И он попытался доказать, что можно быть «ассенизатором и водовозом», оставаясь при этом поэтом; что можно на самом высоком языке поэзии воспевать то, что к воспеванию вовсе не пригодно; что можно на том же высоком языке поэзии разговаривать с финансовым инспектором о поэзии, поэте, вдохновении и прочих вещах, к финансам никак не относящихся.

И что самое невероятное и трудно объяснимое — он доказал, что это все возможно, хотя дорого заплатил за свой эксперимент, — нет, не разочарованием, а элементарной безвыходностью. Это была победа над поэзией, но это была и победа поэзии (о чем напишет после смерти Маяковского Марина Цветаева). Победенная и низведенная, она сохранила (ухитрилась сохранить) все качества и особенности подлинного искусства. Элементы лубка и балагана имеются в творчестве Маяковского, но это только элементы. Он принудил поэзию заниматься тем, чем нужно было ему, а не чем привыкла она заниматься искони. *Принуждение поэзии* — главное, что сделал в своей жизни Маяковский. Это сделанное им можно расценивать как великое достижение, но можно увидеть здесь и великое преступление. Но и если это преступление, то оно само по себе есть достижение, потому что на такое «преступление» мог быть способен лишь человек, не только наделенный сверхъестественным художественным даром, но который оказался бы в состоянии распорядиться этим («божьим») даром по своему личному усмотрению.

Маяковский усмирил поэзию, привел ее к выполнению одной-единственной задачи, но и сам был усмирен ею: наступил момент, когда не о чем стало писать, а это значило, что он уже не смог и жить.

Маяковский существует только во всем объеме своей трагической судьбы, в единстве разных периодов своего творчества и жизни. Нельзя же, в самом деле, как делал Пастернак, выбрасывать из литературы Маяковского 1920-х годов, оставляя по одну сторону его дореволюционное

творчество, по другую — Вступление к поэме «Во весь голос». Это Вступление грандиозно, как обвал в горах. Но его образная система, как и его внутреннее противостояние (лирическое «Я» и окружающий его мир), формировались, оттачивались, закреплялись как раз в 1920-е годы, в той жизненной суеде и мелочной возне, в которые погрузился Маяковский и которые он как раз и считал борьбой за светлое будущее. Я думаю, что он еще и потому не говорил о себе ничего (или почти ничего), а если и говорил, то непременно с ужимкой или мнимой многозначительностью, что он сам мало что о себе знал. При том огромном даровании и при тех титанических усилиях подчинить это дарование мелкой и ничтожной злобе дня, которые он проявил, трудно успеть разобраться в себе, нет времени в более широкой перспективе поразмыслить о своем предназначении. Не остается ни сил, ни времени для простого возмужания. Если же добавить сюда ярость, с которой рвался он в бессмертие — во всей ее неизбежно разрушительной силе, — то картина редкого самоизнурения становится очевидной. Он сделал слишком высокую ставку на свой талант пропагандиста и агитатора, и ставка эта не могла оправдать себя во времени, она быстро испарилась.

Мышиная возня с утверждением принципов «нового искусства» (Левый фронт искусств, Революционный фронт и т.д.) очень скоро отошла в прошлое. Отошла в прошлое и создававшаяся в течение десяти лет мифология о советской действительности — о том, что «и жизнь хороша, и жить хорошо, а в нашей буче (...) и того лучше». Творить же новую мифологию (в частности о пятилетке) уже не было сил: пришлось бы повторяться (как он уже начал повторяться в «Хорошо»). Впереди сверкало одно только фосфорически холодное и ничем не обнадеживающее «коммунистическое далеко», так устрашающе-близкостательно изображенное Е. Замятиним в романе «Мы».

## II

Полемизировать с Маяковским, разоблачать его, стыдить его — бесполезно, как бесполезно полемизировать,

разоблачать и стыдить создателя мифов и его мифологию. Герою мифа нечего делать в быту. Невозможно представить себе Илью Муромца в приемной Главреперткома. Всякое желание совместить мифологию и быт обернулось бы для участников эксперимента трагедией.

Если согласиться с Юрием Тыняновым, что история поэзии есть борьба за «новое художественное зрение», и если вспомнить слова Анны Ахматовой о том, что задачей поэта является найти «новое место» слову в строке, то надо признать, что Маяковский оба эти завета осуществил сполна. И сделал он это независимо от тех идеологических рычагов, которые приводили в действие его поэтическую «машину». Он увидел мир таким (понимая это слово в широком смысле), каким не видел его ни один поэт до него, и он находил каждый раз слову новое место. Он увидел мир в преувеличенных формах, ярких красках и небывалых контрастах. Все в стихах Маяковского укрупнено, усилено, все больше того, чем является в действительности. После Блока и символистов был сделан шаг вперед в выработке новых поэтических средств. Он перевел гиперболу из разряда «стилистических фигур» в сферу художественного мышления. И как в жизни ему нужны были большие чувства, и даже не чувства, а страсти, так и в поэзии ему нужны были большие образы, резкие и яркие краски, кричащие сцены. Больше, чем кто-либо из его современников, он походил на шекспировского героя, кричаще страстного, но и по-ребячьи наивно-доверчивого.

Он взирал на все как бы сквозь увеличительное стекло. Здесь не было предвзятого отношения к действительному порядку вещей, это была просто особенность природы, отличающая его от остальных людей. Но именно эта особенность и сыграла в его судьбе роковую роль. И его личные чувства, и дела людей, и сами люди приобретали под его пером масштаб, не свойственный им в действительности, или свойственный, но в гораздо меньшей степени. Когда он писал о штурме Зимнего — «каждой лестницы каждый выступ брали, перешагивая через юнкеров» — он не сказал ни слова правды, но отказать нарисованной картине в зрелищности мы также не можем.

Это была поэтика нового мировидения, поэтика мифа, порожденная невиданными сдвигами в общественной и личной жизни человека XX столетия, отражавшая психологию жителя большого города, который выделился теперь в самостоятельную социальную группу. Маяковский — первый в русской поэзии подлинный поэт города и только города, не знавший и не понимавший жизни вне города. Может быть, еще и поэтому так наивны его мечтания о будущем — коммунистическом — счастье человечества. В этих мечтаниях главное место принадлежит элементам народного самосознания, народным мечтаниям о счастливом будущем. Но ведь народ — это население не только (да и не столько) городов, сколько негородских местностей страны, всего человечества. Общая неразвитость, недифференцированность народного самосознания пришла в соприкосновение с узко городским стилем мышления — этот «союз» и породил на свет как идеологию, так и поэтику Маяковского. В поэме «Владимир Ильич Ленин» он так передает свои мечтания: «Пройдут года сегодняшних тягот, летом коммуны согреет летá, и счастье сластью огромных ягод дозреет на красных октябрьских цветах». Лето — счастье — сласти — ягоды (фрукты) — вот по какой линии движется мысль поэта. Счастье как вечное лето, как сласти, спелые ягоды, то есть материальное изобилие — это ведь все из арсенала фольклорного мирозерцания, это примитивное народное представление о возможном благополучии, восходящее едва ли не к языческим временам.

Не потому ли в критических статьях 1920-х годов о Маяковском писали как о выразителе мещанских интересов и потребностей, идеологе мелкобуржуазного попутничества? Говорили, что быт заслоняет у него идею, что его идеалы низки и примитивны. Это все, конечно, не так, тем более, что как раз то, что связано у Маяковского с бытом, и несет в себе человечность и простоту. Но с другой стороны, нельзя не признать и того, что это был уровень массового сознания, психология улицы, получившая возможность самовыражения. До этого уровня и опускался себя Маяковский, но, как видно, до конца опуститься не смог. Его индивидуальность — и поэтическая, и чисто



человеческая — не позволила ему завершить эту «операцию», что также послужило причиной трагедии.

Сейчас уже достаточно известно, что такая революция, какая произошла в России, могла произойти только в отсталой, нецивилизованной стране, и вот эту отсталость, но вместе с тем и яркость народных представлений, выразил в своем творчестве 1920-х годов Маяковский. Ориентация на самые общие, предельно символизированные представления, картины, грезы и привела к возникновению той мифологической системы, которая создавалась Маяковским в зрелый, наиболее сомнительный для нас сейчас период его творчества, — от сознательно ориентированной на былинную поэму «150 000 000» до поэмы «Хорошо!» и стихов конца 1920-х годов. Вряд ли случайно именно эти грандиозно-мифологические жанры (былину, эпопею) вспоминает он во вступлении к «Хорошо!», явно тоскуя по поводу их нынешнего отсутствия («Ни былин, ни эпосов, ни эпопей...»). «Хорошо!» и замышлялось как былинный эпос, в котором, как и в «150 000 000», главным «лицом» оказывалась масса, действиями которой определялось видоизменение самого времени.

Время, понятое как устремленность в будущее, плюс движущаяся во времени масса — вот два главных символа мифологии Маяковского. Из массы иногда вычленяется особь (чаще всего это сам поэт в виде открытого «героя» произведения), но вычленяется она не как индивидуальность, личность, а как часть массы, характеризующая в чем-либо саму массу. Вне массы («коллектива») «герой» Маяковского не мыслится, да он на такое восприятие и не рассчитан. «Каплей литься с массами» — вот заветная мечта поэта.

Безличностная мифология Маяковского 1920-х годов дала мощный толчок развитию советской литературной мифологии последующих десятилетий, вплоть до таких лгунов, как Петр Павленко или Семен Бабаевский. Конечно, Маяковский и Бабаевский фигуры несопоставимые, но творческая «методика» здесь, безусловно, одна: представлять действительность в виде красивой сказки, где давно уже похоронены понятия «добра» и «зла», борьба

же протекает в плоскости соотношения хорошего с отличным. Все предельно упрощено в этой картине мира, поэт — «ассенизатор и водовоз», чистильщик улиц и подметатель душ — славно делает свое новое дело по очистке быта от «родимых пятен» прошлого. Все тут предельно материализовано, стерильно и так обобщено, что понятие быта почти что сливается с понятием бытия.

Быт, поднимаемый до уровня бытия, лишается своих естественно-отличительных черт. Как я уже говорил, быт как таковой противопоказан самой системе мифологического мышления с ее стремлением к широким обобщениям, к укрупненным масштабам. Целиком погруженный в систему мифологизированного мышления, Маяковский, естественно, взирает на быт (на собственно быт) свысока, с некоторым даже презрением, в лучшем случае — с недоумением. Не перечесть всех выпадов против быта, содержащихся в стихах и поэмах Маяковского. А когда он все-таки появляется — то ли как быт «буржуазный», требующий осмеяния и разоблачения, то ли как быт обновленно-«советский», требующий воспевания (придыхания) — он так же напряжен, так же не выдержан в своей естественной достоверности, как и остальные детали этой мифологической и мифологизирующей системы. Быт сам по себе враждебен человеку, его высоким страстям (поэма «Про это», знаменитая строка: «Любовная лодка разбилась о быт»), он должен быть преодолен устремлениями иного масштаба.

Не потому ли так малосодержательны письма Маяковского, — и это на фоне беспримерного расцвета эпистолярного жанра в России в XX веке; так неинтересны его статьи и выступления. Здесь он погружается в быт, где он беспомощен, и его может побить тут каждый ребенок. И это естественно: художнику, сознательно отказавшемуся от выработки собственных, лично добытых представлений о человеке и окружающем мире, о человеке в этом мире, о своем времени, лишь «поставившему свое перо в услужение», такому художнику нечего было сказать людям, ибо только выработкой собственных представлений может питаться подлинное творчество, независимо от целей, какие ставит перед собой поэт. Слишком от

многого освободил себя Маяковский, от многого глубинного, искони свойственного искусству, и оно незамедлительно отмстило за себя, отмстило вкупе с временем, — с тем страшным временем, которое только еще прорастало в будущее, высвобождая свои щупальцы и уже сейчас захватывая ими все больше и больше пространства. Лишь легкое прикосновение этих щупальцев ощутил Маяковский, но и этого оказалось достаточно, чтобы повергнуть его в панику и недоумение. Он слишком был предан самой идее новой власти, чтобы эта власть могла пощадить его. И его уже начали не щадить — за пьесы, за то, что талантливее других славил и воспевал советскую власть, за его неприкрытый эгоцентризм и даже, как это ни прозвучит странно, за аристократизм — *аристократизм таланта*, давшего себе волю развернуться во всю мощь. Он был брезглив, не пил сырой воды, боялся простуды, бурно переживал, впадая в меланхолию по поводу всякой неудачи, плакал. И потому, как бы горячо он ни ратовал за эту жизнь и эту поэзию, и в этой жизни, и в этой поэзии он сам был немного со стороны, был не свой, не до конца свой, был не органичен, особенно рядом с каким-нибудь Кирилловым. И это хорошо поняли рапповцы, которые ни за что не хотели видеть его в своих рядах. Он раздражал их — и своим талантом, и своей внутренней интеллигентностью. Он всегда был все-таки ближе к Пастернаку, чем к Демьяну Бедному. Сравним: оказавшийся в аналогичной ситуации, в ужасе воскликнул однажды Сергей Есенин: «Язык сограждан стал мне как чужой, в своей стране я словно иностранец». Такими «иностранцами» в своей стране были они все, и в том числе Маяковский.

Он не то что был непонятен, он был необычен для своих сограждан. И не потому, что выражал идеи необычайной глубины, — таких идей у него не было, а потому, что истины простые, доступные и даже банальные он выражал в формах изощенной поэтики российского футуризма. Сочетание изощенности формы и банальности содержания порождало недоумение, а подчас и прямое непонимание. Оно и сейчас, когда многое для нас прояснилось, вызывает у нас иронию.

Но вот что показательное: стать советским поэтом этот футурист смог, стать же бардом сталинских пятилеток и коллективизации сельского хозяйства уже не смог; это оказалось свыше его сил.

### III

Но тут возникает неизбежный вопрос, почему получилось так (и как получилось так), что прежний яростный сторонник индивидуалистического искусства, словесный экспериментатор, подписавшийся под «Пощечиной общественному вкусу», требовавший (в статье 1913 года «Два Чехова») изгнания из искусства всякого утилитаризма, вдруг оказался столь же яростным защитником идеологии коллективизма, создателем великой мифологии несуществующих отношений? Маяковский представлял собой в дореволюционный период тип поэта-«диссидента», отвергнувшего общество, в котором он жил, отвергнутого этим обществом, отчужденного от всех забот и помыслов его; и более того, вступившего в схватку с ним — не на жизнь, а на смерть. Причем в схватку с позиций индивидуализма, за отделенное от общества и ему противостоящее «Я». И вот этот гений индивидуализма делает невиданный по интенсивности бросок в сторону и из лап отщепенства попадает прямо в объятия СТА ПЯТИДЕСЯТИ МИЛЛИОНОВ. Об этих миллионах, пророчески ужасаясь, писал К.С. Станиславскому еще Блок в декабре 1908 года: «*Не откроем сердца — погибнем (...) Полуторастамиллионная сила пойдет на нас, сколько бы штыков мы ни выставили (...) Свято нас растопчет; будь наша культура — семи пядей во лбу, не останется от нее камня на камне*».<sup>8</sup> Блок требовал от интеллигенции «открыть сердце», — требование столь же туманное, сколь и нереальное, ибо открыть сердце можно лишь тому, кто жаждет видеть твое сердце открытым именно ему. Маяковский не мог знать этого письма, но общий смысл позиции Блока был известен ему.

И вот эту силу, в которой Блок видел лишь разрушение и уничтожение культуры, Маяковский принимает

воспевать. Из душевной сложности и богатства индивидуальных переживаний он бросается в такую нищету усредненности и общепринятости, что начинаешь сомневаться — а с гением ли имеешь дело? Но нет, он очень скоро отгоняет сомнения — да, мы имеем дело с гением, мастером несравненной поэтической выразительности и образной системы.

Так что же с ним все-таки произошло?

А произошло то, что в стране совершилась революция и поэт оправдал насилие. Оправдал в то время, когда человечество настолько цивилизовалось, что никаким правом насилие, даже революционное, быть уже не могло. Он же не только оправдал, но и стал активно призывать к нему. И не только призывать, но и указал адрес, по которому насилие должно быть направлено: это то, что обозначается им условным наименованием «старья», — всего, что было и есть в прошлом, от Рафаэля и Пушкина до просто старого человека. «Стар — убивать. На пепельницы черепа», — вот его жутковатый призыв и лозунг, сформулированный в поэме «150 000 000». То для Маяковского, что остается позади, — позади и должно оставаться. Если же оно ненароком попало в настоящее, оно должно быть уничтожено, или — реже — пережито и отброшено. Жестокость Маяковского по отношению к тому, что умирает, уходит в прошлое, стареет, — неизменна. В жизни все должно быть только новое, молодое, жизнеспособное; ничего ни от старого, ни самого старого. И сама Советская республика для него «земля молодости» и «весна человечества». «Старье охраняем искусства именем» — возмущался он еще на заре революции. Он потому и принял ее (как я думаю), что она во много раз ускоряла переход от «старого» к «новому», давала возможность совершить «в будущее прыжок», как сказал он в «Приказе по армии искусства», увидевшем свет в декабре 1918 года. Как видно, это был первый в истории мировой литературы приказ искусству — быть таким и не быть иным, а деятелям искусства делать то-то, но не делать того-то.

Традиция, начатая Маяковским, оказалась живучей, сохранившей свою силу вплоть до товарища Жданова,

ЦК ВКП(б) и Н.С. Хрущева. Маяковский вводил в обиход новую психологию, которая оказалась созвучной военно-коммунистической психологии советской эпохи (хотя сам же первый испытал гнетущий груз этой психологии).

В будущее должен быть совершен именно прыжок, — не планомерный переход, а прыжок, действие одномоментное. Позиция Маяковского бескомпромиссна. Переход от «старого» к «новому» должен произойти сразу, мгновенно, зримо — этой уверенности Маяковский оставался предан вплоть до поэмы «Хорошо». Призыву «в будущее прыжок» предшествовал не менее императивно выраженный призыв того же рода: «Довольно шагать, футуристы..!» И только в «Клопе» он как будто начал понимать, что не все в истории так просто. Но времени для размышлений уже не оставалось.

И вряд ли случайно уже в ранний период он разговаривает со своими соратниками на языке воинских приказов; он приказал самому себе действовать так, а не иначе и, следовательно, волен приказывать и своим современникам. С самого начала своей деятельности Маяковский формировал себя не только «под поэта», но и под явление — явление не только искусства, но и действительности, не только поэзии, но и жизни. Это была традиция, пришедшая к нему от символистов — Блока, А. Белого, Брюсова. Не просто и не только поэт как таковой находится в центре той скрытой художественной композиции, которую Маяковский, как видно, держал постоянно под наблюдением, а поэт в его зримом противостоянии массе и в то же время — в прочной, неборимой связи с той же массой. Читая стихи Маяковского, не можешь избавиться от впечатления, что поэт как бы все время ощущает перед собой толпу, к которой он и обращает все свои приказы, рассказы, лозунги и призывы, все свои остроты, всю свою горечь и радость, ликование и панику, одним словом, всю ту мифологию, которую он напряженно создавал вокруг себя и своего восприятия мира.

И если подойти к этой проблеме с достаточной долей раскованности, то можно без преувеличений утверждать, что все творчество Маяковского есть не что иное, как единый монолог «о времени и о себе», ни на каком другом

языке и никаким другим голосом не воспроизводимый ни при каких иных обстоятельствах. Он неразрывно слит с временем — породившей его эпохой. Произнесенные в другое время, в иную эпоху, стихи Маяковского неизбежно приведут за собой время, когда они были созданы. Иного назначения у них нет и не будет. И это именно разговор вслух — с видимым, но также незримым, но очень многочисленным собеседником. Так в русской литературе говорили только герои Достоевского — захлебываясь от слов, теряя нить разговора, косноязыча, выкрикивая истины, часто банальные, но жестко и жестоко сохраняя верность себе — саморазвитию своей и только своей личности. И то, что Родион Раскольников говорит не вслух, а про себя, — не имеет никакого значения, через своего «крестного отца» Достоевского он обращается к миру, потому что решает не только свои личные задачи, — к тому миру, который уже вступил в период великих социальных потрясений. В эпоху Маяковского эти потрясения стали зримой реальностью, жизненной реальностью стал и субъект действия — отколовшийся от своих «братьев» полифонический герой. Это Алеша Карамазов, выпущенный в мир и попавший в центр революционного циклона. Может быть, это и кто-нибудь из «младших персонажей» романа «Бесы». Правда, герои этого романа настолько карикатурны, что здесь требуется особая осторожность в сопоставлении их с Маяковским, в облике которого было трагическое, но не было карикатурного. Но что место Маяковского, особенно раннего, именно здесь — несомненно. «Он — весь боль, надрыв, сострадание, он не от Ницше, а от Достоевского...» — так писал критик русского зарубежья Н. Ульянов.<sup>9</sup>

Весь наивный максимализм этого совокупного героя, вся его кажущаяся внешняя устойчивость при невероятной, просто пугающей неустойчивости внутренней, тот страшный драматический накал, который неизбежно сопровождает каждый его очередной катарсис, — все это без потерь передал Достоевский Маяковскому, и тот сполна использовал редкостный подарок, преподнесенный ему из таинственных глубин русской литературы и русского же освободительного движения.

Маяковский в большей степени, нежели его творческие предшественники (такие, как Блок или А. Белый) герой собственного творчества, и герой не только «лирический», но прежде всего литературный, то есть имеющий традицию в литературных произведениях прошлого. С Маяковским литературная традиция русская впервые, может быть, так наглядно выплеснулась в жизнь, доказав воистину пророческий характер своих прозрений. Не «окружающая среда» породила литературного героя, а литературная традиция стала фактом действительной жизни. Мы все помним впечатление, произведенное им на Пастернака в момент их знакомства, переданное Пастернаком во второй редакции «Охранной грамоты» — очерке «Люди и положения»: «И мне сразу его решительность и взлохмаченная грива, которую он ерошил всей пятерней, напомнили сводный образ молодого террориста-подпольщика из Достоевского, из его младших провинциальных персонажей».<sup>10</sup>

Этот «сводный образ молодого террориста-подпольщика» наиболее обнаженно воспроизведен Достоевским как раз в образах Родиона Раскольникова и Алеши Карамазова. Они оба — бунтовщики: бунтуют против Бога, обвиняя его в несправедливом устройстве жизни на земле; и они оба христиане: веруют во Христа, находятся в ожидании Второго Пришествия. «Азь» и «Отець» (по терминологии Василия Розанова) для них не одно и то же. Уподобляя себя Христу, желают осчастливить человечество, уничтожить бедность, гнет, унижения, продажную любовь и т.д., но, в отличие от Христа, готовы устроить рай на земле путем насилия, отчасти даже социального. Тварь ли я дрожащая, или в моей власти и силе сделать людей счастливыми, — так думает о себе Родион Раскольников. Он не только оправдывает насилие в добычании всеобщего счастья и гармонии, он его совершает (покушение на старуху-процентщицу и убийство ее вместе с ее сестрой Лизаветой). Это была утопия, она рухнула, толкнув Родиона Романовича на Сенную площадь целовать землю и каяться.

Требование «расстрелять!» вырывается из невинных уст Алеши Карамазова в ответ на рассказ Ивана о зло-

деяниях некоего помещика по отношению к малым детям. Это было едва ли не первое в русской литературе употребление данного глагола в повелительной форме, хотя из контекста разговора не ясно, кто же будет осуществлять это справедливое требование (революционеры?). После «Братьев Карамазовых» слова «расстрел», «расстрелять» (в разных формах) начнут широко входить в разговорный язык демократической молодежи и революционной публицистики. И затем, начиная с октября 1917 года, будут становиться все более и более обиходными и доживут до наших дней как нечто привычное, не вызывая никаких сомнений или споров относительно своей правомочности. Бунт против Бога обернется после Октября тоскливым явлением повседневности, именем которому будет слово «расстрел».

Совершенно не отличен от молодых героев Достоевского молодой Маяковский. Он так же бунтует против Бога, так же верует во Христа, ожидая Второго пришествия («Вижу идущего через горы времени, которого не видит никто»). И он так же оправдывает насилие, мятеж и убийства, как это сделал в первой фазе своего развития Родион Раскольников.

Чтобы испытать себя, Раскольников вооружается топором. Примерно так же поступает и Маяковский.

Я думал ты — всесильный божище,  
а ты недоучка, крохотный божик.  
Видишь, я нагибаюсь,  
из-за голенища  
достаю сапожный ножик.

(«Облако в штанах», 1914–1915).

Голенище, сапожный нож — вовсе не атрибуты реального Маяковского, предпочитающего смокинг, крахмальную манишку, галстук-бабочку. И голенище, и сапожный ножик пришли к Маяковскому из Достоевского, это субституция (замена) орудий убийства, которые используют герои Достоевского, в частности Раскольников. И так же, как Раскольников (и Алеша Карамазов), в Христе видит Маяковский высший символ нравственности и человеколюбия, а ныне и символ новой эпохи, в которую вступает встревоженный мир:

Я,  
Обсмеянный у сегодняшнего племени,  
как длинный,  
скабрзный анекдот,  
вижу идущего через горы времени,  
которого не видит никто.

Где глаз людей обрывается куцый,  
главой голодных орд,  
в терновом венце революций  
грядет шестнадцатый год.

А я у вас — его предтеча;  
я — где боль, везде;  
на каждой капле слезовой течи  
распял себя на кресте.

И далее делается признание, вплотную, вплоть до деталей, подводящее нас к Раскольникову:

Уже ничего простить нельзя.  
Я выжег души, где нежность растили.  
Это труднее, чем взять  
тысячу тысяч Бастилий.

Здесь все — из Достоевского: и невозможность прощения, и необходимость решительности и даже жестокости для изменения порядка вещей («выжег души, где нежность растили» прямо соотносится с размышлениями Раскольникова о том, человек ли он, или «тварь дрожащая»), и упоминание Бастилии, которое вводит в систему размышлений французскую революцию, а вместе с нею и тему Наполеона, столь существенную для героя Достоевского. Как и Раскольников, Маяковский мечется между Христом и Наполеоном. То он видит себя предтечей и провозвестником, то начинает тягаться в страстности и глубине своих переживаний с императором Франции. В той же поэме «Облако в штанах», завершая тематику приведенных строф, он пишет:

И когда,  
приход его  
мятежом оглашая,  
выйдете к Спасителю —  
вам я

душу вытащу,  
растопчу,  
чтоб большая! —  
и окровавленную дам, как знамя.

Маяковский не только окончательно утверждает родство с героем Достоевского, но и перекидывает мост от Достоевского к Блоку, к поэме «Двенадцать», к ее финальной строфе, замыкающей и суммирующей повествование о двенадцати апостолах-разбойниках. Мятежом оглашая и улицы Петрограда, и приход Христа, они выходят к нему в конце поэмы, где он и сам движется с «кровавым флагом», словно с окровавленной душой поэта. С гениальной, непостижимой прозорливостью Маяковский дает готовый эскиз еще не написанной (и даже не задуманной) поэмы «Двенадцать». Именно теперь, накануне Октября 1917 года, он вплотную подошел к Блоку. Затем он уйдет от него, но сейчас они вместе.

Совсем по-раскольниковски стремится Маяковский уравнивать себя с Наполеоном, или, во всяком случае, продемонстрировать не меньшую (если не большую) силу своих чувств и груз своего внутреннего мира.\* Однако здесь-то и кроется его отличие от Раскольникова, для которого первейшую и важнейшую роль играла не сила духа, а способность Наполеона распорядиться по собственному усмотрению тысячами жизней, которые он бросал, не задумываясь, на исполнение своих прихотей. Суметь сделать то же самое и силой своей внезапно открывшейся воли осчастливить человечество — вот мечтания героя Достоевского. Соединить Наполеона с Христом, стать вначале Наполеоном, затем, расчистив место, — Христом. Два роковых этапа одной судьбы вырисовываются перед Родионом Романовичем. Судьбы трагической (он это понимает), но и обязательной во имя задуманного «предприятия» (он и это понимает).

Маяковский не так отчетливо строит модель своей судьбы. Наполеон также привлекает его и именно как образец, но он, поэт, превосходит его не по беспрецедентности действий, а именно по силе своих чувств, глубине

переживаний, которые остались неведомы герою Аустерлица.

Победа над немощью, злом, бедствиями, социальной несправедливостью уравнивается Маяковским с победой в Аустерлицком сражении.

Посещение Наполеоном зачумленных в госпитале в Яффе ничто по сравнению с душевными переживаниями поэта («я каждый день иду к зачумленным по тысячам русских Яфф!»).

Также ничто подвиг на Аркольском мосту, ибо «я прошел в одном лишь июле тысячу Аркольских мостов».

Насыщенность душевной жизни, глубина личных переживаний, а также скорбь за всех обездоленных и ставят Маяковского в его глазах выше Наполеона. В той же поэме «Облако в штанах» вслед за упоминанием о Бастилии следует такой пассаж:

Невероятно себя нарядив,  
пойду по земле,  
чтоб нравился и жегся,  
а впереди  
на цепочке Наполеона поведу, как мопса.

Явно бравирюя своим превосходством, Маяковский безмерно возвеличивает свое «Я», самого себя. Он выше и строже, привлекательней и нарядней всех людей, всего мира. Перед приведенной строфой имеется другая, в которой, также бравирюя, поэт собирает солнце моноклем вставить «в широко растопыренный глаз». Поэтика преувеличений используется Маяковским с одной единственной целью — создать преувеличенно резкое представление о своей личности. Он болезненно малодушен, он явно боится быть осмеянным, поэтому бьет наверняка: берет сравнения сверхреального свойства, которые и всерьез-то приняты быть не могут. Но для самого Маяковского они несут в себе жизненно важное содержание.

Наполеон Маяковского не гений своеволия, каким он выступал в размышлениях Раскольникова, а всего лишь пример мужества, силы личности, которая, однако, уступает силе личности самого поэта.

Система размышлений Раскольникова значительно корректируется, а отчасти и выводится на линию полемич-

\* См. стихотворение «Я и Наполеон» (1915).

ки. Подвиги французского императора оказываются незначительными по сравнению с теми задачами, которые ставит перед собой поэт. Маяковский как бы продлевает во времени систему размышлений героя Достоевского, он выводит его в совершенно иную, новую сферу жизненных отношений, в иную социальную среду, наконец, в систему поэтики модернизма. «Терновый венец революций», немислимый в эпоху Достоевского, ныне объясняет и оправдывает все.

#### IV

Я думаю, Борис Пастернак был не прав, когда, описывая внутреннее состояние человека перед самоубийством, относил свою характеристику и к Маяковскому. «Приходя к мысли о самоубийстве, — пишет он, — ставят крест на себе, отворачиваются от прошлого, объявляют себя банкротами, а свои воспоминания недействительными». И затем Пастернак завершает свои наблюдения: «Мне кажется, Маяковский застрелился из гордости, оттого, что он осудил что-то в себе или около себя, с чем не могло примириться его самолюбие».<sup>11</sup>

Пастернак говорит об очень значительных вещах, интерпретация которых приведет нас к той или иной оценке одного из самых трагических явлений в истории русской культуры, и не только двадцатого столетия. Мне представляется, что причины самоубийства Маяковского, безусловно, прочно связанные с характером прожитой жизни, все-таки иного свойства. Ведь ничего из перечисленного Пастернаком не сделал Маяковский: не объявил себя банкротом, не отвернулся от прошлого, не поставил на себе крест и тем более не объявил свои воспоминания недействительными.

В том, что Маяковский не сделал ничего из того, что приписал ему Пастернак, нетрудно убедиться и по предсмертной записке, и по стихам 1928–1930-х гг., и, главное, по тому бесспорному свидетельскому показанию, которое он сам рассматривал как Вступление к поэме «Во весь голос». Сама поэма так и не была написана, она и не мо-

гла быть написана, а вот вступление к ней было создано. Сам жанр этого произведения, восходящий к оде Горация «Eregi monumentum», а в русской литературе к «Памятнику» Пушкина, требует исповедальности, не могущей иметь продолжения. И Маяковский исповедуется — во всю силу своего грандиозного таланта, с надрывом, откровенно, но и с надеждой, — так в русской литературе исповедовались только герои Достоевского. Это Дмитрий Карамазов, надрываясь, оправдывается перед судом, готовый идти на каторгу за несовершенное преступление. Они оба в состоянии экстаза, почти что припадка, и это возвышает их над остальными людьми.

Исповедь эту надо суметь увидеть и прочесть, а скажет она сама за себя. Продолжая традицию русских перелогателей горадиевой оды, Маяковский выводит ее в иную сферу — сферу надличных, говоря условно, «общественных» заслуг. «Пускай нам общим памятником будет построенный в боях социализм» — вот его главная заслуга, вот за что он удостоивает себя бессмертия. Не «истина царям», сказанная «с улыбкой» (Державин), не «восплавленная» свобода и «милость к падшим» (Пушкин), не создание «певучих слов», распад которых «в грядущем невозможен» (Брюсов), а «построенный в боях социализм». Пушкинскому — личному — «нерукотворному» памятнику Маяковский демонстративно противопоставляет рукотворный социализм. Не больше, но и не меньше. Поэзия как искусство слова переводится в совершенно иные сферы бытования. Можно ли после этого говорить, что он от чего-то отказался, на чем-то поставил крест? Ведь слова о памятнике-социализме написаны всего лишь за несколько месяцев до рокового выстрела, когда все итоги уже были подведены, а место в истории (в том числе в истории литературы) осмыслено и принято.\*

\* Сказанное Пастернаком о причинах самоубийства Маяковского с большим основанием может быть отнесено к персонажу романа «Доктор Живаго» Павлу Антипову (Стрельникову), в котором безошибочно угадывается Маяковский, каким увидел его Пастернак в «Охранной грамоте» (на это сходство обратил внимание проф. Витторио Страда, — см. прим. 36 к наст. статье). Стрельников кончает самоубийством во дворе дома, где живет Юрий Живаго, после тяжелого ночного, в стиле Достоевского, разговора с хозяином дома. Даются как бы два типа поведения

→→→

Реальный же Маяковский не пережил в своей жизни никаких разочарований, ни от чего отказов, не сделал никаких судьбоносных открытий. Все его катарсисы носили сугубо личный характер и были вызваны идеальными попытками преодолеть условности бытового существования. Но он явил собой совершенно новый, невиданный доселе художественный, социальный, бытовой («антибытовой») тип личности, тип художника-творца, поставившего задачей искоренение художественного творчества как такового, во всей его многовековой и неоднозначной специфике. Но сам одаренный от природы неслыханным даром именно художественного видения мира, он под тяжестью поставленной перед собою задачи и сломался. Войдя в сознательную жизнь сложившейся личностью и сформировавшейся поэтической индивидуальностью, он, как отметил Пастернак, «существовал точно на другой день после огромной душевной жизни, крупно прожитой впрок на все случаи», и «все заставали его уже в снопе ее бесповоротных последствий». Огромная душевная жизнь, «крупно прожитая впрок», служила базой, но и требовала обновления, движения, нового наполнения. Категории движения до времени занимают в художественном мышлении и поэтике Маяковского явно доминирующее положение. Он все время должен был идти, шагать, ехать, куда-то стремиться, открывать новое, видеть невиданное. Даже любовь к женщине для него не столько состояние, сколько процесс: это либо борьба за нее, либо разочарование в ней с вытекающей отсюда трагедией, — но во всех случаях это именно процесс. Движение в пространстве для Маяковского есть движение во времени. Причем, «вперед» в пространстве вовсе не всегда обозначает «вперед» во времени. В стихах об Америке читаем: «Я стремился за 7 000 верст вперед, а приехал на семь

в условиях советской действительности. Один из них олицетворяет Стрельников (Маяковский), который добровольно уходит из жизни, не выдержав жестокости стихийных сил революции, им же спровоцированных, а теперь грозящих расправой ему самому; другой тип олицетворяет Юрий Живаго (Пастернак), — он находит свое место не в увлечении радикальными, но временными мерами, в приобщении к Природному миру с его извечными обновлениями и естественными умираниями, то есть к непреходящему жизнетворческому началу бытия.

лет назад». В какое «назад» он приехал бы в тридцатые годы — догадаться нетрудно.

И вот настал момент, когда двигаться стало некуда, действительность была исчерпана, мифологический мир блаженной советской действительности создан. Тогда он и подписал себе смертный приговор. Сделал это, ни от чего из прошлого не отрекаясь, но уже и не различая пути, по которому можно было бы двигаться, не повторяясь, дальше. Стена наступавшего будущего в формах совершенно новой, иной мифологии, с культом уже не системы государственного устройства, а отдельной личности, к которому Маяковский явно не был подготовлен и который в принципе отрицал (что он и высказал в поэме «Ленин»), оказалась преградой непреодолимой.\* Объективно выходы были, но они оказались неприемлемыми. Один — выход (уход) в прошлое, то есть отказ от творчества, от всякой деятельности; такая возможность была известна ему и она обсуждалась им, о чем я скажу дальше. Это был выход в частную жизнь — жизнь «своим домком». Он высмеивал эту жизнь: «Жена, да квартира, да счет текущий...» Но сам-то он, похоже, так и собирался зажить: хотел (очень хотел) жениться, о чем пишет в своих воспоминаниях В. Полонская, записался на кооперативную квартиру Союза писателей, имел свой счет в Госиздате; завел домработницу, имел своего шофера. Он был одинок, и тоска его по семейному уюту и устроенности понятна нам. Но в такой жизни слишком много было человеческого, непосредственного, а всякое проявление человеческого (не эстрадного) Маяковский, в полном соответствии с мифом о революции и о человеке будущего, рассматривал как выражение и проявление мещанства. Подвела и торопливость (вполне, впрочем, объяснимая): Полонская явно не была готова к столь стремительному развитию действия. Да ему, как видно, было безразлично, на ком именно надобно жениться,

\* Но тридцатые годы все же отпустили ему, создав, когда Политике потребовалась словесная декорация, миф уже о нем самом как о «лучшем, талантливейшем поэте нашей советской эпохи». Была заложена основа для прославления, которое и породило груды «критической» макулатуры.



главное было — прикрыться кем-то близким от пустоты неудавшейся личной жизни. Возможно, что Полонская понимала и это. Был и еще один выход, очень неожиданный, который окончательно сроднил бы его с Родионом Раскольниковым и оправдал бы предположение Пастернака. Это был выход на Сенную площадь, — каяться, целовать землю, осуждая прошлое и отрекаясь от него.

Формируя судьбу своего героя, Достоевский откровенно моделирует ее согласно заранее выписанному рецепту. Моделирование судьбы литературного героя по заранее составленному рецепту стало к концу XIX века одной из наиболее заметных особенностей художественного творчества. Помимо Достоевского на этом поприще особенно преуспел Лев Толстой («Смерть Ивана Ильича» — как не надо жить, «Воскресение» — как надо жить). Нравоучительный характер русской литературы сказался тут со всей своей силой. Учили, как жить, не только великие, но, вслед за ними, писатели второго и третьего ряда (Потапенко, Баранцевич и мн. др.). Первым же образцом такого рода стало «Преступление и наказание».

Три главных этапа проходит в своем прозрении Родион Раскольников. Первый этап — разрешение идеи (идеи убийства, т.е. насилия); второй этап — прозрения (раскаяние). Сейчас мы видим, что это была модель мирового масштаба, глобального значения. На столетие вперед, через головы нескольких поколений заглянул Достоевский. Нынешняя Россия, унизившая сама себя и униженная, вышедшая на мировую Сенную площадь каяться и целовать землю, являет урок всему миру. Этот тягостный акт и предсказал Достоевский.

В своем внутреннем развитии, в приверженности тем или иным воззрениям (не в акте конкретного действия) Маяковский проделал два первых этапа, завещанных Раскольниковым, но не проделал третьего. Он разрешил идею убийства, в творчестве своем он сам совершил множество убийств — призывами к ним пестрят его стихи и поэмы («должны уметь мы целиться, уметь стрелять...»), но он не вышел потом на Сенную площадь, как требовала сейчас (от нас) логика истории, и как настойчиво, хотя и не столь наглядно, требовала она этого уже тогда,

в преддверии тридцатых годов. Маяковский не видел, не чувствовал, не осознавал, к какому финалу ведет страну история. Он был на редкость нечуткий человек.

Болезненное чувство возможности своего непризнания (и в настоящем, и особенно в будущем) сложно переплеталось у него с чувством социальной боли за всех обездоленных — за тех, кого недокормили, недохвалили, недолюбили. Он и себя относит к их числу (свидетельство тому — лирические поэмы «Облако в штанах», «Человек», «Про это»). Он явно недополучил в жизни то, на что мог бы, как ему казалось, рассчитывать. Отсюда тот накал личного драматизма, который отчетливо ощущается в его поэмах. Эту обиду на судьбу он сохранил до конца своих дней. Но при этом его наивная вера в то, что «райские кущи» непременно ожидают человечество где-то впереди, ни в чем не понесла ущерба. Некий заколдованный Город Солнца видится ему в дали времен («там, за горами горя, солнечный край непочатый»). Что это за «Город Солнца», ответил Е.Замятин в романе «Мы», разом разоблачив и Маяковского, и его соратников-пролеткультовцев.<sup>12</sup> Маяковский не внял предостережению Замятина, роман не привлек его внимания. (А если бы и привлек, то он — замечу в скобках — вполне мог бы увидеть там идеальное изображение конечных итогов революционного переустройства). Грандиозность этих образов, — образов конечной цели (а такая категория содержится в поэтическом арсенале Маяковского) — требует объяснения. В дореволюционном творчестве он видит Спасителя идущим из будущего «через горы времени»; в зрелый период провидит будущее «за горами горя»; во Вступлении к поэме «Во весь голос» сам устремляется в это будущее, обеспечивая себе бессмертие «через хребты веков». Геологические нагромождения, космические образы, вызывающие в памяти финальные страницы «Мастера и Маргариты», сопровождают Маяковского в течение всей его творческой жизни, — вспомним хотя бы финал поэмы «Облако в штанах»: «Вселенная спит, положив на лапу с клещами звезд огромное ухо».

В критике высказывалось мнение, что Маяковский следует здесь за поэтикой русского классицизма, в част-

ности Ломоносова, получившей свое воспроизведение в стихах Державина и затем Тютчева, и уже от него, в урезанном масштабе, перешедшей к А. Блоку и А. Белому. Однако это не совсем так, в означенной линии (от Ломоносова к Блоку и Белому) господствующее положение занимают, утоньшаясь во времени, натурфилософские тенденции, порожденные стремлением поэтическими средствами проникнуть в тайны мироздания, и, с другой стороны, гуманистическим желанием отыскать в безбрежном лоне Вселенной место человеку — существу бесконечно малому, но и бесконечно большому одновременно. Маяковскому подобные тенденции не свойственны ни в малой степени. Меньше всего его занимает натурфилософия, а проблема человека в природном мире не занимает вовсе. Он видит перед собой не читателя, а аудиторию — зал, улицу, город, мир, где поэт — агитатор, пропагандист и проповедник — должен быть виден во весь рост и слышен — во весь голос. Много лет назад об этой — новаторской — позиции Маяковского писал Б.М. Эйхенбаум: «Его Я грандиозно, но не романтической грандиозностью, при которой высокое Я противопоставлено низкому миру действительности, а иной грандиозностью, вмещающей в себя весь этот мир и ответственной за него».<sup>13</sup> Это точка зрения 1940-го года. Она верна, но теперь уже недостаточна. Одного соотношения двух «грандиозностей» — мировой и поэтической — нам уже мало. Мы хотим видеть сейчас и понимать прежде всего самого поэта, ответственного не только (и не столько) за «мир», сколько за самого себя — за свои «слова» и свои «дела» (слова же поэта, как известно, и суть его дела). Мир, за который так неистово сражался поэт Маяковский, ныне рухнул. Произошел грандиозный обвал и мы сейчас присутствуем при почти геологической катастрофе. И рухнул он не по случайной причине, а потому, что, как говорил Иван Карамазов, «в самом проекте» была допущена ошибка. Так он и строился с допущенной ошибкой. И вот каркас надломился. И все наши прежние оценки требуют полного и бескомпромиссного пересмотра.

И первое, что нам становится очевидно, когда мы обращаемся к имени и наследию Маяковского, — его

слепая вера в то, что не представляет ныне для нас никакой ценности, — в тот вселенский рай на земле, который несет с собой революция, воодушевленная идеей социализма и коммунизма. Этот рай нужен был и ему лично, как спасение от сознания собственной неполноценности, от одиночества, от трагически неустойчивого отношения с людьми, даже самыми близкими. И он, во всеоружии своей нерассуждающе агрессивной природы, во всю мощь своих легких принялся пропагандировать и отстаивать идею коммунизма, идею революции со всеми вытекающими отсюда последствиями. Это и была религия Маяковского — этакий «эсхатологический профетизм» (если воспользоваться выражением Г.П. Федотова). Эсхатология потому, что с коммунизмом наступает и конец истории, ибо дальше двигаться уже некуда. Современники свидетельствуют, что где бы ни появлялся Маяковский, он сразу же оказывался в центре композиции. Он и сам видел себя пророком, — в центре не только бытовой, но и космической композиции. И не имеет значения, было ли это чувство наигранным, или нет. Поэтому так величественны его образы, так легко переходят они в мифы и... так мало в них индивидуального, личного, просто человеческого. Устойчиво гиперболический характер его поэтического мышления пришелся ко двору именно в 20-е годы, когда в моду вошла, получив правительственное благословение, концепция всеобщего переустройства мира. Маяковский вторил ей в столь же гиперболической форме: «Мы разливом второго потопы перемоем мир городов». Здесь все слилось для него воедино: ветхозаветно-библейская мечта о всеобщем счастье, и грандиозность поэтического мышления, и чисто импрессионистический характер его осуществления, и отсутствие человеческой простоты.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Маяковский В.В. Полное собрание сочинений. — М., Гос. изд-во «Художественная литература», 1955, т. 1, с. 295–296.

<sup>2</sup> Пастернак Б. Избранное в двух томах. — М., 1985, т. 2.

- <sup>3</sup> Катанян В. Маяковский. Хроника жизни и деятельности. — 5-е изд., доп. — М., «Советский писатель», 1985, с. 453.
- <sup>4</sup> Маяковский В.В. Полное собрание сочинений. — М., 1959, т. 1, с. 9.
- <sup>5</sup> Там же, т. 12, с. 358-359.
- <sup>6</sup> Там же, с. 81.
- <sup>7</sup> Вступление к поэме «Во весь голос».
- <sup>8</sup> Блок А. Собрание сочинений в восьми томах. — М.-Л., Гос. изд-во «Художественная литература», 1963, с. 265.
- <sup>9</sup> Ульянов Н. Диптих. — Нью-Йорк, 1967, с. III. (Перепечатано: журн. «Русская литература». Л., 1991, № 2, с. 77).
- <sup>10</sup> Пастернак Б. Воздушные пути. — М., «Советский писатель», 1982, с. 453.
- <sup>11</sup> Там же, с. 452.
- <sup>12</sup> Подробней см. в моей заметке «Е. Замятин и В. Маяковский (К истории создания романа «Мы»)». — «Русская литература», 1989, № 4. Высказанные здесь положения развиты мною в статье «Маяковский и Замятин».
- <sup>13</sup> Эйхенбаум Б. О поэзии. — Л., «Советский писатель», 1969.

*(Окончание следует).*

К. СИГОВ

## ИГРА И ЖЕРТВЕННОСТЬ Путь Осипа Мандельштама

...Снова в жертву, как ягненка,  
Темя жизни принесли...

...Когда бы грек увидел наши игры...

I

Слова, вынесенные в заголовок статьи — игра и жертвенность — так же, как и эпиграфы, взятые из стихов О. Мандельштама, задают ТЕМУ, требующую осмысления, а не предлагают «ключ» интерпретации (линейная, инструментальная ограниченность любого «ключа» противопоставлена всякому разговору о поэте).

При обращении к автору «Неизвестного солдата» поиски однозначной интеллектуальной отмычки выглядели бы столь же нелепо, как и попытки отыскать щеколду, запирающую его «океан без окна». С.С. Аверинцев подчеркивает: «Мандельштам всегда искал противоречий, так сказать, большой мощности: они были источником энергии для его стихов».<sup>1</sup> Вместе с тем заслуживает внимания «исключительная цепкость, с которой ум поэта прослеживает, не отпуская, одну и ту же мысль, то уходящую на глубину, то выступающую на поверхность, ведет ее из стихотворения в стихотворение...»<sup>2</sup> И когда речь идет о главных мыслях, о глубинных мотивах, то жизни не хватает, чтобы «довести» их, додумать до конца — так в марте 1937 дается «начерно» определение «в верхнем регистре»:

Я скажу это начерно, шепотом,  
Потому что еще не пора:  
Достигается потом и опытом  
Безотчетного неба игра...

<sup>1</sup> «Новый мир», 1987, № 10, с. 235.

<sup>2</sup> Там же.

Таков, по-видимому, последний выход на стихотворную поверхность открыто заявленной темы игры. Шестью годами прежде в стихотворном завещании поэта («Сохрани мою речь навсегда за привкус несчастья и дыма...») возникает одна из самых «темных» его метафор:

...Лишь бы только любили меня эти мерзлые плахи,  
Как нацелясь на смерть, городки зашибают в саду —  
Я за это всю жизнь прохожу хоть в железной рубахе  
И для казни петровской в лесах топорище найду.

(Курсив мой — К. С.)

Здесь вместо одного из расхожих («сказочных») символов смерти («косы») парадоксальным образом возникает *топорище — городошная БИТА*, и тем самым не смерть разыгрывается (театрализуется), а в детской игре, в ее сокрушительном ритуале прозревается недетская хищная «нацеленность на смерть». Еще восемью годами ранее было сказано:

Шорох пробегает по деревьям зеленой лаптой.  
Дети играют в бабки позвонками умерших животных.  
Хрупкое летоисчисление нашей эры подходит к концу.

«Нашедший подкову» (1923 г.)

Многочисленные и многоликие упоминания игры, разбросанные словно яркие блики по всей поэзии Мандельштама, призывают нас обратиться к источнику света — тому богатству смыслов, которое вложено поэтом в это понятие. В «Разговоре о Данте» дается известное определение: «Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку». Доктринальное мышление такими точками (писательское и читательское) — некий «официальный пуантелизм» — невероятно разрушительно для ветвящегося роста слова и культуры. «Говорить — значит всегда находиться в дороге»; путь в пространстве поэтики меняет наше представление не только о словах, но и о той засловесной области, откуда на нас глядит сама поэзия: за новой конфигурацией деревьев мы должны увидеть Новый Лес. Вспомним хотя бы несколько случаев, когда Мандельштам черпает в «игровом словаре» те

слова, которые Блок называл звездами-остриями, держащими на себе все «покрывало стихотворения». Кто лучше поймет англичанина-теннисиста («он творит игры обряд»), чем армянский булочник, у своего очага «с хлебом играющий в жмурки»? Кто выведет детей, играющих «в бабки позвонками умерших животных», из «игрушечной чащи» символистов? Кто из одной точки одновременно разглядит пластическую мощь античного мира (безумство Мельпомены «в старинном многоярусном театре...») и миф XX века (на разъяренном стадионе приносится в жертву «футбола толстокожий бог»)? Кто, наконец, будет метаться, настигнутый тем зияющим мгновением, когда игра перешагивает через рампу и выплескивается в «табор улицы темной», где жизнь предстает «театрального капора пеной»?

Не будем дальше множить вопросы, которыми чревата эта «окликающая» поэтика, лучше попытаемся с возможной полнотой осмыслить следующее. Мандельштам не этнограф, описывающий игры народов мира, не социолог, изучающий ролевое взаимодействие человеческого сообщества, не философ, конструирующий Человека Играющего (*Homo Ludens*), точнее, он — тот и другой и третий в едином новом лице — художник. Кстати, стоит вспомнить энциклопедический свод игр на Брейгелевой картине «Детские игры» и мы убедимся воочию, что неистощимая фантазия художника бывает конгениальна его страсти культурного «собирания». Но если у Брейгеля бесчисленные игры сведены на одно полотно и даны в единой смысловой плоскости (условно обозначая, «детских игр взрослого мира»), то у Мандельштама игра нигде не сведена к единому смысловому и художественному знаменателю — тема ее разыгрывается, как fuga, во множестве различных по тональности и времени создания стихотворениях. Смыслы ее подвижны и изменчивы в «далековатых» контекстах; их соотношение и «синтезирование» в исследовательской работе есть попытка воссоздания сложной и многомерной структуры — некоего кристалла с присущей ему собственной игрой глубины и граней.

Теперь необходимо вспомнить, что с первых самостоятельных шагов для Мандельштама высочайшими образцами творческой свободы стали шедевры античных классиков, а также их понимание природы поэтического искусства, основанное на общем представлении древних о жизни как о сценической игре. Поразительное многообразие «игровой парадигмы» античного мира раскрывают даже немногие дошедшие до нас фрагменты единого космоса могучей тысячелетней культуры. По Гераклиту, «вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство над миром принадлежит ребенку».<sup>3</sup> Учение Платона о людях как о чудесных куклах богов, сделанных ими «либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью», оказывается исключительно устойчивым. Если во времена Шекспира неоплатоническая метафора «мир — театр и люди в нем — актеры» стала притчей во языцех, то для русского символизма общим местом явилось уподобление жизни — кукольному театру, в котором:

Мы все — игрушки сил, незримых, но могучих,  
Марионетки — мы, и Рок играет в нас...<sup>4</sup>

(В. Брюсов)

В ранних стихах автор «Камня» «блуждал в игрушечной чаще» общесимволистских представлений: «...И надо мною роковой, / Неутомимый маятник качается / И хочет быть моей судьбой...», «Какой игрушечный удел. Какие робкие законы...» и т.п. В 1912 году, по воспоминаниям современников, в творчестве Мандельштама произошли крутые перемены, отразившиеся в декларативной замене луны «светлым циферблатом» городских часов. *Не игрушка, а игрок* (которым поэт открыто любит) — вот

<sup>3</sup> А.А. Тахо-Годи, «Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков» в кн. Искусство слова. М., 1973, с. 312; см. множество других примеров из этой статьи.

<sup>4</sup> Нешуточная угроза превращения статьи в книгу пресекает соблазн рассмотреть нашу тему в широком контексте русской культуры, где совершаются драмы «Пиковой дамы», «Маскарада», «Фаталиста», «Игрока» и мн. мн. др.

новая модель человека, запечатленная в стихотворении «Теннис»:

Он творит игры обряд,  
Так легко вооруженный,  
Как аттический солдат,  
В своего врага влюбленный.

(Курсив мой — К. С.)

Дата, стоящая под стихотворением, — 1913 год — резко подчеркивает беззаботность счастливого финала:

...И опять война идет  
И мелькает локоть голый!

О спорте ли написаны эти стихи? Как связаны с ними другие стихи «спортивного цикла», написанные в том же году: «Спорт», «Футбол», «Второй футбол» и др.? Для ответа на эти и другие вопросы необходимо хотя бы упомянуть о небывалом дотоле интересе к социокультурному феномену игры, возникающему в начале XX века. Пророчества о перерождении искусства в спорт, звучащие восторженно в устах Ортеги-и-Гассета, окрашиваются у Шпенглера в зловещие тона. Позднее, в годы наступления фашистских режимов, Хейзинга создает концепцию, выделяющуюся своим универсально-философским подходом к феномену игры. Он утверждает, что дух игрового соперничества как социальный импульс старше самой культуры и является настоящим ферментом жизни. Взгляд его на современную западную цивилизацию *sub specie ludi* неутешителен: «Цивилизация в целом становится более серьезной — закон и война, коммерция, техника и наука утрачивают связь с игрой; и даже ритуал, прежде бывший областью *par excellence* для ее выражения, кажется, вовлекается в процесс распада. В конце концов только поэзия остается оплотом живой и благородной игры».<sup>5</sup> В таком случае соотношение различных форм игровой деятельности с поэзией, в которой они отражены, с оценивающим стихотворным контекстом, резко окрашенным интонацией поэта, приобретает

<sup>5</sup> J. Huizinga. *Homo Ludens. A Study of the play-element in Culture*, London, 1980, p. 134.

вескость сравнения с эталоном: «Обезображен, обес-  
славлен футбола толстокожий бог...»; совершенно другие  
краски находит Мандельштам, воспевая «И детского  
крюкета молотки, И северные наши городки, И дар бо-  
гов — великолепный теннис!»

В то же время Мандельштам обращается к античному  
идеалу ремесленника-демиурга и в духе убедительней-  
шей риторики ставит во главу угла мастерство:

Он учит: красота — не прихоть полубога,  
А хищный глазомер простого столяра.

(1913)

Урок оказался усвоенным на совесть — четверть века спу-  
стя, созидая в воронежских стихах «воздушно-каменный  
театр времен растущих», Мандельштам так вспомнит  
терзаемого коршуном прикованного Прометея:

Тому не быть — трагедий не вернуть,  
Но эти наступающие губы,  
Но эти губы вводят прямо в суть  
Эсхила-грузчика, Софокла-лесоруба.

Между этими вехами, по крайней мере хронологически,  
центральное место занимает стихотворение «Актер и  
рабочий» (1920), написанное в Феодосии, где Мандель-  
штам не только побывал во врангелевской тюрьме, но и  
воспел новый дом актера. Ввиду значимости для нашей  
темы этого стихотворения, не числимого исследовате-  
лями поэта среди его программных вещей, процитируем  
его здесь целиком:

Здесь, на твердой площадке яхт-клуба,  
Где высокая мачта и спасательный круг,  
У южного моря, под сенью Юга  
Деревянный пахучий строился сруб!

Это игра воздвигает здесь стены!  
Разве работать — не значит играть?  
По свежим доскам широкой сцены  
Какая радость впервые шагать!

Актер — корабельщик на палубе мира!  
И дом актера стоит на волнах!  
Никогда, никогда не боялась лира  
Тяжелого молота в братских руках!

Что сказал художник, сказал и работник:  
«Воистину правда у нас одна!»  
Единым духом жив и плотник,  
И поэт, вкусивший святого вина!

А вам спасибо! И дни, и ночи  
Мы строили вместе — и наш дом готов!  
Под маской суровости скрывает рабочий  
Высокую нежность грядущих веков!<sup>6</sup>

Веселые стружки пахнут морем,  
Корабль оснащен — в добрый путь!  
Плывите же вместе к грядущим зорям,  
Актер и рабочий, вам нельзя отдохнуть!

Таким образом принцип *артистизма* выступает клю-  
чевых звеном, связующим дело рабочего и дело худож-  
ника.<sup>7</sup>

А. Блок под впечатлением выступления вернувшегося  
в Петроград Мандельштама вложил особый смысл в свою  
оценку: «Он очень вырос... виден артист».<sup>8</sup> Мандельштам  
не знал этой дневниковой записи, но он не мог не знать  
знаменитого финала статьи Блока «Кризис гуманизма»  
(1919): «...намечается новая роль личности, новая челове-  
ческая порода; цель движения — уже не этический, не  
политический, не гуманный человек, а *человек-артист*;  
он и только он будет способен *жадно жить и действовать*  
в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержи-  
мо устремилось человечество». (Курсив Блока).

Так в атмосфере неоварварства наступающего «фут-  
больного века» Блок и Мандельштам намечают силы, спо-  
собные укрепить «слишком дряхлые струны» аттических  
лир. Каждый на свой лад, поэты заостряют те пробле-  
мы, которым позже будут посвящены фундаментальные  
трактаты историософов.

<sup>6</sup> Курсив мой; см. как в приводимых ниже трагических стихах, на-  
чисто лишенных частокола восклицательных знаков, Мандельштам  
«перефразирует» эту строку. В том несравнимом по мощи стихотво-  
рении уже с окончательной ясностью скажется невозможность поэти-  
ческого «сведения» действительного к желаемому.

<sup>7</sup> Выражения «артист» не было у древних: у греков понятие τέχνης,  
а у римлян — artifex объединяло одним названием дело художника и  
ремесленника.

<sup>8</sup> А. Блок. Собрание сочинений. М.-Л., 1963, т. 7, с. 371.

Сдзнительный разрыв «вертикальных» марионеточных нитей символизма делает особенно значимыми «горизонтальные» нити межчеловеческого (ролевого) взаимодействия. Масштаб игры определяет масштаб совершаемых поступков — от детской площадки до форума или парламента. Что делать гражданину, «мужу» в империи, где ему отведены одни детские песочницы, а в силу недетской его зрелости — роль изгоя? Одной из главных тем огромного напряжения становится для Мандельштама тяжба с «веком-волкодавом», с разорванным временем:

Пора вам знать: я тоже современник —  
Я человек эпохи Москвошвея.  
Смотрите, как на мне сидит пиджак,  
Как я ступать и говорить умею!  
Попробуйте меня от века оторвать, —  
Ручаюсь вам, себе свернете шею!

Характерно воспоминание современницы поэта о том, как Мандельштам во дворе нынешнего Литинститута говорил: «...люди изменились... все какие-то... — он шевелил губами, мучительно подыскивая определение, — все какие-то... поруганные».

Теперь в стихах реализуются события, которыми их автор в жизни несправедливо обделен:

И до чего хочу я разыграться,  
Разговориться, выговорить правду,  
Послать хандру к туману, к бесу, к ляду,  
Взять за руку кого-нибудь: «Будь ласков, —  
Сказать ему, — нам по пути с тобой...»

Категорически отвергая бесчеловечные методы, которыми на его глазах в стране организовывали «гремящую доблесть грядущих веков», Мандельштам не склонен заблуждаться насчет собственной участи:

За гремящую доблесть грядущих веков,  
За высокое племя людей  
Я лишился и чаши на пире отцов  
И веселья и чести своей...

О степени отчетливости осознания Мандельштамом не только своего горького жребия, но и непоправимого раз-

рыва вековых «позвонков» свидетельствует радикальное переосмысление в процитированном стихотворении знаменитых строк из тютчевского «Цицерона»:

Блажен, кто посетил сей мир  
В его минуты роковые!  
Его призвали всеблагие  
Как собеседника на пир...

Судьба Овидия, ставшая символом «собеседника», грубо изгнанного с державного пира, была исполнена для автора новой книги «Tristia», (1922) особого смысла. Книгу статей «О Поэзии» (1928) Мандельштам открывает программной статьей «Слово и Культура» (1921), где на первой странице поэт от сердца благодарит «чужих людей», два тысячелетия назад окруживших заботой изгнанного из Рима Овидия, «за нежную опеку над старым миром, который уже “не от мира сего”, который весь ушел в чайнью и подготовку к грядущей метаморфозе:

...Только лишь вспомню, как я со всем дорогим расставался, —  
Льются слезы из глаз даже сейчас у меня.

(Пер. С. Шервинского)

Заслуживает особого сопоставления пронзительное переживание своей «вины» и гнусного обряда общественного поругания, совершаемого над поэтом, запечатленное в поздней «Четвертой прозе» Мандельштама, с раздумьями и песнями Овидия, ставшего жертвой «игры императорских репрессий, вполне аналогичной той игре мифологических проклятий, которой он сам предается в “Ибисе”...»<sup>9</sup> Эпиграфом к этой работе о выразительном дальнем соответствии столь схожих и глубоко различных судеб двух поэтов (двух эпох) могли бы послужить слова Ахматовой, сказанные однажды Мандельштаму: «Никто не жалуется — только вы и Овидий жалуетесь». Трудно избавиться от соблазна нарисовать в воображении «провиденциальный разговор» этих двух гениальных собеседников, шагнувших друг к другу «через хребты веков и через головы поэтов и правительств», чтобы показать, как

<sup>9</sup> М.Л. Гаспаров. Овидий в изгнании. В кн.: Публий Овидий Назон, «Скорбные элегии. Письма с Понта». М., 1982, с. 221.

«поэтические батареи разговаривают друг с другом перекидным огнем, нимало не смущаясь равнодушием разделяющего их времени».<sup>10</sup> Этот разговор представляется тем более значимым, если вспомнить, что один поэт отказывался говорить на языке окружающих его варваров, страшаясь полного разрыва с родимой эллинико-латинской культурой, а другой с беспримерным пафосом в разоренной гражданской войной стране воспел бытийственную «эллиническую природу русского языка», его «деятельную плоть, разрешающуюся в событие».<sup>11</sup> Тема нашего разговора требует особо остановиться здесь на том мифологическом, «жреческом» преломлении Мандельштамом переживания насильственной нечистой игры, в которую он оказывается втянут.

Мировая и гражданская войны не оставили камня на камне от «аттической» игровой влюбленности в своего врага. Но в мирной жизни моделью «общественного договора», казалось, могла послужить игра, из-за которой не надо драться, в которую следует просто играть.<sup>12</sup> Соблюдение всеми определенных правил (сколь условных, столь и общеобязательных) предполагает культивирование и углубление общественного правосознания и создание необходимых оснований для социальной реализации (к ней жадно стремился поэт), для самой возможности совершения этического акта. Но о каких правах может идти речь, когда отовсюду товарищи «нажимают»: «Эй, навались, жми, да так, чтоб не видно было того самого, кого жмут, — таково священное правило самосуда».<sup>13</sup> *Режим, узаконивший самосуд*, — таково государственное право, в чьих рамках попытка свободного

<sup>10</sup> О. Мандельштам. «Слово и культура». М., 1987, с. 68.

<sup>11</sup> О. Мандельштам. «Слово и культура». М., 1987, с. 59.

<sup>12</sup> Здесь нельзя не упомянуть о еще одном обмене репликами в глубинном диалоге Тютчева и Мандельштама:

— Играй, покуда над тобою	— ...Проклятый шов, нелепая затея,
Еще безоблачна лазурь;	Нас разлучили. А теперь, пойми,
Играй с людьми, играй с судьбою,	Я должен жить, дыша и большевея,
Ты — жизнь, назначенная к бою,	И перед смертью хорошея,
Ты — сердце, жаждущее бурь.	Еще побыть и поиграть с людьми!
(июль 1861)	(июнь 1935)

<sup>13</sup> О. Мандельштам. «Четвертая проза», Родник, 1988, № 6, с. 22.

выбора столь же продуктивна, сколь и «прививка от раштрела».

В марте 1937 года Мандельштам обращается к своему давнему своему «собеседнику»:

Украшался отборной собачиной  
Египтян государственный стыд.  
Мертвецов наделял всякой всячиной  
И торчит пустяком пирамид.

То ли дело любимец мой кровный,  
Утешительно-грешный певец —  
Еще слышен твой скрежет зубовный,  
*Беззаботного права истец...*

.....  
*Рядом с готикой жил озоруючи  
И плевал на паучьи права  
Наглый школьник и ангел ворующий,  
Несравненный Виллон Франсуа...*

(Курсив мой — К. С.)

Характерно, что этот «провиденциальный разговор» совершается на фоне «глухоты паучьей» египетской государственности. Еще в 1922 году Мандельштам писал: «...когда борьба классов становится единственным настоящим и общепризнанным событием, акции личности в истории падают...»<sup>14</sup> Позже он добавил: «...Если подлинно гуманистическое оправдание не ляжет в основу грядущей социальной архитектуры, она раздавит человека, как Ассирия и Вавилон».<sup>15</sup> В случае Мандельштама, как и во многих других, правительственной расправе предшествовала «цеховая». Вот как ее описывает поэт: «На таком-то году моей жизни взрослые мужчины из того племени, которое я ненавижу всеми своими душевными силами и к которому не хочу и никогда не буду принадлежать, возымели намерение совершить надо мной коллективно безобразный и гнусный ритуал. Имя этому ритуалу литературное обрезание и обесчещение, которое совершается согласно обычаям и календарным потребностям писательского племени, причем жертва намечается

<sup>14</sup> О. Мандельштам. «Слово и культура». М., 1987, с. 285.

<sup>15</sup> Там же, с. 287.



по выбору старейшин». <sup>16</sup> Перевод частного писательского конфликта (неоднозначного самого по себе) в «мифологический регистр» в контексте кровавых гекатомб, обогривших страну уже к началу 30-х годов, становится средством репортерски точного свидетельствования об эпохе. Первобытная дикость происходящего заставляет поэта обратиться к дохристианской, «доантичной» стадии существования племен, приносящих людскими головами дань ненасытному Зверю.

Важно подчеркнуть, что животный характер этого типа жертвоприношения обременен единственной «сакральной функцией»: отделаться, откупиться, отдарить немолчимым гласом Насилия. Такой тип жертвоприношения выступает чудовищной противоположностью жертве совершенно иного рода — добровольной, жертве как самопожертвованию, где жрец совмещает себя с жертвой в одно нераздельное целое. <sup>17</sup> Здесь уже не попытка за счет чуждой жизни отдарить, отдалить внечеловеческую Силу; наоборот — в акте самопожертвования осуществляется приобщение к реальности сверхчувственной, устанавливается некое родство не по крови, а по духу, причем «страдательная» конкретность самоотдачи как бы удостоверяет благодатную конкретность *приятия* такой жертвы.

Однако в жизни, искаженной государственным насилием, жертвенность вновь обгаряется кровью. Мандельштам знал, что его ждет за первые — по времени и по силе — антисталинские стихи, предчувствовал неизбежное следствие этого поступка. Поэт не ходил «на цыпочках по кровавой советской земле», он выковал бытийственный язык своего стиха — «чтоб звучали шаги, как поступки». И в сущности, в таком исключительном акте с окончательной четкостью высвечивается исконная основа «обыкновенного» творчества — именно в нем на протя-

<sup>16</sup> О. Мандельштам. «Четвертая проза», Родник, 1988, № 6, с. 24.

<sup>17</sup> См. толкование глубинной связи жертвенной смерти, несущей в себе залог воздаяния, с *новым* типом святости (Борис и Глеб) в замечательной статье В.Н. Топорова «О ритуале. Введение в проблематику» в сб.: Архаический ритуал в фольклорных и внелитературных памятниках. М., 1988, с. 56.

жении жизни «голос отречения крепнет», осознается «жребий отказа — отречения», <sup>18</sup> открывается цель духовной жертвы — снятие разорванности существования и приобщение к сущему. Вершковая свечка, сгорая до конца, устремляется к бесконечности. Философ относит к *сфере жертвенности* «труд человека, посредством которого единство конечного и бесконечного совершается лишь постольку, поскольку оно прошло через дух и вышло из его деятельности...» <sup>19</sup> Но радость духовной деятельности, не облаченной в форму чиновничьей значительности, — легкая добыча государственной черни. Мандельштам сокрушается: «Сколько бы я ни трудился, если бы я носил на спине лошадей, если бы я крутил мельничьи жернова — все равно никогда я не стану трудящимся. Мой труд, в чем бы он ни выражался, воспринимается как озорство, как беззаконие, как случайность». <sup>20</sup> Между тем то, что бездумному, стороннему взгляду представляется случайным, на поверку оказывается как раз *необходимым* условием всякого жизненного дела. Силу этого закона с особой непреложностью испытывает на себе человек при катастрофических обстоятельствах. В письме из Соловецкой тюрьмы особого назначения (СОН) от 13 февраля 1937 года Павел Флоренский указывает на онтологию жертвенности, на ее фундаментальную укорененность в бытии как на основной закон бытия: «Ясно, свет устроен так, что *давать* миру можно не иначе как расплачиваясь за это страданиями и гонением. Чем бескорыстнее дар, тем жестче гонения и тем суровее страдания. Таков закон жизни, основная аксиома ее». <sup>21</sup>

### III

Теперь в свете сказанного выше мы вернее пойдем, какие смысловые изменения на различных этапах творчества Мандельштама претерпевают понятия, обозначаю-

<sup>18</sup> Мандельштамовские формулы пути Ахматовой и Анненского.

<sup>19</sup> Г.В.Ф. Гегель. Философия религии, т. I, М., 1976, с. 393.

<sup>20</sup> О. Мандельштам. «Четвертая проза». Родник, 1988, № 6, с. 25.

<sup>21</sup> Вопросы литературы. 1986, № 1, с. 156.

щие «противоречие большой мощности»: игра и жертвенность. Рано миновав период марионеточного «игрушечного символизма», Мандельштам обогащает «музыкальный» смысл игры пристальным вниманием к красоте и мастерству ремесленного труда, он сам дает достойный аналог этого труда в «играючи сработанном стихе». Теперь его акмеистический пафос «отбора» и «великого обмирщения» поэтического языка полемически заострен против символистского «утилитаризма более высокого порядка», приносящего «язык в жертву мистической интуиции, антропософии и какому бы то ни было всепожирающему и голодному до слов мышлению».<sup>22</sup> «Трудовой синтез игры и ремесла (предполагающий иной — свойственный ему «вещный» утилитаризм) представляется ему жизненной символикой двуплановости игры и «теургии». При этом, пересекаясь с Блоком в утверждении созидательного принципа артистизма, «младший символист» отмечает: «Тематическое развитие поэзии Блока шло от культа к культу. От «Незнакомки» и «Прекрасной Дамы» через «Балаганчик» и «Снежную маску» к России и русской революции...»<sup>23</sup> В то же время он с сочувствием отзывается о XVIII веке — веке секуляризации, когда общество «болезненно чувствовало касту» и испытывало «ненависть к жречеству, иератическому культу».<sup>24</sup> Отсюда проясняется смысл следующего звена в историософской цепочке рассуждений — скептическое замечание: «Интеллигенция никогда не любила театр и стремилась справить театральный культ как можно скорее и пристойнее», его двигало «своеобразное стремление *прикоснуться* к литературе, как к живому телу, осязать ее и вложить в нее персты».<sup>25</sup> Сквозящее в этих словах отвращение к «жреческой» потребности публики со всей резкостью сказалось в стихотворных репликах:

Измученный безумством Мельпомены,  
Я в этой жизни жажду только мира,

<sup>22</sup> О. Мандельштам. «Слово и культура». М., 1987, с. 59

<sup>23</sup> О. Мандельштам. «Слово и культура», М., 1987, с. 266.

<sup>24</sup> Там же, с. 81.

<sup>25</sup> Там же, с. 223.

Уйдем, покуда зрители — шакалы  
На растерзанье Музы не пришли!

Когда бы грек увидел наши игры...

Мандельштам возвышает свой «негодованием раскаленный слог» против массовой жажды кровавой пищи зрелищных «жертвоприношений» — процитируем упоминавшиеся выше стихи: «Обезображен, обесславлен футбола толстокожий бог... Должно быть так толпа сгрудилась, Когда мучительно жива, Не допив кубка покатила к ногам тупая голова...» В другом стихотворении он так описывает «лихорадочный форум Москвы»: «Это солнце ночное хоронит возбужденная играми чернь...» И наконец сам звериный «образ века сего» рисуется сквозь кровавую призму:

Век мой, зверь мой, кто сумеет  
Заглянуть в твои зрачки  
И свою кровью склеит  
Двух столетий позвонки?  
Кровь-строительница хлещет  
Горлом из земных вещей,  
Захребетник лишь трепещет  
На пороге новых дней.

Тварь, покуда жизнь хватает,  
Донести хребет должна  
И невидимым играет  
Позвоночником волна.  
Словно нежный хрящ ребенка,  
Век младенческой земли.  
Снова в жертву, как ягненка,  
Темя жизни принесли...

Но здесь парадоксальным образом сама предельная трепетная слабость и чистота безвинной жертвы указывает на присутствие в донельзя искажившейся жизни совершенно иного типа жертвенности — духовной. Говоря о жертвенности человека, мы всегда соприкасаемся с его тайной, жертвенность и есть — тайная глубина дел человеческих, и по сути своей она требует от нас крепкой сокровенной памяти о себе, не истраченной много-словьем.

Н.Я. Мандельштам писала о «втором рождении» поэта после творческого порыва «Четвертой прозы»: «Когда вернулись стихи, в них уже и в помине не было темы «усыхающего довеска»... О. М. возмужал и стал «очевидцем». Ущербность исчезла как сон... О. М. всегда знал, что его понятия идут вразрез со временем, «против шерсти мира», но после «Четвертой прозы» это его уже не страшило».<sup>26</sup> Так в «Воронежских стихах» возникает дантовский мотив:

...Не ограничена еще моя пора:  
И я сопровождал восторг вселенский  
Как вполголосная органная игра  
Сопровождает голос женский.

Поэт заново «творит игры обряд», более того, в его поздних стихах совершается подлинное преображение этого «обряд»: открывается безусловная бытийная мощь Игры, ее истинное величие, объемлющее, как океан, все без исключения частицы бытия, не отгороженное от каких-либо «возмущающих» явлений аквариумным стеклом. Поэтическое «детское» сознание находит все явления погруженными в эту преображающую стихию. В ее высокий синтез входит жертвенность поэтов — «мертвых пчел, мед превративших в солнце». Здесь преодолевается бытовой механизм циферблатного времени — «умирание истории, при котором улетучивается дух события».<sup>27</sup> Поэту открываются иные «глубинные слои времени», подобные мистериальному времени священной истории: «Поэзия — плуг, взрывающий время так, что глубинные слои времени, его чернозем оказываются сверху...» Творчество позволяет проникнуть сквозь обыденную вседневную пелену в то измерение времени, где открывается корневая связь и природа явлений:

Время вспахано плугом, и роза землю была...

Истовость филолога и пристрастие поэта выявляют кровное родство, генетическую сопряженность (объективно существующую, но разорванную в нашем сознании) —

<sup>26</sup> Родник, 1988, № 6, с. 27.

<sup>27</sup> О. Мандельштам. «Разговор о Данте». М., 1967, с. 77.

игр и Игры. Различные виды игровой деятельности относятся к Игре, как слова к Слову, и могут не только «забывать» о высоте своего происхождения, но и оборачиваться прямой противоположностью открытому и ответственному праву свободного выбора. Если «жесткие» игры по правилам локализованы рамками игрового пространства и времени, то для Мандельштама, как и для его античных учителей,

Играет пространство спросонок,  
Не знавшее люльки дитя.

Не площадка, огороженная барьером или сеткой, а само всеобъемлющее Пространство; не футбольные «таймы» или беговой секундомер, но само мистериальное Время — таковы измерения Игры. Ее главная примета — радость, ключевое правило — свобода, единственный закон — благодать. Мы избавимся от впечатления высокопарной эскизности этого определения, если вспомним предсмертные стихи Мандельштама:

Я скажу это начерно, шепотом,  
Потому что еще не пора:  
Достигается потом и опытом  
Безотчетного неба игра...

В такой игре нет состязания, «нет соперничества, есть сообщество сущих в заговоре против пустоты и небытия» («Утро акмеизма», 1913).

*Киев, ноябрь 1988 г.*



Митрополит Крутицкий Петр (Полянский)

Иеромонах ДАМАСКИН (Орловский)

**ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПАТРИАРШЕГО  
МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ МИТРОПОЛИТА ПЕТРА  
КРУТИЦКОГО (ПОЛЯНСКОГО)  
(1862–1937)**

Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Крутицкий Петр (в миру Петр Федорович Полянский) родился в 1862 году в селе Сторожевое Воронежской губернии в семье священника. У отца Федора было три сына: Александр, Василий и Петр. По сведениям близких, мать Петра Галина приходилась родственницей митрополиту Киевскому, и, когда дети осиротели, он взял младших, Василия и Петра, к себе в дом на воспитание. В это время в село Сторожевое поступил служить другой священник, с которым семья Полянских была дружна. Семья священника была большая, старшую дочь звали Евгения. Когда умер ее отец, родственники предложили Василию жениться на Евгении и принять отцовский приход. Александр уехал в Петербург и служил государственным чиновником. Василий готовился к принятию сана священника. Младший, Петр, учился в Духовной Академии и по-видимому не решил для себя вопроса о принятии сана священника. Ради сирот и восприятия еще родительского прихода, все родственники почли за благо, чтобы Василий женился на Евгении. Василий умер в глубокой старости в 1943 году. Петр Федорович, который на многих фотографиях имеет вид неприступный и даже суровый, внутренне совершенно не соответствовал этому. Это был очень живой и жизнерадостный человек. Везде, где бы он ни появлялся в обществе, он становился душой его. Все окружающие удивлялись его неистощимой способности к шуткам и веселью, к разным придумкам. Всех поражала его природная безунывность. Не было, казалось, таких обстоятельств, попав в которые он стал бы безутешно скорбеть и унывать. Казалось, что Господь до чрезмерности изобильно одарил его нравственным и физическим здоровьем, а при том огромным душевным

тактом, так что, узнав его раз, невозможно было не полюбить его. В 1892 году Петр закончил Московскую Духовную академию и был оставлен при ней помощником инспектора. За диссертацию «О пастырских посланиях» ему присуждена степень магистра богословия. В 1914 году Петра Федоровича пригласили в Учебный комитет при Святейшем Синоде на должность ревизора духовных учебных заведений.

Переехав в Петербург, Петр Федорович близко познакомился со многими выдающимися церковными деятелями, которые часто бывали у него на квартире. Среди других — и с архиепископом Литовским Тихоном (Беллавиным). Приходили к нему на квартиру и для дружеской беседы, и для обсуждения церковных вопросов. За это время архиепископ хорошо узнал Петра Федоровича и близко сдружился с ним, и потому впоследствии, когда был избран на пост Патриарха, с настойчивостью предлагал стать его помощником по управлению российской православной церковью.

Весной 1918 года большевики стали закрывать духовные учебные заведения, был упразднен Учебный комитет и Петр Федорович переехал в Москву. Здесь он участвовал в Поместном соборе 1917–1918 годов.

В 1920 году Патриарх Тихон предложил Петру Федоровичу принять монашество, священство, епископство и стать его помощником по управлению православной церковью. Предложение Патриарха было сделано тогда, когда уже широко разлилось гонение на православную церковь. Некоторые епископы были убиты — имена мучеников входили в самое летопись Поместного собора. Убивали и тех, кто посылался собором для выяснения обстоятельств кончины убитых архиереев. Были зверски убиты митрополит Владимир Киевский, архиепископ Андроник Пермский, епископ Гермоген Тобольский, архиепископ Василий Черниговский и с ними многие священнослужители и миряне. Не почет и комфорт сулило в то время архиерейство, а многие страдания. Петр Федорович принял предложение Патриарха как волю Божию, как прозвучавший через Патриарха Божий призыв — послушать Богу и Церкви.

Ему было тогда пятьдесят восемь лет. Оставаясь человеком светским, не связанный ни монашескими обетами, ни священным саном, он имел еще возможность умереть своей смертью, принимая предложение Патриарха — никакой.

Петр Федорович жил тогда в Армянском переулке в Москве, в доме своего брата о. Василия, служившего в храме Николы-на-Столпах. Придя домой, Петр Федорович рассказал о предложении Патриарха, прибавив:

— Я не могу отказаться. Если я откажусь, то я буду предателем церкви, но когда соглашусь — я знаю, я подпишу тем себе смертный приговор.

Слова эти сбылись почти в точности. После рукоположения во епископа Подольского, викария Московской епархии, он был арестован и сослан. Ссылку он отбывал в Великом Устюге, сначала жил у знакомого священника, а потом в сторожке при соборе. Ссылка была вольная и власти не стесняли его, он часто служил вместе с великоустюжским священством. Вернувшись из ссылки в 1923 году, он был возведен Патриархом Тихоном в сан архиепископа, а в 1924 году — митрополита, и назначен митрополитом Крутицким.

На Благовещенье 1925 года скончался Патриарх Тихон. Российская православная церковь лишилась первоиерарха мудрого и обладавшего в глазах большинства церковных людей бесспорнейшим авторитетом. Незадолго до своей кончины, 7 января 1925 года, Патриарх составил завещание: «В случае нашей кончины наши Патриаршие права и обязанности, до законного выбора нового Патриарха, представляем временно высокопреосвященнейшему Митрополиту Кириллу.\* В случае невозможности по каким-либо обстоятельствам вступить в отправление означенных прав и обязанностей, таковые переходят к Высокопреосвященнейшему Митрополиту Агафангелу.\*\* Если же и сему Митрополиту не представится возможности осуществить это, то наши Патриаршие права и обязанности переходят к Высокопреосвященнейшему Петру, Митрополиту Крутицкому». В день похорон Патри-

\* Смирнову.

\*\* Преображенскому.

арха Тихона, 12 апреля 1925 года, собрался архиерейский собор из сорока пяти архиереев российской православной церкви, которые, ознакомившись с завещанием почившего Патриарха, сделали следующее донесение, которое закрепили собственноручной подписью: «Убедившись в подлинности документа и учитывая 1) — то обстоятельство, что почивший Патриарх при данных условиях не имел иного пути для сохранения в Российской церкви преемства власти, и 2) — что ни Митрополит Кирилл, ни Митрополит Агафангел, не находящиеся теперь в Москве,\* не могут принять на себя возлагаемых на них... обязанностей, мы, Архипастыри, признаем, что Высокопреосвященнейший Митрополит Петр не может уклониться от данного ему послушания и во исполнение воли почившего Патриарха должен вступить в обязанности Патриаршего Местоблюстителя».

Восприняв пост Местоблюстителя, Митрополит Петр принял на себя и все проблемы, стоявшие тогда перед местной церковью. Обновленцы в это время готовились к своему второму собору, усиленно предлагая православным помириться и принять в нем участие. Некоторым предложению показалось приемлемым, и они начали с обновленцами переговоры о примирении. 28 июля 1925 года Местоблюститель Патриаршего Престола обратился с посланием к архипастырям, пастырям и всем чадам православной российской церкви. Выступая с посланием, Местоблюститель укреплял всех колеблющихся и малодушных, нанося сокрушительный удар разорителям церкви.

Обновленцы писали: «...Воззвание митрополита Петра определило всю линию поведения староцерковников... Тон, данный «Крутицами», уже заранее определил позицию староцерковников по всему фронту, и в дальнейшем возможны были только варианты одной и той же политики. При этом по местам легко было уже просто ссылаться на центр, что мы и видим на самом деле...» Так, например, в Ленинградской епархии «среди духовенства появилась «левая группа» тихоновцев, которая склонна была идти

\* В апреле 1925 г. митрополиты Кирилл Казанский и Агафангел Ярославский были в ссылке.

навстречу примирительной политике Св. Синода (обновленческого — и.Д.).

До появления воззвания Петра Крутицкого эта группа подавала надежды, что она окажет свое давление на епископов и постарается сдвинуть их с непримиримой позиции. Но как только появилось воззвание Петра... они заговорили другим языком и опустили свой флаг... то же самое произошло и с тихоновскими мирянами».

«...До распространения воззвания Петра Крутицкого большинство духовенства и церковно-приходских советов Тамбовской епархии готовы были принять участие в благочиннических собраниях и епархиальном съезде... на миролюбивое настроение «низов» сильно повлияло воззвание Петра Крутицкого. На благочиннические съезды, собранные после появления этого воззвания, тихоновцы уже почти не явились...»

Обновленцы сетовали, что в «целом ряде епархий, как иллюстрируют приведенные данные, идущая из Крутиц непримиримая линия тихоновцев выразилась в полном отказе даже от разговоров о церковном примирении. Тихоновские архиереи этого типа или отмалчивались, или сразу резко выражали свое отрицательное и враждебное отношение и вообще боялись даже вступать в какие-либо сношения с синодальными представителями: очевидно, они буквально исполняли директивы своего начальства, но были и такие епархии, где, что называется, удавалось «завязать разговор» с тихоновскими главарями, однако кончались эти разговоры обычно той же непримиримостью».

После послания Местоблюстителя советские газеты начали печатать статьи, обвиняющие его в контрреволюционной деятельности. На обновленческом соборе свящ. Александр Введенский прочел фальшивый документ, в котором Местоблюститель обвинялся в связях с заграницей. По тем временам, обвинение, достаточное для ареста.\*

\* Печатание газетами обвинений против митрополита Петра не было, конечно, действием случайным. Советские власти и ГПУ приняли решение об уничтожении митрополита. 11 ноября 1925 года Комиссия по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК →→→

Одновременно ГПУ продолжало переговоры с Патриаршим Местоблюстителем о легализации церковного управления, начатые еще при Патриархе Тихоне. Условиями легализации были: 1) издание декларации, партии большевиков постановила: «Поручить т. Тучкову ускорить проведение наметившегося раскола среди тихоновцев». Практически это означало обольстить, обмануть архиепископа Григория (Яцковского) и ради церковного раскола выдвинуть в руководители церкви. В монолите православной церкви ГПУ, с помощью осведомителей, искало наималейшую трещину, прилагая все усилия, чтобы ее расширить. А расширить можно было, если какой-нибудь камешек оторвется от здания церковного. В течение многих лет ГПУ усиливалось расколоть церковь до малых групп, до полного уничтожения ее. Без учета ежедневного и ежечасного уничтожающего давления безбожного государства на церковь, нам никогда не понять истории российской церкви XX столетия. Историю православной церкви в России при коммунистическом господстве можно рассматривать только как период семидесятилетних гонений. Семьдесят лет гонений — это огромное историческое пространство. За семьдесят лет сменяются культурно-исторические типы и цивилизации. И еще надо учесть, что половина из этих семидесяти лет является годами прямого физического уничтожения церкви. С самого семнадцатого года власти ежедневно, ежемесячно и ежегодно убивают епископов, священников и православных мирян. Кого не убивали сразу, того заключали в концлагерь или тюрьму, или в ссылку, или донимало местное ГПУ-НКВД и представители сельских и городских властей. Краткое по времени (всего несколько месяцев) гонение Нерона в 64 году церковная история помнит как жесточайшее, в котором были убиты тысячи христиан, трехлетнее Диоклетианово и Максимилианово история поминает как гонения ужаснейшие, как по численности жертв, так и по жестокости. Эти гонения дали церкви сонм мучеников. У нас — три десятилетия жесточайших убийств, с применением всех древних языческих пыток, подобно сдиранию кожи, или распятию на железнодорожном полотне. Изучать и исследовать нашу церковную историю следует, одним словом, именно как историю мучеников, как период гонений. После многих расколов и ослабления в христианском мире любви ко Христу обязательно должна была последовать вспышка жестокого новоязыческого насилия. В понимании этого и должно нам открыть святцы мучеников и помолиться им, чтобы они помогли, научили, умолили Бога о милости к нам.

11 ноября Комиссия по проведению декрета об отделении церкви от государства постановила также: «В целях поддержки группы (архиепископа Григория — и. Д.), стоящей в оппозиции к Петру... поместить в «Известиях» ряд статей, компрометирующих Петра, воспользовавшись для этого материалами недавно закончившегося обновленческого собора. Просмотр статей поручить тт. Стеклову И.И., Красикову П.А. и Тучкову. Им же поручить просмотреть готовящиеся оппозиционной группой (архиепископа Григория — и. Д.) декларации против Петра». И как всезаверяющий этап: «Одновременно с опубликованием статей поручить ОГПУ начать против Петра следствие».

зывающей верующих к лояльности относительно советской власти; 2) устранение неудобных власти архиереев; 3) осуждение заграничных епископов, и 4) контакт в деятельности с правительством в лице представителя ГПУ. ГПУ, впрочем, на это особенно не рассчитывало. Через осведомителей-обновленцев оно давно уже собирало сведения о митрополите. И узнавало, что он человек твердый и вряд ли пойдет на губительные для церкви компромиссы. Он и держался с представителями ГПУ свободно и независимо, не оставляя ни малейшей возможности для запутывания и запугивания.

Местоблюститель видел, что неминуем и близок арест. И надо было позаботиться о церковной власти, о судьбе церковного управления. 6 декабря 1925 года Патриарший Местоблюститель написал следующее распоряжение:

«В случае невозможности по каким-либо обстоятельствам отправлять мне обязанности Патриаршего Местоблюстителя временно поручаю исполнение таковых обязанностей Высокопреосвященнейшему Сергию Митрополиту Нижегородскому. Если же сему Митрополиту не представится возможности осуществлять это, то во временное исполнение обязанностей Патриаршего Местоблюстителя вступит Высокопреосвященнейший Михаил, экзарх Украины, или Высокопреосвященный Иосиф, Архиепископ Ростовский, если Митрополит Михаил будет лишен возможности выполнить мое распоряжение.

Возношение за богослужением моего имени, как Патриаршего Местоблюстителя, остается обязательным».

Шаг этот был продиктован благочестивой ревностью о судьбе управления церковью, желанием оградить российскую православную церковь от анархии и расколов, в убеждении того, что два других кандидата в местоблюстители, назначенные Патриархом Тихоном, митрополит Кирилл Казанский и митрополит Агафангел Ярославский, как находящиеся в ссылке, не имеют возможности принять церковное управление. Кроме того, после подтверждения избрания Местоблюстителем митрополита Петра собором архиереев права двух названных кандидатов на местоблюстительство переставали быть безусловными и не могли рассматриваться механически в силу лишь

завещания Патриарха Тихона, но только при востребовании прав самим кандидатом и при одобрении архиерейского собора. Патриарший Местоблюститель знал, что полезной будет только законная передача церковной власти при благословении первоиерарха, что безвластие поведет церковь к анархии и захвату церковного управления группами, имеющими корыстные цели, что поведет в свою очередь к разрыву с канонами и традициями православной церкви.

9 декабря состоялось заседание Комиссии при ЦК. Прослушали информацию ОГПУ о внутрицерковных группах: как расколоть церковь, кому помогать и полагать, а кого и уничтожить. Личность митрополита Петра, его благородство, глубокая образованность, ум, выдержка и неизменная доброжелательность к представителям ОГПУ, но без всякой угодливости перед ними, вызывали у них, и, в частности, у Тучкова,\* раздражение и неприязнь. Им думалось, что с Патриархом Тихоном можно будет со временем добиться большого компромисса, надо только неустанно на него нажимать и нажимать. И под этим нажимом, и видя огромные перемены в повседневной действительности, он, верили они, обязательно уступит. От митрополита Петра уступок они не ждали. 9 декабря 1925 года на заседании Комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства\*\* представители ОГПУ сообщили, что митрополит, вероятнее всего, откажется от сотрудничества с ОГПУ, направленного в конечном счете на разрушение церкви. А посему постановили: «ввиду проводимой им (Местоблюстителем — и. Д.) явно враждебной Соввласти церковной политики и имеющихся о нем конкретных обвинительных материалов при-

\* Евгений Александрович Тучков в течение пятнадцати лет играл довольно значительную роль в церковной истории. Это был человек, разработавший многие планы уничтожения православной церкви, которые проводились в течение 20-х и 30-х годов. Большевиками он был поставлен на ключевую в этом отношении роль. Он одновременно возглавлял в ГПУ секретный отдел по уничтожению церкви и входил в Комиссию по проведению декрета об отделении церкви от государства при ЦК РКП(б).

\*\* Участвовали заместитель председателя Комиссии Попов, Смидович, Красиков, Менжинский, Путинцев, Тучков.

знать намеченную ОГПУ линию по вопросу о внутрицерковных группировках правильной». (То есть митрополита Петра — арестовать, архиепископа Григория — поддерживать). На следующий день Местоблюститель был арестован.

14 декабря 1925 года митрополит Сергей послал на имя епископа, управляющего Московской епархией, уведомление о том, что в соответствии с распоряжением Патриаршего Местоблюстителя он приступает к исполнению обязанностей Местоблюстителя.

22 декабря 1925 года группа из девяти епископов во главе с архиепископом Екатеринбургским Григорием собралась в Москве. Они заявили, что поскольку деятельность Местоблюстителя Петра контрреволюционна и с арестом митрополита церковь лишилась управления, то они организовали Высший Временный Церковный Совет.

7 января 1926 года в газете «Известия» было опубликовано сообщение об организации ВВЦС. 14 января митрополит Сергей послал архиепископу Григорию письмо, потребовав ответа о произведенном самочинии. Ответ архиепископа Григория о канонических основаниях ВВЦС был неудовлетворителен, и митрополит Сергей 29 января 1926 года послал ему уведомление, что он запрещает его и единомышленных с ним архиереев в священнослужении, так что все служебные действия вышеназванных архиереев (рукоположения, назначения, награды и всякие по службе распоряжения), начиная с 22 декабря 1925 г. и далее, считать недействительными.\* С заявлением митрополита Сергея, как заместителя Местоблюстителя, действия по организации Высшего Временного

\* Это был выдающийся шаг митрополита, исходивший не из диктаторского принципа запрещать негодных спорщиков, но из опасения возникновения церковных расколов в понимании того, кем и как эти расколы создаются и пестуются. Некоторые архиереи тогда представляли, что поместная церковь может управляться независимо от социальной или государственной действительности. Легкие настольно привыкли дышать воздухом дореволюционной почти безграничной свободы, что невозможно было представить и ощутить, чем и как придется дышать в советском подземелье. Давление безбожного государства если и предполагалось, то незначительное, которое можно было вполне игнорировать. Ну, приступит какой-нибудь из подчиненных Тучкова с предложением, ты откажешься, и дело заглохнет, и жизнь



Церковного Совета лишились всякой канонической основы. Но Тучков очень надеялся на свое соглашение с владыкой Григорием, тем более, что на этот раз ему удалось договориться с православным архиереем, имевшим авторитет. Он предложил архиепископу устроить свидание с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Петром и от него добиться согласия на учреждение ВВЦС. Архиепископ Григорий составил доклад на имя Местоблюстителя Петра, в котором писал, что после ареста последнего в православной церкви начались такие разделения, которые могут вызвать раскол, что митрополит Сергий проживает не в Москве, а в Нижнем Новгороде — церковная потечет своим чередом. Многие не понимали, что разрушительное давление оставалось всегда. Митрополит Сергий был первым, и одним из немногих, кто увидел с ясностью всю уничтожающую силу государственного безбожия, которое не остановится и перед полным физическим уничтожением церкви. Он уже видел, как и кем церковные расколы создаются, а при активности представителей ГПУ эти расколы будут возникать постоянно. И теперь, как позже в споре с митрополитом Агафангелом, митрополит Сергий энергично выступил против замыслов ГПУ расколоть церковь, и когда запрещал архиепископа Григория с единомышленниками, то в надежде не допустить раскола. Звучит странно, но ему одному из первых (раньше него — Патриарху Тихону) пришлось смириться с наличием жестокого, коварного и всеохватного безбожного государства, которое не даст православной церкви и крупицы свободы и которое будет церковь давить, давить и давить. И потому: сначала обновленцы, теперь заявление архиепископа Григория, потом митрополита Агафангела, все они были взлелеяны и поддержаны ГПУ. Забегая вперед, следует сказать, что даже выступление благочестивых архиереев против митрополита Сергия — и то вызывало у чиновников ОГПУ удовлетворение. Не с благочестием и нечестием они воевали, а за церковный раскол. Они каким-то бесовским чутьем ухватывали (и был опыт в Европе: рассыпающиеся на все более мелкие группы отошедшие от католичества лютеране, и в России — рассыпающиеся на толки старообрядчество), что главной цели — уничтожения церкви — они достигнут при создании как можно большего числа необратимых расколов. Не лояльность и не заявление о лояльности нужны были им, а поставить, в частности, во главе церкви незаконного главу (как, например, законно запрещенного в священнослужении архиепископа Григория), внести в церковь канонические нарушения, нарушить благодатное устройство церкви и так сдвинуть с места самый Светильник Церковный. Этого ОГПУ не удалось достичь. Никто из православных архиереев, даже из находившихся в оппозиции к митрополиту Сергию, не пошел на то, чтобы присвоить себе права главенства в поместной церкви, и не старался хиротонисать новых архиереев, создавать параллельную иерархию и тем самым утверждать и укреплять раскол. Никто никогда из всех тех православных архиереев-мучеников и исповедников на это не дерзал.

роде, и выехать для управления церковными делами не может, что митрополит Михаил отклонил от себя поручение по исполнению обязанностей Патриаршего Местоблюстителя, а архиепископ Иосиф не может принять его, так как он совершенно неизвестен. Архиепископ Григорий предложил своих кандидатов на исполнение высшей церковной власти — себя и трех единомышленников с ним архиереев.

Боясь за судьбу церковного управления, опасаясь анархии и раскола, Местоблюститель резолюцией на докладе архиепископа Григория поручил исполнение обязанностей Патриаршего Местоблюстителя коллегии из трех архипастырей, из которых он исключил кандидатов, предлагавшихся архиепископом Григорием, повелев им отправляться в свои епархии, и включил в коллегию архиепископа Николая Владимирского (Добронравова) и архиепископа Дмитрия Томского (Беликова), известных ему своей твердостью и преданностью церкви.

Участовавшие в переговорах уполномоченные ОГПУ Тучков и Казанский ни слова не сказали о том, что архиепископ Николай сидит в тюрьме. Зато архиепископ Дмитрий, убеждал Казанский, обязательно прибудет из Томска. Тучков даже фальшивую телеграмму показал митрополиту, по которой значилось, что архиепископ Дмитрий дня через три-четыре будет в Москве, между тем как последний даже и не слышал о переговорах. Чувство подсказывало Местоблюстителю, что не так как-то обстоит дело, как следователи рисуют ему при молчаливом согласии владыки Григория, но как узнать, находясь в полной изоляции, каково истинное положение православной церкви. После долгих раздумий митрополит попросил включить для участия в занятиях новосоздаваемой коллегии митрополита Арсения (Стадницкого). Тучков с радостью согласился:

— Пожалуйста, подпишите телеграмму о вызове, а мы подпишем.

Местоблюститель написал текст телеграммы, подписал, подал Тучкову, тот никуда ее не послал.

Находясь в одиночном заключении, митрополит весь ма скорбел — не приведут ли его действия к худшему.

Беспокойство в правильности принятого решения о создании коллегии, общая неопределенность и, главное, отсутствие сведений о подлинном положении церковного управления и невозможность их добыть в условиях одиночного заключения — все это сказалось на его здоровье. После посещения архиепископа Григория и Тучкова он заболел тяжелым нервным расстройством и 4 февраля был помещен в тюремную больницу.

Тем временем митрополиту Агафангелу, кандидату на пост Местоблюстителя, власти разрешили выехать из ссылки и вернуться в Ярославль. Но в пермской тюрьме он был задержан для встречи с уполномоченным ОГПУ Тучковым. Тучков обрисовал тяжелое положение православной церкви, которое все более ухудшается борьбой за власть между архиепископом Григорием, возглавляющим ВВЦС, и митрополитом Сергием Нижегородским, претендующим на главенство. Тучков предложил митрополиту Агафангелу, как бы ради установления церковного мира, ради церковного благополучия, как второму кандидату на пост Патриаршего Местоблюстителя, как заместителю Патриарха, назначенному последним еще в 1922 году, и старейшему и авторитетнейшему архиерею православной церкви, вступить в управление церковью в качестве Патриаршего Местоблюстителя и начать переговоры с правительством о регистрации церковного управления, в чем Тучков обещал оказать митрополиту всяческую поддержку.

Митрополит Агафангел поверил и, не выясняя дальнейшего, не войдя в переговоры по столь важному делу с митрополитом Петром, 18 апреля 1926 года составил в Перми послание о своем вступлении в права Патриаршего Местоблюстителя, которое 26 апреля вместе с сопроводительным письмом послал митрополиту Сергию. И не только митрополиту Сергию, но и многим епархиальным архиереям, как архиерей, уже воспринявший пост Местоблюстителя. Еще владыка митрополит был в Перми, а его воззвание потекло по России, раскалывая церковь. Радости Тучкова не было границ. Обмануть выдающегося церковного деятеля, многоопытного старца-исповедника — это было, конечно, выдающимся достижением Тучкова.

Через шесть дней после подписания митрополитом Агафангелом послания и рассылки его по России состоялось заседание Комиссии по проведению декрета об отделении церкви от государства. Участвовали: Ярославский, Путинцев, Дерibas, Тучков. Представитель ОГПУ доложил об успехах на поприще церковных расколов. Постановили: «проводимую ОГПУ линию по разложению тихоновской части церковников признать правильной и целесообразной. Вести линию на раскол между митрополитом Сергием (назначенным Петром временным Местоблюстителем) и митрополитом Агафангелом, претендующим на Патриаршее Местоблюстительство, укрепляя одновременно третью тихоновскую иерархию — Временный Высший Церковный Совет во главе с архиепископом Григорием — как самостоятельную единицу. Выступление Агафангела с воззванием к верующим о принятии на себя обязанностей Местоблюстителя признать своевременным и целесообразным». Дело о митрополите Петре «выделить и продолжать дальнейшее следствие в течение 1–2-х месяцев. Поручить ОГПУ этим временем окончательно выяснить положение о взаимоотношении местоблюстителей Сергия и Агафангела, после чего и решить вопрос о дальнейшем содержании Петра».

22 мая митрополит Сергей испросил у Тучкова разрешения обменяться письмами с митрополитом Петром и сообщил Местоблюстителю, что митрополит Агафангел получил свободу, претендует на пост Патриаршего Местоблюстителя и предупредил владыку, чтобы тот был осторожен и воздержался от передачи местоблюстительства.

Тучков, хорошо понимая, какую распря можно разжечь из борьбы за местоблюстительство, с удовольствием передал письмо митрополиту Петру, предложив ему отказаться от местоблюстительства, причем обещал, что легализует церковное управление под возглавием митрополита Агафангела и освободит из заключения самого митрополита Петра, после чего тот сможет беспрепятственно проследовать на Кавказ или в Крым для лечения, в соответствии со своим желанием.

Митрополит Петр, несмотря на предостережение митрополита Сергия, в письме от 22 мая приветствовал

решимость митрополита Агафангела принять на себя обязанности Патриаршего Местоблюстителя, предполагая вопрос об окончательной передаче обязанностей выяснить по возвращении из ссылки митрополита Кирилла. Но митрополит Кирилл не возвратился, и тогда в письме от 9 июня на имя митрополита Агафангела владыка Петр подтвердил передачу местоблюстительских прав. Владыка не держался за местоблюстительство, которое по своему положению и смыслу, как патриаршество святейшего Тихона, было ежедневным и ежечасным страданием. Все болезни и муки поместной церкви, все стрелы лукавого, которыми тщились ее уязвить враги, прежде кого бы то ни было достигали Патриарха, а теперь — Местоблюстителя. Не радость и легкость сулил этот крест, а тяготу ежедневной ответственности. Без колебаний написал митрополит Петр документ о передаче местоблюстительства. Однако, по мудрой осторожности и из опасения быть обманутым и на этот раз, он добавил: «В случае отказа Митрополита Агафангела от восприятия власти или невозможности ее осуществления, — права и обязанности Патриаршего Местоблюстителя возвращаются снова ко мне, а Заместительство — Митрополиту Сергию».

Это не понравилось Тучкову, но он промолчал, хотя уже знал, что днем раньше митрополит Агафангел решительно отказался от местоблюстительства.

Через несколько дней, 12 июня, митрополит Агафангел в письме на имя митрополита Петра отказался от поста Патриаршего Местоблюстителя. После этого митрополит Петр был переведен в Суздальский политизолятор, где содержался в одиночке, без известий о происходящем за стенами тюрьмы.

Спустя некоторое время Тучков пришел к митрополиту Петру с новым предложением: учредить православный синод с обязательным включением в него архиепископа Григория. Будет ли участвовать в заседании синода сам митрополит Петр, об этом умалчивалось, но если нужно, насмешливо заметил Тучков, то члены синода могут приехать в Суздальский изолятор и здесь проводить свои заседания. Митрополита Сергия Тучков предложил лишить прав заместителя Местоблюстителя и переместить

в Красноярскую епархию.\* Тучков старался восстановить Местоблюстителя против митрополита Сергия, рассказывая о нем все худое, обвиняя последнего в интригах и политиканстве. Митрополит Петр решительно от этого предложения отказался. Впоследствии он писал председателю ОГПУ Менжинскому: «...по отношению к митрополиту Сергию, одному из заслуженных, просвещенных и авторитетнейших архиереев, к которому последние относились с уважением и перед которым выражала свою восторженную симпатию и управляемая им паства, — предлагаемая мера была бы посягательством на его достоинство и неслыханное для него оскорбление... Это перешло бы всякие пределы справедливости. А относительно архиепископа Григория должен сказать, что архиерей, лишенный кафедры и подвергшийся запрещению, не может быть членом синода».\*\*

5 ноября 1926 года Патриарший Местоблюститель митрополит Петр Крутицкий был приговорен к трем годам

\* В это время митрополит Сергей начал хлопоты по легализации церковного управления. Власти на местах регистрировали приход, но отказывались регистрировать епархиальные управления, и все управление православной церковью оказывалось как бы нелегальным. Получив разрешение на регистрацию епархиальных управлений, нужно было добиться разрешения от властей на созыв архиерейских собраний, хотя бы из пятнадцати архиереев. Если такие собрания устраивать без разрешения, власти неизменно будут трактовать их как нелегальные и арестовывать участников, такие случаи уже бывали. 10 июля митрополит Сергей подал заявление в НКВД с просьбой о регистрации. Как условие регистрации, власти неизменно требовали декларацию, в которой оговаривались бы отношения с властями. К заявлению митрополит приложил проект декларации.

\*\* Письма, откуда мы берем эту цитату и многие другие в дальнейшем, сохранились при «деле» митрополита Петра. Эти письма обнимают период с лета 1928 года по декабрь 1933 года. Большинство их адресованы Тучкову и возглавителям ОГПУ, некоторые — советским властям. В основном — это просьбы освободить от бессудного наказания, а также изложение своей церковной позиции. Надо сказать, что владыка в течение многих лет был лишен всякой связи с внешним миром, ни он никому не мог написать, ни ему. И это одна из причин, почему владыка в письмах Тучкову и Менжинскому подробно рассказывает всю историю переговоров с ним о местоблюстительстве. — Многие ответы митрополита Петра в протоколах допросов написаны владыкой собственноручно. Для того, чтобы отспорить у следователя право самому записывать ответы на следствии, надо было немалое мужество. Промыслом Божиим через много лет письма эти стали достоянием церкви.

ссылки. В декабре 1926 года был этапом отправлен через пересыльные тюрьмы в Тобольск. Только теперь, выйдя из одиночки, он узнал о положении церковных дел в России и 1 января в пермской тюрьме составил воззвание, в котором окончательно упразднил коллегия, подтвердил запрещение в священнослужении архиепископа Григория и единомышленных с ним архиереев и сообщил о решении митрополита Агафангела отказаться от принятия на себя обязанностей местоблюстителя Патриаршего престола.

21 января 1927 года на свидание к Местоблюстителю в екатеринбургскую тюрьму явился архиепископ Григорий, и митрополит Петр подтвердил, что тот стоит вне молитвенно-канонического общения с ним, и предупредил, что производимая им и его сторонниками смута не может быть терпима в православной церкви. Тогда же владыке удалось передать свое обращение на волю, и оно стало широко известно.

В феврале 1927 года митрополит прибыл в село Абалак. Власти велели ему поселиться на территории упраздненного Абалакского монастыря. Пока ремонтировали отведенную ему комнату в доме рядом с сельсоветом, владыка жил в поселке. Держался он осторожно, хорошо понимая, что ГПУ каждое слово может истолковать против него. Монахиня Ивановского монастыря Евгения Манежных помогла привести в порядок комнату, иногда помогала по хозяйству, но ежедневную работу старец выполнял сам — топил печь, убирал жилье, варил пищу. Прожил он здесь недолго. Пермское Воззвание сильно напугало власти, напугал сам факт обращения Местоблюстителя к православной пастве. В начале апреля 1927 года митрополит Петр был арестован и доставлен в Тобольскую тюрьму. 9 июля 1927 года ВЦИК принял решение о судьбе Патриаршего Местоблюстителя. Местоблюститель был сослан за полярный круг, на берег Обской губы, за двести верст от Обдорска, в поселок Хэ, где определено ему было проживать дальше.

С 1 августа по 23 сентября 1927 года в поселке вместе с митрополитом жил ссыльный епископ Василий (Беляев). Он был приговорен к ссылке, которая оканчивалась

9 января 1929 года, но неожиданно ГПУ отменило ссылку и освободило его. Прощаясь, Патриарший Местоблюститель велел передать своему заместителю митрополиту Сергию следующее: он прочел в газете «декларацию нынешнего православного синода и вынес от нее вполне удовлетворительное впечатление, добавив, что она является необходимым явлением настоящего момента». Однако, это одобрение не касается некоторых ее абзацев, о которых он не желал бы высказывать своего суждения. Ни одобрительного, ни отрицательного.

В ссылке владыка Петр жил в атмосфере большой неприязни со стороны местных священников, ибо обдорский, абалакский и хэнский священники были обновленцами, причем последний скрывал это от митрополита. Местоблюститель в обновленческие храмы не ходил, а глядя на него, перестали их посещать и верующие, которых и без того было в этих местах немного. Обновленцы терпели убытки и плели против митрополита интриги.

В конце 1928 года кончалась трехлетняя ссылка Местоблюстителя, но Тучков не стал ждать окончания ссылки, и 11 мая 1928 года, постановлением Особого Совещания ОГПУ, срок был продлен еще на два года. Здоровье владыки становилось все хуже, он с трудом переносил климат, особенно в зимние месяцы. 15 июля 1928 года он направил заявление в ОСО ОГПУ и во ВЦИК: «...Оставление меня в селе Хэ Обдорского района, далеко за полярным кругом, среди суровой обстановки, слишком пагубно отражается на моем здоровье, которое после моего годичного проживания здесь пришло в окончательный упадок... Дальнейшее оставление меня в настоящем трудно переносимом климате при моих сильно развивающихся болезнях (эмфизема, миокардит, хронический ларингит и др.) и при отсутствии средств для ослабления их равносильно обречению на смерть». Заявление было оставлено властями без последствий. Через год, 15 марта 1929 года, митрополит снова обратился к властям: «Пробыв около двух лет в селе Хэ, я убедился, что моя болезнь, эмфизема легких, последнее время обострилась, без сомнения, вследствие суровости климата. Но кроме эмфиземы я еще страдаю миокардитом, каковая болезнь

нередко, особенно в сильные морозы, захватывает дыхание и мешает возможности двигаться... Здесь еще я получил ревматические боли в руках и ногах... Уведомление о применении амнистии, на которую я имел одинаковое с другими право, не получил, но получил уведомление о продлении срока ссылки еще на два года. Оставление меня в настоящих суровых климатических условиях без надлежащей медицинской помощи является слишком тяжелым, а посему желательно было бы на новый срок ссылки иметь облегчение своей участи, которое могло бы выразиться в переводе меня куда-либо на юг и в такой пункт, где бы представлялась возможность находиться под наблюдением врачей...» Ответа на письмо Местоблюстителя не последовало. 29 марта 1929 года ГПУ провело у владыки обыск. Искали переписку, но ничего не нашли. Хорошо зная мелочную придирчивость ГПУ, митрополит из переписки ничего не хранил.

А еще были переживания скорбные, грустные. Почти в те же места, в Сургут, был сослан старый знакомый Местоблюстителя, крупнейший знаток жизни и учения святых отцов профессор Иван Васильевич Попов. Они переписывались. Несколько раз Иван Васильевич посылал митрополиту денежные переводы, не сообщая — от кого, но однажды написал, что эти деньги пересылаются через него митрополитом Сергием. Владыку больно задело, что его заместитель боится пересылать ему деньги открыто. Ведь не за политические преступления находится Патриарший Местоблюститель в ссылке, а за верность православной церкви и распоряжению Патриарха Тихона. Благодаря распоряжению митрополита Петра стоит ныне митрополит Сергей во главе церкви. Заместительство митрополита Сергия — явное, их отношения открытые. Неужели же есть причины заместителю скрывать, что он оказывает помощь тому, кого замещает. И в следующий раз он просит Ивана Васильевича отписать митрополиту Сергию, что переводов посылать больше не нужно, так как он ни в чем не нуждается. Все эти неприятные мелочи, однако, не оказывали ни малейшего влияния на решения церковные.

Летом 1929 года епископ Дамаскин (Цедрик) организовал посылку гонца к митрополиту Петру.\* Из доставленных документов картина представлялась тревожная. Патриарший Местоблюститель видел, что церковный мир нарушается, что некоторые архиереи уходят из административного подчинения митрополиту Сергию, а это чревато расколом. В декабре 1929 года Местоблюститель отослал митрополиту письмо. Он писал, что ему стало известно, что в церкви происходят раздоры и разделения из-за того, что митрополит Сергей переходит границы доверенной ему церковной власти. Он просил митрополита все это устранить, а также довести до сведения клира и церковных деятелей, каковы должны быть их обязанности по отношению к советской власти. Церковные деятели должны совершенно устраниваться от всякой политической деятельности. В своих выступлениях они не должны ни порицать советскую власть, ни хвалить ее.

Не получив ответа, Местоблюститель в феврале 1930 года послал второе письмо.\*\* Но и на это письмо он

\* Уже некоторое время владыка Дамаскин искал человека, который мог поехать к ссылке митрополиту для передачи ему материальной помощи, а также и для ухода за ним, так как митрополит Петр часто болел. Летом 1929 года из Чернигова в Стародуб, где жил в то время вернувшийся из ссылки епископ, приехала монахиня Ирина Бурова. Она сама была родом из Сибири, и ее владыка попросил поехать к митрополиту Петру. Он передал ей письмо к Местоблюстителю, в котором просил ответов на многие вопросы церковной жизни, и в частности — о границах полномочий митрополита Сергия. Вместе со своим письмом епископ передал и копии писем митрополита Кирилла к митрополиту Сергию, а также письма архиереев относительно декларации.

\*\* «...Я постоянно думаю о том, чтобы Вы являлись прибежищем для всех истинно-верующих людей, — писал Местоблюститель. — Признаюсь, что из всех огорчительных известий, какие мне приходилось получать, самыми огорчительными были сообщения о том, что множество верующих остаются за стенами храмов, в которых возносится Ваше имя. Исполнен я душевной боли и о возникающих раздорах вокруг Вашего управления и других печальных явлениях. Может быть эти сообщения пристрастны, может быть я достаточно не знаком с характером и стремлениями лиц, пишущих мне. Но известия о духовном смятении идут из разных мест и, главным образом, от клириков и мирян, оказывающих на меня сильное давление. На мой взгляд, ввиду чрезвычайных условий жизни церкви, когда нормальные правила управления подвергаются

ответа не получил, и тогда летом предал декабрьское письмо огласке. Это письмо, как и возможность обращения Патриаршего Местоблюстителя к своему заместителю, переположило власти.

17 августа 1930 года ГПУ арестовало владыку. При аресте ему не было сказано, что его ожидает, а между тем срок ссылки заканчивался через четыре месяца и митрополит почти все свои вещи раздал нищим. После трехмесячного пребывания в тобольской тюрьме он был переведен в тюрьму Екатеринбурга, где его посетил уполномоченный ОГПУ Полянский и предложил владыке отказаться от местоблюстительства. Иначе, угрожал он, митрополита ждет новое заключение. Митрополит отказался.

С отказом от местоблюстительства митрополита Петра сразу упали бы и права митрополита Сергия и поместная церковь осталась бы без канонически законного возглавия, что могло усилить и утвердить все начинающиеся расколы. Нет, своей рукой лить горячее в этот огонь геенский Местоблюститель не хотел и не мог. Он хорошо знал, что расколы не преодолеваются в земной жизни поместных церквей. Воодушевление и вдохновенная проповедь расколоучителей прольются горькими слезами у их последователей. Грех расколоучительства не покроется благочестием личной жизни, не омоется мученической кровью.

Объясняя, почему он не может согласиться с предложением ГПУ, митрополит Петр в заявлении Менжинскому 27 марта 1931 года писал: «Прежде всего я нарушил бы установленный порядок, по которому Местоблюститель остается на своем посту до созыва Поместного Собора. Собор, созванный без санкции Местоблюстителя, всяким колебаниям, необходимо поставить церковную жизнь на тот путь, на котором она стояла в первое Ваше замещение. Вот и благоволите вернуться к той, всеми уважаемой Вашей деятельности. Я, конечно, далек от мысли, что Вы решитесь вообще отказаться от исполнения возложенного на Вас послушания — это послужило бы не для блага церкви. Повторяю, что очень скорблю, что Вы не писали мне и не посвятили в свои намерения. Раз поступаю письменно от других, то несомненно дошло бы и Ваше. Пишу Вам откровенно, как самому близкому мне Архипастырю, которому многим обязан в прошлом и от святительской руки которого принял постриг и благодать священства...»

будет считаться неканоническим, и постановления его недействительными... Далее, моя смена должна повлечь за собою и уход моего заместителя митрополита Сергия... К такому обстоятельству я не могу отнестись равнодушно. Наш одновременный уход не гарантирует церковную жизнь от возможных трений, и, конечно, вина ляжет на меня. Поэтому в данном случае необходимо наше совместное обсуждение, равно как и совместное разъяснение вопросов в связи с моим письмом митрополиту Сергию, датированным декабрем 1929 года. Наконец, мое распоряжение, вышедшее из тюрьмы, несомненно, вызовет разговоры, догадки, будет истолковано как вынужденное, с разными нежелательными выводами... Откровенно скажу, что лично о себе я не хлопочу: дней моей жизни осталось немного, да и, кажется, я уже потерял интерес к жизни, скитаясь в общем более восьми лет по тюрьмам и ссылкам. Я только опасаясь, что распоряжением и деланием наобум могу нарушить свой долг и внести смуту в среду верующих».

В ноябре 1930 года ГПУ начало против Местоблюстителя новое дело, обвинив его в том, что он, находясь в ссылке, вел «среди окружающего населения пораженческую агитацию, говоря о близкой войне и падении соввласти и необходимости борьбы с последней, а также пытался использовать церковь для постановки борьбы с соввластью». Начальнику Тобольского окротдела ОГПУ было приказано «раздобыть данные, уличающие Петра Полянского в сношении с церковниками и попытках руководства церковью в антисоветском направлении... обратить внимание на его связь с тобольским духовенством... Подтвердить свидетельскими показаниями... все... факты антисоветской агитации со стороны Полянского, и в особенности факты направления верующих на активную борьбу с обновленцами».

30 ноября Местоблюститель был вызван на допрос. На поставленные ему вопросы он отвечал:

«Находясь в ссылке на тобольском севере, в дела управления церковью я не вмешивался, был только один случай, я написал митрополиту Сергию письмо, в котором сообщил о дошедших до меня слухах о том, что в

церкви происходят раздоры и разделения, в связи с переходом им границ доверенной ему церковной власти, и просил его все это устранить... Далее, находясь в Абалаке, ссыльный священник обратился ко мне с предложением, очевидно идущим из Тобольска, о награждении некоторых духовных лиц. Я ему ответил, чтобы местный архиерей написал мне по этому поводу. Со своей стороны я имел в виду представить это митрополиту Сергию со своим мнением».

12 декабря митрополит был вызван к следователю Костину, который прочитал ему обвинительное заключение и предложил ответить на некоторые вопросы. Понимая всю важность ответов, и что ОГПУ будет придирается к каждому слову, владыка писал показания собственноручно:

«В предъявленном обвинении виновным себя не признаю. Пораженческой агитацией в ссылке не занимался... Вообще я противником советской власти никогда не был. Советскую власть я признаю, ее распоряжениям подчиняюсь. Повторяю, что против советской власти каких бы то ни было ни с кем разговоров не вел, и это было бы безумием с моей стороны».

14 января следователь ОГПУ Костин объявил владыке об окончании следствия и спросил, желает ли он дополнить свои показания. Митрополит написал: «Я решительно заявляю о своей непричастности к тем действиям, в которых хотят меня обвинить... действиям нелепым и детски наивным... Я знаю, что совесть моя чиста, и это побуждает меня просить о проявлении ко мне советской справедливости, учитывая при этом мою старость, обремененную болезнями, и продолжительную ссылку... Нельзя не принять во внимание и того, что контрреволюционной деятельности отводится время четыре года тому назад, никто из властей ни одним словом до последнего времени не упрекнул меня в том».

Допрос кончился, и снова — одиночное заключение. Митрополиту было шестьдесят девять лет. От природы могучее здоровье было сокрушено за девять лет ссылок и тюрем. Словно надеясь на его скорую смерть, митрополита специально ставили в невыносимые условия, так

прошел почти год одиночного екатеринбургского заключения — без передач, без свиданий с кем бы то ни было, кроме уполномоченных ГПУ и тюремных надзирателей, почти без прогулок. В тюрьме сломались зубные коронки, он обратился к властям, чтобы те вызвали зубного техника, но власти оставили просьбу без внимания. Отсутствие коронок и невозможность хорошенько пережевывать пищу привели к тому, что после каждого приема еды у него случались сильные боли в желудке, и в конце концов развился катар. Ночами все чаще стали случаться приступы астмы. Он с тревогой ложился ночью на тюремную койку, с сомнением — встанет ли завтра. Приступы астмы случались чаще всего после полуночи, сопровождаясь нестерпимыми страданиями. Бывали обморочные состояния, и тогда он лежал на полу, пока не приходил в себя. Иногда это продолжалось так долго, что входил надзиратель, поднимал и клал на койку старца-митрополита.

Весной 1931 года в тюрьму прибыл Тучков и предложил митрополиту стать осведомителем ОГПУ, угрожая в случае отказа новым сроком заключения. Предложено было безысходно. Владыка удержался, чтобы не ответить резко, сказал нечто неопределенное и тут же спохватился. Он почувствовал, что его душе угрожает большая опасность. И, потеряв обычную свою выдержку и благожелательность, которую он неизменно сохранял по отношению к своим мучителям, ответил Тучкову резко. Все эти годы тяжелого одиночного заключения он отгонял от себя все худые мысли и чувства. Благодатию Божией он не то что поступком, а и словом не проявил ни к кому неприязни или нерасположения. И потому разговор в повышенном тоне был ему неприятен. Тучков понял, что план погубления митрополита не состоится, и стал прощаться.

Странное чувство охватило душу старца, и прошло не менее двух часов, прежде чем, помолившись, он сумел успокоиться и уяснить до конца происходящее. Конечно же, и речи не могло быть ни о каком сотрудничестве с ГПУ, и это надо было заявить определенно. В тот же день он обратился к надзирателю, чтобы тот вызвал следователя

Костина, присутствовавшего при разговоре, но надзиратель сказал, что того в тюрьме нет. На следующий день митрополит попросил отправить Тучкову телеграмму и затем написал письма, в которых вежливо, но твердо отказывался от предложения. «Если бы я являлся только гражданином П. Ф., — писал Местоблюстителю, — то путь мой был бы направлен иначе, но как первый предстоятель церкви я не должен искать своей линии. В противном случае получилось бы то, что на языке церковном называется лукавством... Расстроенное здоровье и преклонный возраст не позволят мне со всей серьезностью и чуткостью отнестись к роли осведомителя, взяться за которую предлагал тов. Е.А. Тучков. Нечего и говорить, что подобного рода занятия несовместимы с моим званием и к тому же несходны моей натуре».

Владыка не сомневался, как нужно поступать в случае предложения ГПУ о сотрудничестве. Он в одном из своих тюремных писем писал: «Мы по слабости нашей более или менее отступаем от того идеала, той истины, которая заповедана христианам. Но важно то, чтобы не быть озлобленным только этим земным и ради этого не убивать яростно истину и не сходить с ее пути. Тогда лучше вовсе отречься от Бога... А между тем, если говорить по совести, то дело, которое послужило причиной такой репрессии,\* нравственно недопустимо не только для предстоятеля церкви, но и вообще для всякого христианина, в котором господствует идея греха и искупления. В этом деле пришлось бы столкнуться с двумя совершенно противоположными принципами: принципом христианским и принципом революционным. Основой первого принципа служит любовь к ближнему, всепрощение, братство, смирение; а основой второго принципа является: цель оправдывает средства — классовая борьба, разгром т.п. Становясь на точку зрения этого второго принципа, становишься на революционный путь, напрашиваешься на борьбу и таким образом отрекаешься не только от истинного символа христианской веры и уничтожаешь ее основы — идеи любви и другие, но и принципы

\* Оставлению его в тюрьме и новому приговору.

исповедания веры. Нет нужды говорить, как должна быть разрешена эта дилемма — любовь к ближнему и классовая борьба — серьезно верующим человеком, и в частности, не наемником, а настоящим пастырем церкви. Едва ли бы последний знал покой во всю свою жизнь, если бы подвергся искушению со стороны указанных противоречий».

Переживания Патриаршего Местоблюстителя после визита Тучкова были столь сильны, что спустя несколько дней владыку парализовало, отнялись правая рука и нога. Рука со временем пришла в прежнее состояние, а нога окончательно не выздоровела, что давало знать о себе при ходьбе.

Со времени ареста прошло девять месяцев, предъявленное обвинение было смехотворно, но похоже, Местоблюстителя не собирались выпускать из одиночки. 25 мая 1931 года он писал Менжинскому: «В настоящее время я настолько изнурен, что затрудняюсь двигаться, стоять и даже говорить. Признаки удушья, иногда совместно с обморочными состояниями, участились, и всякий раз после них делаюсь совершенно разбитым и словно немыслящим. Лишение существенных потребностей слишком велико, и все мои мысли фиксированы на одном вопросе: когда же наконец окончатся мои скитания по тюрьмам и ссылкам, продолжающиеся вот уже девять лет... За все время ареста я еще ни разу не видел солнца. Мне приходится положительно подвизаться, сидя в камере. Мои 20-минутные прогулки (точнее — сидение у тамбура, ведущего в каменный подвал), по условиям тюремной жизни, обычно совершаются между десятью и половиной двенадцатого ночи, да и то с перерывами. Угнетает также изоляция, лишение права переписываться с родными и получать от знакомых пищу... С особой настойчивостью утверждаю, что контрреволюцией я никогда не занимался, каких-либо противоправительственных деяний не совершал... Обращаюсь в лице Вашего к советской справедливости и убедительно прошу Вас освободить меня из заключения и возвратить на место постоянного жительства, где бы я мог основательно заняться лечением у пользовавших меня раньше профессоров и иметь



общение с сослуживцами архиереями — моим заместителем и другими».

23 июля 1931 года Особое Совещание ОГПУ выслушало «дело» митрополита. «Дело рассматривали в порядке постановления президиума ВЦИК СССР от 9.06.27 г. Постановили: Полянского-Крутицкого Петра Федоровича заключить в концлагерь сроком на пять лет. Считая срок с момента вынесения настоящего постановления». То есть без зачета года, проведенного в одиночке.

19 августа 1931 года уполномоченные ОГПУ Агранов и Тучков отправили администрации екатеринбургской тюрьмы служебную записку с рекомендацией, как следует содержать митрополита: «...Полянского (Крутицкого) Петра Федоровича, осужденного... к заключению в концлагерь... просьба содержать под стражей во внутреннем изоляторе...»

После объявления приговора следователь Костин посоветовал митрополиту раскаяться, написать покаянное заявление о своем участии в Союзе русского народа.

— Я не только не участвовал в такой организации, — ответил Местоблюститель, — но даже не слышал, чтобы подобная организация существовала в Советском Союзе.

— Тогда вам нужно принести раскаяние за участие в антисоветской организации, — сказал Костин.

— Но я ни в каких подобных организациях не участвовал, — ответил владыка.

Время шло, надежды на освобождение таяли. Удивляло его, что мера осуждения по своей тяжести совершенно не соответствовала тому приговору, который ему был зачитан. Он стал просить власти смягчить заключение или освободить, учитывая отсутствие за ним какого бы то ни было политического преступления: «Я постоянно стою перед угрозой более страшной, чем смерть, как например, паралич, уже коснувшийся оконечностей правой ноги, или цинга, во власти которой нахожусь свыше трех месяцев, и испытываю сильнейшие боли то в икрах, точно кто их сжимает туго железным обручем, то в подошвах, — стоит встать на ноги, как в подошвы словно гвозди вонзились. Меня особенно убивает лишение свежего воздуха, мне еще ни разу не приходилось быть на прогулке днем;

не видя третий год солнца, я потерял ощущение. С ранней весны вынужден прекратить и ночные выходы. Этому препятствуют приступы удушья (эмфизема), с вечера настолько развивающиеся, что положительно приковывают к месту, бывает, что по камере затруднительно сделать несколько шагов. В последнее время приступы удушья углубились и участились. Неизменно повторяясь каждую ночь, они то и дело поднимают с постели... Приходится сидеть часами, а иногда до утра, неладно делается и с сердцем — тяжелые боли в нем доводят до обморочных состояний... Много раз умолял врача исходатайствовать мне дневные прогулки, лечебное питание взамен общего стола, тяжелого и не соответствующего потребностям организма... но все тщетно, неоднократно и сам обращался к начальству с той же просьбой, и также безрезультатно, а болезни все сильнее и сильнее углубляются и приближают к могиле. Откровенно говоря, смерти я не страшусь, только не хотелось бы умирать в тюрьме, где не могу принять последнего напутствия и где свидетелями смерти будут одни стены... Поступите со мной согласно постановлению... отправьте в концлагерь... как ни тяжело там будет, все-таки несравненно легче настоящей одиночки»...

В июне 1933 года ему заменили ночные и поздневечерние прогулки в общем дворе на прогулки в крохотном отдельном дворике, представлявшем собою нечто вроде сырого погреба, на дне которого постоянно скапливались лужи от дождевой воды, а воздух был наполнен испарениями отхожих мест, соседствующих с двориком. Когда владыка увидел ночью свое новое место прогулок, ему стало жутко, он почувствовал себя скверно, с ним сделался припадок удушья, и, боясь упасть, он едва добрался до камеры и не сразу пришел в себя. В мае тюремное начальство сообщило, что деньги, которые у него были на счету, все израсходованы и ему больше дополнительные порции из столовой выдаваться не будут. «Прошу вас открыть мне ссуду и поставить в известность о моей нужде моего заместителя митрополита Сергия», — писал он властям. Беспokoясь о положении церкви, владыка просил представителей ОГПУ разрешить ему связаться с местным архиереем. Ему отказали.

И снова старец пишет властям. Две темы перед ним — бесконечных страданий и своих обязательств перед церковью: «...неослабно подвергаюсь лишениям даже тех элементарных прав, какие здесь разрешены... с конца лета 1930 г. и до сего дня еще ни разу не видел солнца... воздух здесь пронизан едкой пылью каменного угля, а зимой... дымом и сажой, обильно выбрасываемой из трубы котельной... В общей сложности мое пребывание в тюрьмах, политизоляторах и ссылках продолжается уже более десяти лет... Ввиду изложенных обстоятельств, а также и по случаю юбилейных торжеств и величайших событий и побед... решаюсь ходатайствовать о сокращении в порядке амнистии срока моего наказания до 3-х лет, с зачетом предварительного заключения... Для совершения приписываемого мне преступления у меня не только не было никакого желания, но даже и физической возможности... Обвинение по 58 статье было выдвинуто совершенно неожиданно после того... как я высказал противоположное суждение по вопросу об отречении от местоблюстительства.

(Для себя лично, с точки зрения своего естественного эгоизма, я не должен бы в этом вопросе расходиться с представителями власти, но я не мог поступить иначе).

В сущности местоблюстительство лично для меня не представляет интереса, наоборот, оно все время держит меня в оковах гнета... Но я должен считаться с тем обстоятельством, что решение данного вопроса не зависит от моей инициативы и не может быть актом моей единоличной воли. Своим званием я неразрывно связан с духовными интересами и волей всей поместной церкви. Таким образом, вопрос о распоряжении местоблюстительством, как не являющийся личным вопросом, не подлежит и личному усмотрению, в противном случае я оказался бы изменником святой церкви. Между прочим и в акте о моем вступлении имеется напоминание, что я обязан не уклоняться от исполнения воли Патриарха Тихона, а следовательно и воли подписавшего [пропуск в рукописи], равно как и воли клира и верующих, девятый год состоящих со мной в молитвенном общении».

Шли месяцы и годы, а в положении старца ничего не менялось, разве что условия становились все жестче и строже: его перевели в одиночку Верхнеуральской тюрьмы особого назначения, надзирателям было запрещено митрополита куда-либо выводить, где он мог столкнуться с другими людьми. Владыка попросил разрешения пользоваться тюремной библиотекой. Ему разрешили, но она была невелика, и скоро он перечитал все заслуживавшее внимания, иное прочел по два-три раза. Он попросил разрешения пользоваться книгами городской библиотеки, удовлетворена ли была просьба владыки или нет, нам не известно.

В Верхнеуральской тюрьме Местоблюститель пробыл до окончания срока, 23 июля 1936 года. День прошел, но его не освободили.

Еще 9 июля 1936 года состоялось заседание Особого Совещания при НКВД СССР (за секретаря — Тучков), на котором был продлен срок заключения митрополита Петра еще на три года. Было послано ходатайство об утверждении срока во ВЦИК СССР. Состоявшееся 25 августа 1936 года заседание президиума ВЦИК постановило ходатайство Особого Совещания НКВД о продлении срока тюремного заключения еще на три года удовлетворить.

1 сентября 1936 года Патриаршему Местоблюстителю объявили о продлении срока. Митрополиту Петру было уже семьдесят четыре года и срок этот можно было считать пожизненным. Во всяком случае власти решили считать святителя умершим, о чем и сообщили митрополиту Сергию. В декабре 1936 года митрополиту Сергию был усвоен титул Патриаршего Местоблюстителя. А Местоблюститель был еще жив. И так прошел еще год заключения. В августе 1937 года владыка попросил помощника начальника тюрьмы Артемьева внести в суровый тюремный рацион хоть какое-то разнообразие, так как он не пользуется дополнительными покупками. При этом он сказал, что он — Патриарший Местоблюститель и за это в тюрьме, так как категорически отказался от предложения ОГПУ снять с себя этот сан. Несправедливо держать невинного, добиваясь его смерти...

На следующий день Артемьев составил рапорт о сказанном митрополитом. Оперуполномоченный Яковлев написал резолюцию: «Приобщить... рапорт к делу... Учтите, что заключенный № 114 (митрополит Петр. — и. Д.) делал попытку установить связь с внешним миром. И использовать для этого ныне уволенного врача тюрьмы, поручая ему передать от него митрополиту Сергию икону...»

Затем Артемьев и Яковлев составили справку: «Отбывающая заключение в Верхнеуральской тюрьме, проявляет себя непримиримым врагом советского государства, клеветает на существующий государственный строй... обвиняя в «гонении на церковь», «ее деятелей». Клеветнически обвиняет органы НКВД в пристрастном к нему отношении, в результате чего якобы явилось его заключение, так как он не принял к исполнению требование НКВД отказаться от сана Местоблюстителя Патриаршего престола. Пытался связаться с внешним миром из заключения, используя для этого медицинский персонал тюрьмы, в результате чего получил от духовенства города Верхнеуральска просфору»...

2 октября 1937 года тройка НКВД по Челябинской области приговорила Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра Крутицкого к расстрелу. Он был расстрелян через несколько дней, 10 октября, в 4 часа дня.

#### Источники

1. Митрополит Мануил (Лемешевский) «Словарь епископов Русской Православной Церкви».
2. Сборник документов по Григорианскому и Ярославскому расколам, собранных Е.С. Силичевым. Машинопись.
3. «Дело митрополита Петра Крутицкого». Архив УКГБ по Тюменской области, арх. № П-16935, л. 1, 2, 3, 4, 5; арх. № 1740, л. 1, 7, 8, 9, 11, 12, 28, 29-32, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 60.
4. «Дело Патриарха Тихона», ЦОА КГБ, арх. № Н-1780, т. 5, л. 228.

Иеродиакон ИОНА (Яшунский)

#### НАШИ КАТАКОМБЫ

*Очерк «Наши катакомбы» написан монашествующим СПб епархии иеродиаконом Ионой (в миру — Роман Викторович Яшунский) по благословению митрополита Иоанна (Снычева) С-Петербургского и Ладожского. Молодой автор (родился в 1966 году) имеет большой опыт общения с катакомбным духовенством разных направлений, существующих на территории России.*

*Задача его работы — осветить в общих чертах состояние катакомбных общин и направление их деятельности. Автору пришлось опустить почти все мелкие подробности ввиду того, что материал первоначально не предназначался для широкой аудитории. Не названы, по вполне понятным причинам, и источники некоторых сведений.*

*Публикуемая заметка — первый результат большой работы по собиранию материалов об истории «катакомбной церкви», проведенной иеродиаконом Ионой.*

А. К.

В настоящее время нам известно о существовании внутри К.Ц. (катакомбной церкви)<sup>1</sup> по меньшей мере 8 разных группировок, имеющих какое-либо иерархическое возглавление, а также некоторого, впрочем, совсем уж незначительного, числа акефалов, т.е. священников, а иногда даже и мирян, живущих без связи с каким-либо епископом. (Миряне иногда имеют у себя запасные Дары, заготовленные когда-то давно каким-нибудь иереем в предчувствии своей кончины).

Почти все эти течения не имеют канонического общения друг с другом, а зачастую и вовсе не признают друг друга. Большинство из них также оформилось сравнительно недавно и не связано непосредственно

<sup>1</sup> В данном случае общее название «К.Ц.» применяется условно, т.к. среди «катакомбников» есть как принадлежащие, по мнению автора, к церкви, так и явные раскольники и даже еретики.

непрерывной цепочкой епископских хиротоний с отцами-основателями катакомбной церкви, свв. новомучениками Иосифом Петроградским, Кириллом Казанским, Андреем Уфимским (кн. Ухтомским) и другими. Единственное исключение могла бы составлять так называемая Геннадиевская иерархия, возводящая себя к самому св. патр. Тихону, но за отсутствием подтверждающих это документов и свидетелей никем не признаваемая.

Причиной такого вырождения послужили, с одной стороны, внешние условия гонения, в которых все эти годы жила К.Ц. и в которых часто просто не было возможности епископам поставлять себе преемников, и, с другой стороны, — вызванная этими условиями психология взаимного недоверия и сектантской самозамкнутости, которая не давала епископам, принадлежащим к разным традициям (иосифлянской, кирилловской и т.д.) объединяться хотя бы с целью совместных хиротоний.

Кроме того имеются у разных группировок и некоторые различия в принципиальных установках. Это касается отношения к патриархии, к советским паспортам и т.д.

\* \*  
\*

### Геннадиевская (она же Поздеевская) группа

Происходит от некоего еп. Серафима (Поздеева), якобы тайно рукоположенного св. патриархом Тихоном (никаких документальных свидетельств, подтверждающих это, нет) и арестованного спустя 3 месяца после хиротонии. Проведя много раз по много лет в лагерях и выйдя последний раз на свободу в конце 60-х, он в 70-х гг., незадолго перед кончиной, рукоположил один Геннадия,<sup>2</sup> будущего

<sup>2</sup> Геннадий имел еще бумаги от епископов Гавриила и Александра и по др. источнику еще Гермогена (Голубева?) о соизволении их на его хиротонию. Еп. Александр (Пружанский) был поставления белорусской автокефалии (или м.б., автономии?), существовавшей во время немецкой оккупации. О еп. Гаврииле точных сведений нет (еп. Иоанн Береславский в своей книге «Тайный схимитрополит» — М. Богородичный Центр, 1991 — называет его Ташкентским). Катакомбщики утверждают, что Собор 1917–1918 гг. и патр. Тихон предусматривали возможность в экстренных случаях совершения хиротонии одним епископом, при наличии на то письменного волеизъявления других, кроме того, они

схимитрополита, а затем, вместе с Геннадием, — Алфея. От этих двух и произошла наибольшая по численности на сей день катакомбная иерархия. Схимитр. Геннадий (Секач) некогда закончил семинарию и был патриархальным белым священником в Белоруссии. В 1962 г. был изгнан с прихода и лишен регистрации у уполномоченного за привлечение несовершеннолетних к вере и участию в богослужении. Стал служить нелегально, организовав тайную общину, сперва у себя в Белоруссии, а затем на Украине, куда перебрался. В 1968 г. встретился с еп. Серафимом, который постриг его в монашество и возвел в сан архимандрита (а может быть, тогда же и рукоположил. В одном из источников 1978 год называется годом хиротонии Геннадия, но это совершенно неправдоподобно, м.б. 1968).<sup>3</sup> Перебравшись затем по благословию еп. Серафима в Абхазию, в район Нового Афона, Геннадий основал там несколько общин, тайный монастырь в горах и даже тайные богословские курсы. В 1975 или 1976 году (он тогда уже точно был епископом) его посадили на 4 года. В заключении он встретился с двумя архиереями грузинской катакомбной церкви — Меладисом и Малхазом, которые, желая укрепить его положение, повторили его хиротонию (ввиду сомнительности ее), нарекли при этом митрополитом.<sup>4</sup> Произведя затем от себя целое направление в К.Ц., Геннадий стал его первоиерархом, каковая должность в нем и поныне наследуется. Последние годы своей жизни он провел на Северном Кавказе, где жил в ветхой хижине вместе с митрополитами Григорием и Феодосием, откуда они и управляли церковью соборно и где совершали хиротонии. Рассказывают, что, будучи

уверяют, что Собор предоставил еп. Андрею (Ухтомскому) исключительное право и вовсе одному выбирать и поставлять епископов. (Прецедент такого рода хиротонии имелся еще в синодальный период. Св. Иоасафа Кодьякского рукоположил по благословию св. синода один иркутский преосвященный. Также в 1982 году зарубежный синод благословил еп. Варнаве Каннскому рукоположить еп. Лазаря Журбенко).

<sup>3</sup> Известно, что в древности на Руси, со времени отделения русской церкви от Константинополя, предстоятели ее (начиная со св. Ионы) возводились в сан митрополита, а затем (со св. Иова) и патриарха путем повторения епископской хиротонии. Обычай сей пресекался лишь после низложения патр. Никона.

<sup>4</sup> По еп. Иоанну (цит. соч.), рукоположение Геннадия было в 1971 г.

вынуждены обрабатывать для своего пропитания огород, старцы делали это в подрясниках «в цветочек» или «в горошек» и завязав головы и бороды платками, изображая таким образом старух, скрывались от советского правосудия. И вообще жизнь их была весьма подвижнической и исполненной всяческих лишений.

Владыка Геннадий был знаком с митр. Филаретом Минским (получая до самой своей смерти в 1987 г. пенсию от Белорусской епархии, иереем которой прежде состоял) и, говорят, с патриархом Пименом, пользуясь уважением последнего. Рассказывают, что когда владыка Геннадий бывал на патриарших службах, то патриарх Пимен приказывал вынести для него на клирос кресло. Еще рассказывают, что, впрочем, маловероятно, будто бы Геннадий постриг в монашество мать Пимена.

Вот список (хотя, вероятно, и неполный) геннадианских епископов:

схимитрополит Геннадий (Секач) † 1987;

схимитрополит Феодосий (Гуменников) Ставропольский.<sup>5</sup> Был преемником Геннадия в должности первоиерарха, в настоящее время отошел от дел, передав первосвятительство Епифанию около полутора лет тому назад;

митрополит Григорий † 1975 (по-моему, на самом деле позже, по крайней мере лет на десять. Еще вероятнее, что он пережил Геннадия);

митр. Епифаний Могилевский, нынешний первоиерарх;

архиеп. Херувим Черниговский;

еп. Никандр;<sup>6</sup>

еп. Досифей\*;

еп. Варлаам\*;

<sup>5</sup> Вообще-то геннадиевцы (да и почти все катакомбники) не имеют титулов по кафедрам и даже при хиротонии нарекаются просто «во епископа» без указания города, объясняя это неизвестностью дальнейшей судьбы поставляемого. Епархии их строятся не по территориальному принципу, а на основе личной связи епископа и иереев. Епархия — не земля, а люди. Так что титулы здесь приводятся условно, по месту пребывания.

<sup>6</sup> Звездочками помечены архиереи, о которых нам известны лишь их имена, и то из одного только источника. М.б., кто-либо из них и не принадлежит к геннадиевцам.

еп. Евгений\*;

еп. Василий Устюжский;

еп. Исаакий (Анискин), устроитель Исаакианского раскола;

еп. Антоний (Пилецкий) Гомельский;

еп. Дионисий\*;

еп. Андрей\*;

еп. Александр\*;

еп. Исидор\* Иркутский;

еп. Феогност\*;

еп. Афанасий, ушел из епископов, вернувшись в семью, и якобы стал мирянином в патриархии;

еп. Петр\* (Громов);

еп. Александр\*;

еп. Варфоломей\*;

еп. Иларион (Светлов), настоятель скита в деревне Ивановской Вологодской области;

еп. Антоний\* (Голеновский);

еп. Владимир (Абрамов) † 1988–1989.

В ведении каждого епископа находится в среднем по десятку священников, хотя у некоторых, например, митр. Епифания, архиеп. Херувима, — по несколько десятков. Приходы маленькие — 10–15 человек, но почти у каждого священника, помимо прихожан, регулярно приходящих к нему на службы, есть пасомые в разных городах и весях, поэтому им приходится часто ездить в пастырские поездки.

\* \*  
\*

### Исаакианский раскол

Популяризировать ИПЦ (Истинно Православная Церковь) среди московской православной интеллигенции начал еп. Владимир (Абрамов), умерший (говорят, отравленный в больнице) в конце 80-х, около 30 лет от роду. Он-то привлек в катакомбы и иеромонаха Данилова монастыря Исаакия, который, поссорившись с наместником архим. Евлогием, ушел из обители и отправился к схимитр. Феодосию, которым был тотчас же возведен в

игумены, а вскоре и рукоположен (в сослужении с еп. Владимиром) в епископы. Когда точно это было, нам неизвестно, но можно с большой вероятностью предполагать 1987–1988 год. Пройдя школу патриархии, Исаакий не мог уже удовлетвориться тихой жизнью старых катакомбщиков, душа его требовала большего размаха. Посему он начал еще более активную, чем еп. Владимир, популяризаторскую деятельность, привлекая в катакомбы интеллигентов, бывших зачастую совсем еще неофитами, и в краткие сроки делал их священниками. Многие из них вообще были обратившимися под его влиянием и в легально действующих храмах ни разу не бывали. Срок между крещением (или воцерковлением) и хиротонией мало у кого из них превышал полгода. Естественно, при таком положении дел уровень церковного сознания у большинства клириков и их паствы был очень низким, что компенсировалось весьма высоким уровнем почитания «святого владыки», основывавшегося на бесчисленных видениях, откровениях и даже чудотворениях последнего, в которые все они, включая и самого владыку, свято верили. Откровения порой доходили прямо до абсурда. Так, раздобывши некогда дореволюционный антиминс, еп. Исаакий стал молиться о том, чтобы узнать, чьи же в нем мощи? Мощи оказались (согласно откровению)... св. Иоанна Богослова. Также всякие косточки, случайно найденные на каком-либо кладбище, где были захоронения жертв большевистского террора, непременно объявлялись мощами св. новомучеников.

Надо сказать, однако, что внешне деятельность еп. Исаакия развивалась весьма успешно. Клир и паства его множились, и он основал даже два скита на Вологодчине, один из которых сгорел в 1991 г., а другой, главный, и поныне существует, возглавляемый еп. Иларионом (Светловым). После неожиданной смерти еп. Владимира, Исаакий остался единственным деятелем новой формации и к тому же единственным архиереем в Москве. Естественно, ему стало мало быть просто епископом. В 1989 г. он стал требовать от Феодосия, чтобы ему тоже быть митрополитом и ставить из своего клира епископов. Феодосий на это ответил, что «митрополит в церкви —

один». Исаакий тогда запретил своим клирикам почитать Феодосия как первоиерарха, взяв в качестве предлога параклитчиков и то, что Феодосий якобы поддерживает их.<sup>7</sup> Кроме того, он стал объезжать других архиереев с целью отвратить и их от Феодосия или по крайней мере помочь ему в поставлении своих епископов. И хотя первое ему не удалось, но игумена Илариона, настоятеля скита, он вместе с еп. Антонием (Пилецким) все-таки рукоположил в 1990 г. В том же году, уже с еп. Иларионом, он рукоположил и другого своего клирика — иером. Афанасия. Так появились исаакиане. За такую деятельность схимитр. Феодосий с собором верных ему иерархов запретил еп. Исаакия в служении, на что последний ответил анафемой всему этому собранию. Раскол оформился окончательно. После такого поворота событий новорукоположенный еп. Афанасий отошел от Исаакия и вернулся сперва к Феодосию, а затем и вовсе к жене. Говорят, что теперь он прихожанин патриархии. Отошли от Исаакия и некоторые из его клириков и монашествующих, ушедши частью к геннадиевцам, частью к еп. Лазарю (принял их еп. Лазарь через перерукоположение). Отдельные лица отошли в патриархию и (о. Алексей Власов) в католичество или вообще в никуда. Так, в Петербурге был иса-

<sup>7</sup> Дело в том, что основатель движения, которое ныне называется «Богородичный центр», а тогда именовало себя «параклитским», Иоанн (Яковлев или Береславский?) был рукоположен в иеромонахи схимитр. Геннадием и был поначалу скромным иеромонахом, и не думавшим основывать свою религию. Просто ему были некие откровения «от Богородицы», которые он записывал. Все было еще ничего, пока «Богородица» не повелела ему одного своего товарища и сподвижника, иером. Серафима (тоже рукоположенного Геннадием по представлению Иоанна) ... рукоположить во епископы, самому при том оставаясь иеромонахом. Серафим же стал рукополагать других иереев, и пошло и поехало... Сам же Иоанн стал архиереем лишь недавно, причем, как говорят, от руки не то Иоанна Бондарчука, не то Лазаря Каширского, который был в свою очередь рукоположен от Бондарчука, будучи подбит на то параклитчиками. Теперь, впрочем, они от Лазаря отрешиваются. Надо также заметить, что Исаакий, хотя и возводил таковые обвинения на Феодосия, однако сам принял в общение в сущем сане рукоположенного у параклитчиков иером. Стефана (известного художника В.Д. Линицкого, картины которого часто встречались в Ж.М.П.) и, говорят (что, впрочем, доподлинно не известно), рукоположил затем в архиереи. Иером. Стефан теперь служит в СРПЦ в епархии архиеп. Лазаря.

акианский иеромонах о. Петр (Иванин), который, будучи Исаакием не то запрещен, не то вовсе лишен сана, тем не менее продолжает служить (хотя более, чем в религиозных кругах, известен он завсегдатаям пивных заведений на Гороховой, где его постоянно можно встретить в подряснике и в изрядном подпитии). Нигде оказался и упомянутый выше о. Алексей, от римо-католиков перешедший к старокатоликам, затем к англиканам, но нигде надолго не задержавшийся. Тоже продолжает служить и именовать себя Истинно Православной Церковью.

\* \*  
\*

### Архиепископ Лазарь (Журбенко)

В 1981 г. умер еп. Владимир (фон Штромберг), последний в К.Ц. архиерей, имевший всеми признанное рукоположение (от еп. Андрея (Ухтомского), некоего еп. Симона и еще кого-то). У катакомбщиков, не признававших Геннадия и его группу, началась полня акефалия, побудившая их обратиться за помощью в Зарубежный синод. Те, в свою очередь, тайно рукоположили игумена Варнаву в епископа Каннского (хиротония была совершена двумя архиереями: арх. Антонием (Бартошевичем) Женевским и еп. Марком (Ардтом) Берлинским в пустом храме без народа с одним лишь диаконом) и отправили его с грамотами от Синода в Россию, где он один (ссылаясь все на тот же прецедент со св. Иоасафом Кодьякским) рукоположил иером. Лазаря (Журбенко). К еп. Лазарю стянулись многие представители иосифлянской, андреевской (в меньшей степени) и кирилловской (к которой он и сам принадлежал) традиций. Был среди них и последний священник, рукоположенный еще св. Иосифом Петроградским, о. Михаил Рождественский, брат св. новомученика о. Измаила Рождественского, служивший в одном из пригородов Петербурга и умерший лишь в 1988 г.

Всего у арх. Лазаря насчитывалось, по нашим данным, более полусотни катакомбных приходов, большинство из которых находилось на Кубани и Северном Кавказе, в Белоруссии и на Украине. Большинство из них так и осталось

по сию пору катакомбными и не входит в официальную структуру Зарубежной церкви. Часть из них, правда, теперь подчинена еп. Вениамину (Русаленко), первоначально Гомельскому викарию Лазаря, ныне Черноморскому и Кубанскому. Таким образом, архиеп. Тамбовский и Обоянский<sup>8</sup> Лазарь в большей степени может считаться деятелем катакомбной церкви, нежели Зарубежной.

\* \*  
\*

### Юрисдикции греко-старостильнического происхождения

Еп. Гурий (Павлов). Владыка Гурий — живая история и, можно сказать, реликвия катакомбного движения. 1902 г. рождения, он в 1929 г. был рукоположен в иеромонахи, скорее всего еп. Андреем (кн. Ухтомским) или уж, по крайней мере, точно кем-то из новомучеников, никогда не имел советского паспорта, около 30 лет провел в лагерях и 15 в самом что ни на есть подполье, живя в подполе крестьянской избы у своих духовных чад. В конце 1990 — начале 1991 г. маститый старец оказался в Нью-Йорке, в Зарубежном синоде (непонятно, как ему это удалось без советских документов) и предложил себя в епископы для катакомб, страдающих от акефалии. В Синоде отнеслись к нему и его предложению благосклонно, но предложили подождать приезда владыки Лазаря, который (после неудачного опыта с еп. Валентином Русанцевым) потребовал, чтобы все рукоположения для России происходили с его участием. Архимандрит же Гурий ответил, что от руки такого нечестивца, как Лазарь (он якобы в дьяконы был посвящен в М.П., каковое антихристово клеймо невозможно отмыть ни катакомбным иерейским, ни даже зарубежным архиерейским рукоположением), он хиротонию принимать не станет и главенства его в России не признает. «На нет и суда нет», — гласит народная пословица, да и возраст ставленника тоже

<sup>8</sup> Титул, как и сан архиепископа, был ему присвоен совсем недавно в связи с открытием легальных приходов, состоящих под его омофором, а до этого он именовался просто епископом Лазарем.

несколько смущал синодалов, так что пришлось ему домой ехать. Но летом 1991 года о. Гурий опять оказался в Америке, только на сей раз в Бостоне, в Спасо-Преображенском монастыре, несколько лет тому назад со скандалом отошедшем от Синода к грекам-старостильникам и возглавляемом неким еп. Ефремом и старцем архим. Пантелеймоном. Там-то и посветили греки Гурия. Живет он ныне в Казани и рукоположил уже много священников. Подчиняется ли он грекам или автономен — неизвестно. Скорее — первое.

\* \*  
\*

### Антоний (Чернов), схимонах и митрополит

Еще одна замечательная личность. В детстве, будучи кадетом, ушел за границу с оружием в руках с Белой армией. Жил в Болгарии, где был духовным чадом и келейником архиеп. Феофана Полтавского (Быстрова). В 40-е годы готовил заговор с целью убийства первого советского посла в Болгарии, который был раскрыт болгарской контрразведкой. С занятием Красной армией Болгарии молодой террорист оказался на родине в лагере, где познакомился с катакомбщиками. По выходе в 50-е годы принял монашеский постриг (почему-то в Киево-Печерской лавре). Снова сидел, выходил, катакомбничал, опять сидел, и так до 1979 г., когда сумел, наконец, не только выйти, но и выехать. Жил сперва во Франции, где сменил за несколько лет все возможные православные юрисдикции, потом переселился в Великобританию, где, пожив сперва недолго у каких-то католиков, а затем у некоего англиканского пастора, обосновался наконец на острове Мэн при греческо-русской старостильнической церкви, где жил последние несколько лет с настоятелем оной иером. Симоном (Иенсенем). Приход подчиняется архиеп. Афинскому и всея Греции Хризостому, принадлежащему, по-видимому, к Матфеевской иерархии — самой неканоничной из 4-х существующих в Греции иерархий старостильников.<sup>9</sup> Летом 1991 г. Антоний приехал в Моск-

<sup>9</sup> В мире существует 12 различных юрисдикций греков-старостильников, из которых в Греции представлены 4 — Матфеевская, Кипри-

ву вместе с арх. Хризостомом и о. Симоном, якобы для поисков возможностей издания богословского наследия владыки Феофана Полтавского. Встречался с общественностью, принимал участие в съезде Союза Братств и других мероприятиях, везде представляясь несвященным схимонахом. Будучи же на самом деле митрополитом, тайно поставленным Хризостомом, основной целью своей имел устройство новой ветви катакомбной иерархии. Вместе с Хризостомом они и совершили 2-3 хиротонии старых сподвижников Антония по катакомбам. Пережив в Москве августовский путч, схимитр. Антоний вдохновился произошедшими в России переменами, и, съездив осенью ненадолго домой, снова вернулся на родину и обосновался где-то в районе Кисловодска, устроив там тайный скит, откуда и руководит созданной им иерархией.

...До нас дошли сведения (правда, пока непроверенные), что некоторые другие течения греков-старостильников тоже проникают в Россию и даже имеют якобы несколько приходов, хотя и не возглавляемых местными епископами, а подчиненных непосредственно Греции. Пытаются выходить на греков также и наши катакомбники, не нашедшие, по тем или иным причинам, общего языка с З.Ц.

\* \*  
\*

ановская, Хризостомовская и Авксентьевская, называемые по именам своих первоначальников. Матфеевская юрисдикция, к которой принадлежит упомянутый архиеп. Хризостом, произошла от одного архиерея. Кроме того, она отличается самым крайним ригоризмом по сравнению с другими. Самая умеренная — Киприановская. Хризостомовская возглавляется тоже Хризостомом, только Солунским, а не Афинским. Между собой они разнятся происхождением, а также отношением к государственной церкви. Одни считают ее канонически неправильной, но все же благодатной, другие — вовсе еретической, вплоть до перекрещивания приходящих оттуда. В настоящее время ведутся переговоры с целью подчинения старостильников Иерусалимскому патриарху. Делали и сами они попытки к объединению, которые хоть однажды и увенчались успехом, но ненадолго: уже на пароходе, на котором участники Собора, проходившего в Америке, возвращались в Грецию, они заанафематствовали друг друга.



## Викентий (Чекалин)

Создатель, пожалуй, самого одиозного направления среди катакомбщиков, так называемый еп. Викентий, был некогда дьяконом в патриархии. За гомосексуализм его церковные власти лишили сана, а гражданские — посадили в тюрьму. По выходе из тюрьмы он прибился (скрыв позорные обстоятельства своей жизни) к генадиевцам и был ими рукоположен в иеромонаха. Спустя некоторое время объявил себя епископом. Все катакомбщики отрицали свою причастность к рукоположению Викентия, а сам он выдвигал разные версии о происхождении своего епископства, среди них была и такая, что рукоположили его два архиерея из М.П., назвать которых он, естественно, не может, чтобы не подвести их.

Известно, что к помощи Викентия прибег Иоанн Бондарчук для рукоположения первых двух своих соепископов.

Будучи отвергнут всеми катакомбщиками и зарубежниками, Чекалин обратился к папистам. Ватикан признал сперва его архиерейство, и Викентий стал предстоятелем так называемой «Российской Православной Католической Катакомбной Церкви» с титулом епископа Яснополянского. Вскоре, однако, латиняне его дезавуировали, и он переметнулся к старокатоликам, но и оттуда был изгнан. Несмотря на это до сих пор функционирует, будучи «первоиерархом». Вот только чего — неизвестно.

\* \*  
\*

## Лазарь Каширский (Васильев)

Был белым приходским священником в М.П. Около двух лет тому назад под влиянием параклитчиков отошел от патриархии и объявил себя епископом. По всей вероятности, был рукоположен Бондарчуком. Сейчас именуется себя «митрополитом Сибири». К катакомбам реального отношения не имеет, разве что по общности названия, ибо называет свою юрисдикцию (о численности которой мы сведений не имеем) ИПЦ.

## Патриархийные катакомбщики

Название сие принято нами, ибо, скорее всего, здесь не приходится говорить о какой-либо целостной структуре. Известно лишь, что некоторые иерархи М.П. рукополагали тайных священников. Достоверно это известно о покойных митрополитах Иоанне (Вендланде), Леониде (Полякове) и... Никодиме (Ротове). Из ныне живущих молва называет архиепископов Платона Ярославского и Анатолия бывш. Уфимского, ныне Керченского, что, впрочем, не доказано. К кому относятся теперь иереи, рукоположенные покойными митрополитами, — неизвестно. Говорят, правда, что они рукополагали их не для себя, а для уже существующих катакомбных течений. Принимал участие в катакомбных процессах и митр. Антоний (Блюм), к которому некогда обратилась группа священников с просьбой считать его своим епархиальным архиереем, на что он согласился.

Есть даже информация (правда, совсем уж на уровне слухов) о случае поставления даже тайного епископа владыками Платоном, Анатолием и, может быть, Иоанном. Случаев легализации тайных патриархийных иереев при наступлении новых общественных условий нам не известно.

\* \*  
\*

## Отношение вышеописанных течений к Патриархии, Зарубежной церкви и друг к другу

Если рассматривать данный вопрос исторически, то традиции, наследниками которых являются нынешние катакомбщики, по степени ужесточения их отношения к М.П. нужно расположить так: кирилловская, иосифлянская и андреевская. Если же смотреть со стороны нынешнего положения вещей, то на одном фланге оказываются генадиевцы, на другом — примкнувшие к грекам и в особенности еп. Гурий, и посередине — группа арх. Лазаря.

Так, например, один геннадиянский иеромонах из Минска с большой гордостью рассказывал нам, как его пускали послужить в патриархийный храм, что служило для него подтверждением подлинности его священства. Подобно и живший на Валааме иером. Алексей (Рогов), хоть и встретил первых насельников монастыря недружелюбно, однако вскоре тоже попросился сослужить. Это и не удивительно, если вспомнить, что сам Геннадий ушел из патриархии лишь вследствие того, что его лишили возможности легального священнослужения. Терпимость геннадиевцев к патриархии доходила до того, что еп. Антоний (Пилецкий), будучи уже в этом сане, по-прежнему продолжал оставаться смиренным иеромонахом Почаевской лавры, откуда был впоследствии изгнан, когда истинный сан его случайно открылся. Сей епископ имеет и поныне много чад духовных среди патриархийного духовенства Белоруссии, богослужения которых он по временам посещает (сам он практически не служит, будучи почти совсем слеп) и бывает удостаиваем от них встречи, приличествующей архиерею. Многих обращавшихся к ним в последние годы кандидатов на священство геннадиянские архиереи сами отсылали в патриархию, говоря, что там тоже нужны истинно-православные клирики, готовые отделиться от нее со своими приходами, если она окончательно погрязнет в ереси экуменизма. Так что геннадиянская иерархия может именоваться скорее параллельной, нежели альтернативной.

Еп. Исаакий, отколовшись от геннадиевцев, ужесточил и свою позицию по отношению к М.П. Так, он запрещал своей пастве причащаться в патриархийных храмах,<sup>10</sup> поминать на проскомидии всех патриархийных архиереев и большинство иереев (за исключением особенно уж благочестивых). Кроме того он составил книгу «988–1988. Уроки Тысячелетия», где трактовал М.П. как апокалипти-

<sup>10</sup> Чтобы богословски обосновать этот запрет (таинства ведь он признавал), он был вынужден прибегнуть к откровенно еретической нелепице. Так, он говорил, что согласно троичному своему составу человек и причащается тройко: дух его воспринимает Дух Святой, тело — вещество хлеба и вина, а душа — душу служащего священника и поминаемого архиерея, а посему причащаться в М.П., где большинство священников и все архиереи — негодяи, не спасительно.

ческую блудницу, сидящую на красном драконе. Впоследствии он еще более усугубил такое отношение и, по примеру карловчан, ввел принятие людей в общение из патриархии через покаяние.

На отношении к М.П. арх. Лазаря задерживаться не будем — это отношение Зарубежной церкви. Антоний же, и в еще большей степени Гурий, вовсе отрицают наши таинства, последний, наверное, вплоть до перекрещивания.

О Викентии и Лазаре Каширском нам ничего в этой связи не известно.

Что касается отношений разных течений с З.Ц., то тут надо сказать, что до совсем недавнего времени во всей К.Ц. поминали ее митрополита, как своего первоиерарха, что давало возможность священникам и в случае смерти своего епископа продолжать служить, даже если они и не сразу входили в контакт с другим. За границу пересылались сведения обо всех российских епископах. Одним словом, отношение было самое благоговейное. Все решения всех Зарубежных соборов принимались как обязательные. Зарубежники, в свою очередь, относились весьма уважительно к представителям всех направлений (впрочем, их в то время было меньше), в том числе и к геннадиевцам, называли их в письмах Владыками, Высокопреосвященствами и даже (по словам еп. Исаакия) присылали при случае св. миро и антиминсы. Игумен Герман (Подмошенский), основатель Братства преп. Германа Аляскинского, говорил нам, что он и блаженный иером. Серафим (Роуз) со дня своего рукоположения (т.е. с 1977 г.) поминали за литургией схимитр. Феодосия (они, очевидно, не знали, что первоиерархом являлся Геннадий, что явствует из того, что в изданной в 1988 г. Братством книге «Российские катакомбные святые» Геннадий упоминается как архимандрит).

Положение изменилось в годы перестройки, когда возникла возможность реального сослужения при поездках зарубежных в Россию и катакомбщиков за границу. Сыграло свою роль здесь и открытие в России легальных приходов, находящихся под омофором владыки Лазаря, который с геннадиевцами в общении не состоял.

У нас имеется письмо еп. Илариона Манхэттенского, где он сообщает нам, что поскольку хиротонии архиереев геннадиевской группы не доказаны, З.Ц. не считает возможным их признавать и переходящих от них клириков принимает через рукоположение. (Есть, правда непроверенные, данные, будто еп. Валентин Суздальский принял несколько таких клириков в сущем сане).

Естественно, что это охладило и отношение самих геннадиевцев к З.Ц. и теперь они ищут признания в других местах. По их словам, карловчане не признают их, скорее, из-за того, что их (больше всего арх. Лазаря) не устраивает существование в России катакомбных структур, не подчиненных арх. Лазарю.

Есть сведения, что митр. Хризостом Солунский (не путать с Афинским, в юрисдикции которого пребывает Чернов) ведет переговоры с митр. Епифанием о принятии геннадиевцев в общение. Способ, каким это будет осуществлено, нам доподлинно не известен. Возможно, архиерейские хиротонии будут повторены, а клирики останутся в сущем сане, а, может, и всех их примут просто через сослужение.

Отрицательнее всех относится к зарубежникам схимитр. Антоний (Чернов), который, хоть и не говорит прямо об их безблагодатности, однако в православии их весьма сомневается по причине ереси митр. Антония (Храповицкого) в отношении догмата об Искуплении, которую обличал еще арх. Феофан Полтавский. Зарубежники же Чернова называют офицером КГБ, аферистом, еретиком и прочими нелестными именами. Об отношении к З.Ц. еп. Гурия после размолвки его с Синодом сведений у нас нет, но с арх. Лазарем они по-прежнему заклятые враги. Кратко сказать, все они (кроме, м.б., геннадиевцев) считают себя единственной истинной церковью в России.

В силу территориального расположения многих катакомбщиков на Кавказе возникли некоторые отношения их с грузинской церковью, особую роль в которых играл блаженнопочивший в 1985 г. митрополит Тетри-Цкаройский Зиновий (в схиме Серафим) — архиерей всех русских приходов Груз. патриархата, постриженник Глинской Пустыни и ученик ее великих старцев.

Сей богомудрый старец-святитель, движимый любовью к этим людям, положил много усилий, чтобы не допустить разрыва их со вселенским православием. Он шел не путем формального подчинения их, но путем икономии и снисхождения, ибо искал прежде всего их душ. Так, он позволял в своем кафедральном храме св. Ал. Невского в Тбилиси служить тем из катакомбных священников, кто сам не отказывался иметь с ним общение, окормлял многих тайных монахинь и зачастую присоединял их (в т.ч. и так называемых «бесцерковников», т.е. акефалов) через пострижение. Рясофорных он постригал в мантию, мантийных в схиму. Говорят также, что он совершил несколько рукоположений для катакомб.

И, как нам кажется (хоть по смиренному положению, занимаемому нами в церковной иерархии, нам не следовало бы иметь по таким вопросам своего суждения или, по крайней мере, высказывать его), такой образ действий должен быть и у нашей церкви по отношению к тем, кто, хоть и не находясь в каноническом ей послушании, тем не менее все же не вполне отвергает ее (а таковы геннадиевцы, а, может, и отдельные представители др. групп): неофициальный, основанный на личном доверии контакт и молитвенное общение. И даже невыясненность хиротоний не может служить непреодолимым препятствием, ведь принимались же в общение из ереси целые поместные церкви или епархии, а у еретиков, как известно из канонических посланий св. Василия Великого, нет никакого апостольского преемства и, следовательно, священства. Благодать, подаваемая Господом через общение с истинной церковью, восполняла сей недостаток. И члены Тела Христова связываются друг с другом узами любви, а не административного единства. Любви же свойственно делать первый шаг навстречу. И Господь непременно откроет сердца чад своих, ибо многие из них, и это необходимо помнить, ради любви к Нему и к чистоте святой православной веры и к непорочности Невесты Агнчей шли и идут сим скорбным путем.

Ноябрь 1992 г.  
С-Петербург.

→→→

*Автор будет благодарен всем, кто найдет возможность поделиться сведениями о подвижниках благочестия, исповедниках и мучениках православной церкви, просиявших в тяжелые годы гонений, в независимости от юрисдикций и группировок, к которым они принадлежали.*

Иеромонах Иона (Р.В. Яшунский)

197 136 С-Петербург  
Малый проспект Петроградской стороны,  
д. 84/86, кв. 29.

Е. ПОЛИЩУК

### ХОТЕЛОСЬ БЫ ПОНЕЖНЕЕ, ИЛИ ИЗДЕРЖКИ ОБЛИЧИТЕЛЬСТВА

«Мне не досталось читать документов, — писал А.И. Солженицын в своем предисловии к «Архипелагу Гулаг», — но кому-нибудь когда-нибудь — достанется ли?» Оказалось, да, пришло такое время, вернее, почти пришло. Конечно, будет преувеличением сказать, что сейчас в России распахнулись двери всяческих архивов: «хранители древностей» с погонями КГБ пока что отмахиваются от не в меру любопытных исследователей, как от назойливых мух. И все же в стратегическом плане их партия безнадежно проиграна, деваться им некуда, и мы стоим на пороге появления множества новых если и не «Архипелагов», то во всяком случае строго документированных исследований и основанных на точных архивных данных комментариев к ним. Первые ласточки уже налицо; именно к этому жанру можно отнести «обширный труд об истории Церкви в Советской России» А. Нежного, главы из которого под названием «Комиссар Дьявола» опубликованы в «Русской мысли» (N 3938–3940, «Московское приложение»). Речь в нем идет о Емельяне Ярославском (Губельмане), официальном идеологе государственного атеизма в СССР, главном вожде «воинствующих безбожников».

Пожалуй, самое интересное, что мы узнали из этой публикации, — это сведения о мученической кончине митрополита Петра (Полянского), восприявшего после смерти Святителя Тихона титул Патриаршего Местоблюстителя. До сих пор точные данные о последних месяцах жизни владыки отсутствовали; датой его смерти предположительно считался конец 1936 года на том основании, что 27 декабря того же года появился «Акт о переходе прав и обязанностей Местоблюстителя Патриаршего Престола Православной Российской Церкви к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя» — митрополиту Сергию

(Страгородскому)». Ходили различные фантастические слухи о skonчании жизненного пути митрополита Петра и даже о некотором облегчении его участи незадолго перед смертью; так, в известной книге протопресвитера М. Польского «Новые Российские Мученики» сообщается, что владыка «был перевезен из места своей отдаленной ссылки ближе к центральной России и при одном из закрытых монастырей имел келию и какой-то уход, но без права общаться с миром перепиской или встречами с людьми». Как здесь не вспомнить о циркулировавших многие годы таких же слухах о последних лагерных годах другого православного мученика — отца Павла Флоренского; конец им был положен лишь совсем недавно извлеченной из лубянских архивов правдой — расстрел в застенках НКВД. Увы, теперь уже общеизвестно, что скрывалось за формулой «без права переписки»: митрополита Петра постигла та же участь, что и отца Павла; но если последний был убит на 6 лет раньше, чем об этом сообщалось в справочниках и энциклопедиях, то владыка Петр, напротив, был расстрелян почти на год позже даты, объявленной чекистами Московской Патриархии — 10 октября 1937 года. Таким образом, почти целый год митрополит Сергей был Патриаршим Местоблюстителем при живом митрополите Петре (быть может, палачи-режиссеры находили такой сюжетный ход разыгрываемой ими исторической драмы особенно занимательным и пикантным).

Перейдем, однако, к основному содержанию работы Нежного. Конечно, можно посочувствовать автору, известному журналисту, специализирующемуся на церковном вопросе и открыто исповедующему себя христианским публицистом, избравшему «героем» такого малопривлекательного человека. Верно и то, что малая временная удаленность — не столько от изображаемых событий, сколько от момента «распечатанья уст», — затрудняет еще хладнокровное историческое описание, превращая его в памфлет, в страстное и гневное обличение. Да и сама фактура изучаемого материала такова, что без сарказмов и резкостей обойтись трудно: писания многих большевистских идеологов действительно источают

смерд, дышат лютой злобой. Но извлекая их на свет Божий, рассказывая о них читателям — как важно нам самим, хотя и преисполненным праведным гневом, — не впадать в тот же тон. Увы, о работе Нежного этого никак не скажешь: она вся пересыпана выражениями, будто дословно списанными с тех самых трудов, на яростную критику которых нацеливает он свои копыя. Вот, например, несколько характеристик исторических персонажей: «старая историческая гиена» (академик Минц), его «старший подельник по изнасилованию отечественной истории» (сам Ярославский), «молодой бандит, совсем недавно сплясавший тайную лезгинку (с ножом в зубах) возле жалкого трупа мужа оскорбленной Надежды Константиновны», и т.п. А вот и характеристика их писаний: «скачки жабы» (дневниковые рассуждения Ярославского), «придурковатый пассаж», «идиотическая искренность», «гад прополз и оставил свои выделения», от них «пованивает котлетками с кухни Ильича» и т.д. И невольно возникает ощущение, что все это мы уже когда-то слышали, читали, проходили. Ведь если в выражении-оплеухе — «кургузые одежки самого примитивного материализма» — заменить «материализм» на «идеализм» — мы словно переносимся в 37-й год. Автор буквально не знает удержу; достается даже мифологическим персонажам («уродливая партийная муза, тридцать лет и три года делившая узкую койку с воинствующим атеизмом»). И, как говорится, раззудив плечо, те же крепкие обороты использует он по адресу оппонентов-современников: «инвалиды ума» (о борцах с жидомасонством), «господин поумней» (Шафаревич), «свора разнообразных Куняевых, готовых хоть дубиной, хоть зоной обучать иконопочитанию свободных людей».

При этом за забористыми выражениями не так-то легко определить взгляды самого автора, скромно сообщаящего о себе лишь то, что он «бессонными ночами думает о России». Он, видимо, не монархист: «к самодержавию у нас, может быть, счет не менее крупный, чем к советской власти, — хотя бы потому, что оно попустило этому совершиться»; но вряд ли он и демократ, во всяком случае, нынешний вариант «народоправства» он именует «не-

сколько олигофренической советской демократией». Не вполне ясно и его отношение к еврейскому вопросу; с одной стороны, заявлено, что евреев среди террористов и революционеров было гораздо меньше, чем русских; с другой — нет-нет да и соблазняется автор каким-либо риторическим перлом из репертуара антисемитского красноречия, вворачивая, скажем, о «местечковом пере» Минея-Емельяна-Ярославского-Губельмана — хотя только что объяснял-разобъяснял, что «местечковость» здесь ничего не прибавляет и не убавляет.

Обличительством своим Нежный упоен настолько, что временами это «напрочь» отбивает ему литературный слух; так появляются диковинные конструкции типа «безнравственность, достигшая абсолютного нуля» (что-то вроде отрицания отрицания), «общественное отрезвление влетело нам в семидесятилетие исторической бессмыслицы», «с чувственно-тихой улыбкой следить за усилиями атеистического разума», «невеселой головой рассуждал», «брызжет восторженной и чрезвычайно глупой слюной» и т.п.; порой от отстраненно-повествовательной манеры изложения он вдруг переходит к прямому обращению и без всякого предупреждения начинает «тыкать» читателя. Потеря чувства меры закономерно привела автора к тому, что в каких-то отношениях он переплюнул даже самого Ярославского. Последний, рассказывая своим соратникам-безбожникам на задуманном вечере воспоминаний, какое употребление сделали некогда он и его ссыльные единомышленники из подаренной миссионером Библии, ограничивается пусть похабным, но намеком; наш же христианский публицист дает похабщину «открытым текстом», а чтобы рассеянный читатель никак не пропустил это место, выносит его также и в заголовок.

Коммунизм, понятное дело, надо обличать и обличать; но откуда такая личная ярость, такая ненависть и непримиримость? Быть может, автор — пострадал сам: был, например, диссидентом, сидел в лагерях (тогда по-человечески мы должны были бы понять и извинить его неистовость — хотя среди витязей, ожесточенно топчущих поверженное чудовище, отнюдь не бывшие

диссиденты ныне заметнее всех). Но нет, из нередкого у нашего автора лирического отступления о встрече с Хрущевым («взъяренный хряк-Диоклетиан со злобно-исступленным лицом») мы узнаем, что в годы застоя он исправно функционировал в совсистеме, посылался «описывать торжественное открытие ГЭС имени XXII съезда КПСС», а, значит, и другие идеологически значимые для режима события, а, значит — и был достоин этого доверия, т.е. был пионером, комсомольцем (не решаюсь предполагать большего), исправно сдавал в вузе всяческие «измы», словом, вполне имел понятие о том, что такое компромисс. Притом компромисс компромиссу рознь: хотя «измы» действительно сдавали практически все (хотя бы в школе), но среди принявших «правила игры» и уклонившихся от лобового столкновения с системой — оттенков очень много: от тех, кто, отдав кесарю кесарево, посвящали основные силы общекультурной работе или даже критике (конечно, в завуалированной форме) режима и его основ — до тех, кто избрал солнечный, «светлый путь» воспевания его достижений (урожаев, мартенов, ГЭС и др.).

Не ограничиваясь цитатами из Ярославского, автор пытается проникнуть в его внутренний мир, вживается, так сказать, в образ, пробует даже реконструировать что-то вроде «потока сознания» своего персонажа. Ох, небезопасное для души занятие! и вот уже автор начинает явственно ощущать атмосферу заседаний, где председательствует его герой, царящее там (наверняка!) «некое сублимированное сладострастие, присущее всякой неограниченной власти», а затем и сам едва ли не с тем же сладострастием начинает воображать картины возмездия «комиссарам дьявола»: «Христианское чувство во мне замирает. С мстительным наслаждением думаю я о том, что Петра Ананьевича Красикова товарищи по партии в тридцать девятом поставили к стенке... тешу себя уверенностью, что, переселившись с улицы Грановского (по Нежному — «малоприметного историка». — Е.П.) на тот свет, Минея Израилевич как раз угодил в хорошенький незатухающий костерчик — не чета бледно-голубому пламени из газовой горелки, сиротливо дрожащему

возле однообразных памятников и с неподобающей пышностью названному вечным».\* Не будем благодарить автора за этот душевный стриптиз, за смелое обнажение сердца, «теснимо тоской по утраченной навсегда России»: слово «навсегда» свидетельствует об утрате у публициста веры в духовное возрождение Отечества, без коей кипящий возмущением разум — идеальная питательная среда для культивирования жажды беспощадной мести и иных нехристианских чувств.

Этим, может быть, и объясняется характерное для Нежного тесное увязывание дел отцов с судьбами и жизнями их потомков. Например, он упрекает дочь Ярославского в том, что она восхищается отцом и «ни слова не промолвила о нем как об одном из самых яростных и беспощадных строителей Вавилонской башни»; а лучше ли было бы, если бы она в своих мемуарах топтала его ногами, отрекалась от него таким Павликом Морозовым? Но что дети: по мысли нашего христианского ригориста, родовой грех извергов-большевиков должен распространяться и на более отдаленное потомство, идти «в род и род»; иначе зачем, описывая злодеяния работавших рука об руку Ярославского и Тучкова, он вдруг патетически восклицает: «Дети и внуки Ярославского — знакомы ли вы с детьми и внуками Тучкова?»

Всей свей стилистикой автор снова и снова погружает нас в тот самый созданный большевиками черно-белый мир с резко разделенными, без всяких промежуточных оттенков, светом и тьмой. Конечно, элоквенция — великое дело, однако могучие авторские филиппики типа: «Они жили во лжи; она была их колыбелью, в которой качал их заботливый отец; пищей, которую он стряпал для них на своем ледяном огне; книгой, по которой он учил их читать» — все же отдают упрощенчеством, во многом напоминающим «Краткий курс». И как же важно для нас в нашей сегодняшней критике коммунизма освободиться, говоря словами Бердяева, от этой «влюб-

\* Иронизирование над вечным огнем тут совершенно неуместно; он горит над могилами погибших в войне солдат, а не над революционерами типа Ярославского; и хотя христианские часовни лучше языческого пламени, но все же здесь налицо явное смешение планов.

ленной ненависти к прошлому». Легче легкого объявить все писания большевиков «гремучей смесью убожества, мерзости и злобы»; гораздо труднее и важнее понять, почему она оказалась столь губительна для наших отцов и дедов? Неужели дело лишь в тотальной глупости, непросвещенности и слабодушии наших соотечественников? Кстати, всегда находились «историософы», объяснявшие дело именно этим — коренной злокачественностью русского народа как такового; однако возникновение фашизма во вполне «доброкачественных» странах, а также кругосветное шествие коммунизма во второй половине двадцатого века вполне опровергло эти домыслы.

А как же быть с бескорыстным служением идее, с героическим энтузиазмом, с подлинной жертвенностью? Объяснить ли одной ложью и злобой искание социальной правды героями А. Платонова? Нежный чувствует и сам, что с рецептурой указанной им «гремучей смеси» не все в порядке, и в очередном пассаже подправляет ее, признавая, что «чудовищная смесь» состояла «из капли правды и лошадиных доз откровенной лжи». Увы! в том-то и беда, что была эта капля, и капля немалая; во всяком случае, ее анализу счел не лишним посвятить целую книгу выдающийся русский философ Н.А. Бердяев («Истоки и смысл русского коммунизма»).

Вспомним, что среди «одураченных» (пусть временно, пусть только в юности) были не только рядовые простачки, но и такие интеллектуальные гиганты, как С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.Б. Струве, С.Л. Франк и многие другие знаменитые русские мыслители. Нет, не убожество, не мерзость, не злоба пленяла в марксизме, скажем, молодого Франка, но — пафос объективизма, подчинения в этой системе морально-политического идеала некоему имманентно-объективному, как бы космическому началу общественного бытия, намерение изучать человеческое общество, как естествознание изучает природу. О том же свидетельствует Бердяев: «В марксизме меня более всего пленил историософский размах, широта мировых «перспектив» («Самопознание»). А Булгаков говорил о марксизме как о «тонком и опасном соблазне» («Карл

Маркс как религиозный тип»). Скажем больше: есть все основания утверждать, что русская религиозно-философская мысль и по сей день не изжила до конца коммунистическую доктрину в ее социально-экономической части, представление о том, что преследование в хозяйственной жизни личного интереса (капитализм) с точки зрения христианства более предосудительно, нежели прямое служение обществу, декларированное в коммунизме. Преодолеть влияние этой доктрины — актуальная задача нашего времени, но вряд ли она решается простым объявлением коммунизма убожеством, мерзостью и злобой.

Ах, если бы дело было просто в журналистской запальчивости Нежного, в его любви к «красному словцу»! Но нет, отождествление коммунизма с абсолютным злом есть не литературный прием, но вполне сознательная линия, проводимая, увы, не им одним. Следует вообще сказать, что это отождествление чего-либо или кого-либо с «отрицательным абсолютом» — операция методологически совершенно незаконная — ни с теоретической, ни с практической стороны. Кажется, какой «образцово-показательный» злодей был Цезарь Борджиа, но куда ему до растоптавшего христианскую культуру целого материка Ленина. Но можно попробовать «усомниться» и в Ленине: по плечу ли было бы ему поголовное истребление народов по национальному признаку? То же и с общественными системами: мы видим, что коммунизм Брежнева совсем не то, что коммунизм Сталина; какой же из них есть абсолютное зло и может ли последнее так видоизменяться?

Конечно, коммунизм — страшная, одна из наиболее совершенных среди известных на сегодня систем организованного зла; и все же, отличая идею от ее реализации, воплощения «в человеческом материале», не стоит злоупотреблять inferнальной терминологией, выражениями типа «кромешный ад первого в мире государства рабочих и крестьян» и т.п. И в этом аде все же как-то жили и выживали люди (от «абсолютного зла» вряд ли бы кто спасся), и не просто жили, а еще иногда и пели, и какой-нибудь «Синенький скромный платочек» или

«Расцветали яблони и груши» — лучшее свидетельство против теорий абсолютности зла коммунизма. И что такое вообще — «абсолютное зло»? Такое можно было бы сказать лишь о дьяволе, однако вера в существование дьявола догматически не фиксирована и не является обязательной для христианина; в частности, христианской является и та точка зрения, согласно которой вера в ипостасное существование злого начала, в значительной мере ответственного за наши грехи, типологически сходна с верой в жидомасонские происки, разлагающие здоровые ткани невинных народов. И кстати — не потому ли в таком ходу ныне теория о необоримом зле коммунизма, что она как бы освобождает от ответственности, снимает часть вины с тех, кто преуспевал в воспевании всяческих домен и ГЭС?

Применительно к делам церковным теория эта выражается в следующем рассуждении: если коммунизм — абсолютное зло, то и церковь в отношении к нему должна находиться в состоянии непримиримой войны, исключая какие бы то ни было компромиссы с властью; советская же церковь непоправимо погрязла в таких компромиссах, следовательно, ее иерархи не заслуживают ничего, кроме презрения. Именно на этой позиции стоит сам Нежный, всю иронизирующий над «растерявшимися нашими епископами, всеу пытающимися оборониться от несомненных улик, обнаруживающих их связи с продолжателями дела бывшего писателя Тучкова». Автор буквально одержим этими чувствами; даже в святом храме, месте особенного присутствия Божия, в великий праздник Благовещения, в виду только что открытых мощей Святителя Тихона — он далек от молитвы: он никак не может оторвать взгляда от «отекающих, мрачных лиц архиереев» и «невеселой головой рассуждает» о том, что и ныне они лишь винтики в машине КГБ. Особую же досаду ему доставляет Патриарх, глядящий на него столь неприязненно, что даже «неизвестный мне сосед, прилежный богомолец и странник, шепнул, изумленный до глубины души: «Ну и поглядел он на вас...»». (Не вполне ясно, каким образом Нежный установил странничество своего соседа — по стоптанным



башмакам и дорожному посоху, что ли? но досужие замечания «соседа» в храме как-то мало вяжутся с понятием «прилежного богомольца»). Замечательна та непосредственность, с которой Нежный изображает свое душевное состояние; в качестве параллели к описанной сцене можно указать на известный рассказ-воспоминание о восхождении Ильича на одну из снежных вершин швейцарских Альп, где в виду необозримо раскинувшегося ландшафта, неопикуемой игры красок, сияния снега под ярким солнцем и иных красот природы вождь погрузился в глубокую задумчивость, прерванную от самого сердца идущим восклицанием: «А здорово гадят меньшевики!»

Но что там нынешние епископы! То же самое обвинение в отступничестве автор, по сути дела, предъявляет и Патриарху Тихону. Делается это, правда, не грубо, не в лоб, со всевозможными благодными оговорками: о правде как высшей ценности, о «мучительном чувстве любви и скорби», но и «духовной трезвости», о том, что не должно, мол, быть «ни умолчаний, ни пропусков, ни недомолвок — даже если речь идет об одном из православных святых». После такой преамбулы поневоле сожмется от страха сердце: что же такого ужасного раскопал о Святителе наш архивист-обличитель? А оказывается — ничего особенного, никаких новых фактов; все то же «раскаяние» св. Тихона, дополненное авторскими домыслами о предсмертных сожалениях Патриарха, интерпретируется не как вынужденный компромисс, а как полное его поражение. Есть миф о Патриархе, говорит Нежный, что он «им ни в чем не уступил и потому был ими умерщвлен»; и есть правда; в чем она — прямо не сказано, а подразумевается: Патриарх был сломлен ведомством Тучкова.

Что это авторская точка зрения — следует не только из жалостливых вздыханий Нежного в адрес Патриарха Тихона, но и из того единственного «компрометирующего» Святителя документа, который он приводит без каких-либо комментариев. Документ этот — отчет за 1923-й год куратора церкви от ГПУ Тучкова своему шефу Менжинскому. В сем отчете младшего беса старшему первый, разумеется, стремится представить свою работу

в возможно более выгодном свете; в частности, он изображает Патриарха настолько уже обработанным («благодаря правильно сделанного к нему подхода» — Тучков здесь намекает начальству на заслуженную премию за хорошую работу) и «ручным», что тот чуть ли не ведет с ним задушевные дружеские беседы: «Тихон мне не раз жаловался на своих епископов, которые начинают его не слушаться... а про Данилов монастырь он прямо просил меня посодействовать разорению этого гнезда». Почему же вдруг стих гневный голос автора, только что на все корки честившего питомцев школы Ильича как стопроцентных лжецов, что же застыл он в скорбном молчании? Неужто, преисполнившись «духовной трезвостью», он так-таки и не знает, что ответить на наглую ложь одного из «комиссаров дьявола»?

В заключение — о небольшом пустячке, который, однако, далеко не случаен. Когда человек «перебирает» с осуждениями и обличениями, Господь непременно вразумляет его тем, что попускает ретивому обличителю самому самым смешным образом впасть в тот или иной грех. Так и с нашим автором вышла промашка: дочь Инессы Арманд (по совпадению тоже Инну) он ненароком спутал с ее матерью. Казалось бы, невелика ошибка; но нечаянно высаженный на грядке сорняк, обильно политый обычной для автора язвительностью (он ехидничает, что, мол, Крупская после смерти мужа пишет письмо его бывшей любовнице, «некогда посягавшей на приоритетное обладание вождем»), неожиданно вырастает в развесистую клюкву, повергая в изумление читателя: неужто никогда не слышал ученый архивист о том, что Ильич лично хоронил Инессу в 1920-м году? ведь после «Ленина в Цюрихе» об интимной жизни основоположника знают буквально все. И доверие к автору таких «исторических выкладок» — несмотря на весь имеющийся в его работе «научный аппарат» — оказывается подорванным.

## СВИДЕТЕЛЬСТВА СОВРЕМЕННОКА О МАТЕРИ МАРИИ

В «Вестнике РХД» № 159 были опубликованы мемуарные заметки инокини Иоанны (Юлии Николаевны Рейтлингер) об о. С. Булгакове, а также ее автобиографические записки, из которых следовало, что никаких других написанных воспоминаний у нее нет. Об этом приходится искренне пожалеть, поскольку, будучи сама весьма неординарной личностью и встречаясь со многими замечательными людьми, Ю. Н. могла бы оставить о них свои интересные свидетельства.

Это «упущение» может быть в некоторой степени восполнено, поскольку в моем распоряжении имеются письма Ю. Н., в которых она часто упоминает о матери Марии.

Изучая жизненный и творческий путь матери Марии, я в свое время стремился разыскать людей, которые лично знали ее и могли бы поделиться своими воспоминаниями о ней. Так в поле моих интересов попала Юлия Николаевна. Ее имя сообщил мне покойный профессор Д.Е. Максимов, а адрес я узнал через справочное бюро Ташкента, где жила Ю. Н. Между нами завязалась переписка, которая длилась с декабря 1980 по май 1982 гг. Я задавал Ю. Н. различные вопросы, как «общего плана», так и частные, касающиеся матери Марии и жизни в эмиграции. Некоторые эпизоды обсуждались нами не в одном письме.

С матерью Марией, тогда еще Е.Ю. Скобцовой, Ю. Н. познакомилась в Париже в конце 1920-х годов и общалась до ее ареста зимой 1943 г. Приняв по примеру матери Марии иноческий постриг, Ю. Н. также до конца дней своих оставалась монахиней в миру, занималась, пока ей позволяли силы, активной творческой работой в качестве художника-иконописца.

Письма Ю. Н. (всего их в моем архиве 15), несмотря на некоторую внешнюю сдержанность, в то же время доста-

точно подробны, откровенны и доброжелательны, хотя написаны они пожилым и больным человеком. Свои письма ко мне Ю. Н. подписывала: «ЮР» или «Ю. Рейтлингер»; в конце иногда добавляла: «Ваша» или «уважающая Вас».

Ниже приводятся фрагменты из отдельных писем Ю. Н., которые можно расценивать как своеобразные «воспоминания» ее о матери Марии. Письма Ю. Н., как правило, не датированы (к тому же сама она считала даты своим «слабым местом»), поэтому я дал эти фрагменты не в хронологической последовательности ответов, а в логической связи событий и фактов, касающихся матери Марии. Поскольку это «просто письма», без «литературной обработки», — стиль их близок к разговорному. Я сохранил его без изменений, позволив себе лишь вставки в квадратных скобках.

**Когда и при каких обстоятельствах Вы познакомились с Е.Ю. Скобцовой? Что у Вас с ней было общего?**

С Е.Ю. познакомилась я задолго до ее пострига, т.е. за несколько лет [до него], но какого-либо короткого знакомства не могло быть, т.к. я жила очень уединенно и уже была почти глухая (во время войны я оглохла окончательно). Общение со мной при помощи всяких слуховых аппаратов мало кого устраивало, к тому же в общественной жизни (лекции, собрания и т.п.) я и до этого совсем не принимала участия, а Е.Ю. в большой степени этим жила. Она очень нуждалась, и кто мог, старался ей помочь, как мог. Как и когда я с ней встретилась впервые, — не помню, но у нас в то время было много общих знакомых, а главным образом, конечно — о. С. Булгаков, в семье которого я жила, но как раз тоже из-за глухоты не посещала его лекций в городе, где могла бы встречаться с Е.Ю.

Сблизил нас несколько, конечно, ее постриг,<sup>1</sup> т.к. я жила в то время почти исключительно религиоз[ными] интересами. Но особой близости не было; но мы понимали др[руг] др[уга]. Когда она устроила обще[жити]е на ул. Лурмель и при нем в гараже храм, я по ее просьбе

написала для него основн[ые] иконы для одноярусного (как у нас там было принято) иконостаса.\* Ездил туда вместе с о. С[ергием], когда он там по ее приглаш[ению] служил (забыла сказать еще раньше, что, конечно, присутствовала на ее постриге); а часто и без него, т.к. у нее в общ[ежит]ии болела и умерла одна моя подруга, Аня Смирнова.

Сколько времени знала я Ел. Юр., определить не могу — даты ускользают из моего внимания. Последний раз видела ее, конечно, совсем незадолго до ее ареста, который ведь был неожиданным, и жизнь шла своим чередом. Встречались как раз [в] последние годы перед арестом, когда [я] ездила с о. С. Булгаковым туда (на Лурмель), он там служил; но только видела ее — и все, разговоров не имела. Еще встречались, когда у нее в доме для увечных в Noisy le Grand [я] писала для часовенки с подругой фрески. Ну, обедали вместе, но разговаривали мало.

Знаете ли Вы в журнале «Просторы», издающ[емся] в Алма-Ате, чуть ли не орган ЦККП,<sup>2</sup> очень хорошую и правдивую «Повесть о матери Марии» — автор Никулина (если не путаю фамилию!)<sup>3</sup> Многим из молодежи она не нравится — очевидно, им хочется, чтоб было «житие», но я считаю, что если сделать скидку на тенденцию, необходимо, очевидно, давшую возможность появиться этой повести в печати (якобы ничего с Ел. Юр. не изменилось ни от пострига, ни от чего-либо такого), то надо быть благодарным, что она ее написала и даже удивляться, что появилась в печати. [...]

Кстати, в «Повести» есть один эпизод, который, по моему, присочинен, о том, как она ездила в лимитрофы в какой-то мон[асты]рь «обучиться монашеству» — как будто это нужно было автору, чтоб подчеркнуть особый тип ее монашества. Но в этом не было никакой необходимости, т.к. митр[ополит] Евлогий, постригая ее, уже знал, что она хочет делать, и сказал прекрасное слово о том, что (называя ее Марией в честь Марии Египетской) «как

\* Ныне иконы праздничного ряда находятся на стенах в нижнем храме Александро-Невского Собора. — Прим. Ред.

М[ария] Егип[етская] ушла в пустыню к диким зверям, так он ее посылает в мир к людям, часто злым и грубым».

### Кто предложил для новопостриженной монахини имя Мария?

...назвал мать Марию Марией еписк[оп] Евлогий, который ее постригал. Во-первых, есть аналогии в биографии, т.к. Елиз. Юр. вела до второго замужества дов[ольно] свободный образ жизни как женщина. Эта мысль определена была у Влад[ыки] Евлогия. Кроме этого, он даже в своем «слове» при пострижении еще говорил: «Как Мария Египетская ушла в пустыню к диким зверям, так тебя я посылаю и ты идешь в мир — к людям, терпеть от них всю их злобу и, м[ожет] б[ыть], хуже чем дикие звери» — точно не помню его слова, но смысл был такой, это все слышали. [...] М[ожет] б[ыть], Влад[ыка] Евлогий не сказал прямо, что иметь дело с людьми еще трудней, чем с дикими зверями, но все так это поняли. [...] Конечно, это только аналогия, т.к. у матери М[арии], кроме этого всю ее жизнь было большое содержание — и поэзия и т.д.

### Как воспринималась окружающими нетрадиционная форма монашества матери Марии?

Тип монашества матери Марии воспринимался окружающими различно: одни пожимали плечами, другие почти возмущались, третьи рукоплескали и ей во всем помогали.

### Как знавшие мать Марию относились к ней: как к духовному пастырю или как к матери-кормилице, заступнице?

Относились также по-разному: кое-кто из молодежи, может быть, и «окормлялся» у нее духовно, но я мало эту публику знала. Как к кормилице-заступнице, может быть, больше те, кого она посещала в разных местах Франции. На моих глазах больше были идейно ей сочувствовавшие, из созданного ими с нею вместе объединения «Православное дело».

### Сохранила ли мать Мария привычку к курению после пострига?<sup>4</sup>

Елиз. Юр. курила, но постригшись в мон[ашеств]во со-

вершенно бросила. Это я знаю точно, и от этого, как бывает, очень пополнила.

**Как можно расценивать слова Н.А. Бердяева о том, что религиозность матери Марии «не была спокойной, в ней было что-то трагическое, это была борьба с Богом, порожденная человеческим страданием»?<sup>5</sup>**

О борьбе с Богом мало могу сказать. Ведь Яков, в Ветх[ом] Завете, тоже боролся с Богом. Думаю, что Бердяев этим хотел выразить тип ее религиозности, вечно ищущий, не елейно-успокоенный, который мне кажется очень характерен для нашего времени, может быть, и рушащий многое из прошлого, что стало чуждым психологии нашего времени. [...] Хочу добавить 2 слова о том, что, по-моему, имел в виду Бердяев, характеризуя религиозность матери М[арии] как беспокойную. Но для этого мне надо знать, его ли это слова: «порожденная челове[ческим] страданием». [...] Если его, то, конечно, он имел в виду тот «бунт», который в какой-то степени есть и у ап[остола] Павла, когда он гов[орит], что хочет быть отлучен от Христа за своих братьев.<sup>6</sup> Есть типы верующих людей, легко примиряющихся с челове[ческим] страданием и легко говорящих: такова воля Божия. Но мать М[ария] не принадлежала [к] этому типу. Она как бы боролась с Богом за человека.<sup>7</sup> Не знаю, как Вам это объяснить. Но ведь это ее тема. Помните ее поэму, где монахиня продает свою душу дьяволу, чтоб кого-то спасти.<sup>8</sup> Вот в этом вся мать Мария, и это ее тема.

**Не ощущается ли верующими некоей «раздвоенности» в религиозных стихах м. Марии?**

...о том, как мать М[ария] в них [стихах]. — А. Ш.] говорит о Боге. Тут не может быть никакой речи о «раздвоенности»! В «практическом» (не люблю это слово, как его католики употребляют в приложении к духовн[ой] жизни, но иного не подыщу!), духовном споре и молитвенной жизни есть полное соответствие словам Христа: «Я и Отец — одно». Когда молимся Христу, то одновременно молимся и Отцу, и это не только так для матери М[арии], но просто так есть. «Отвлеченность» тут с точки зрения человеческого понимания, но не с точки [зрения] духов-

н[ого] опыта, конечно, как двух ипостасей Троицы. Но Троица = Единство. Тут тайна Троицы. Ни в коем случае не может быть, что «Бог у нее является (?) своеобразным литературным (?) персонажем», как Вы говорите, «носителем верховного нравственного начала».<sup>9</sup> Он [сам] есть это Начало!

**Почему одну из своих книг мать Мария назвала «Жатва духа»?**

Еще забыла ответить, почему «Жатва духа», а не просто «Жития св[ятых]». Последнее — это деловое заглавие, а первое — поэтическое, символическое, в переносном смысле и т.д. Помните, в Евангелии как сказано, что в конце времени пошлет Ангелов жать духовные плоды мира?<sup>10</sup> Вот в этом смысле и сказано. Зачем же называть просто, когда это по возможности поэтическое их [житий]. — А. Ш.] изложение.

Об ее участии в Сопротивлении у меня совершенно определ[енное] мнение: в Сопротивлении как таковом, т.е. как организации, дававшей своим членам определ[енные] задания, она не принимала участия. Но поскольку помощь гонимым немцами евреям считалась тоже «сопротивлением», т.е. была «преступлением» против власти немцев, [и] она занималась именно ею, ее можно считать — и именно за это она и погибла — участником его.

К отъезду [дочери Гаяны] на Родину Елиз. Юр. (тогда уже мать Мария) относилась, по-моему, очень сочувственно, т.к. и сама очень хотела вернуться на Родину.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> 16 марта 1932 г.
- <sup>2</sup> Центральный Комитет Коммунистической Партии. Журнал «Простор» — печатный орган Союза писателей Казахстана, выходивший тогда в издательстве ЦККП Казахстана.
- <sup>3</sup> Повесть Е.Н. Микулиной «Мать Мария» опубликована в 12-м номере журнала «Простор» за 1973 г. Позже, в расширенном виде, уже как «роман», она дважды (в 1983 и 1988 гг.) переиздана в Москве

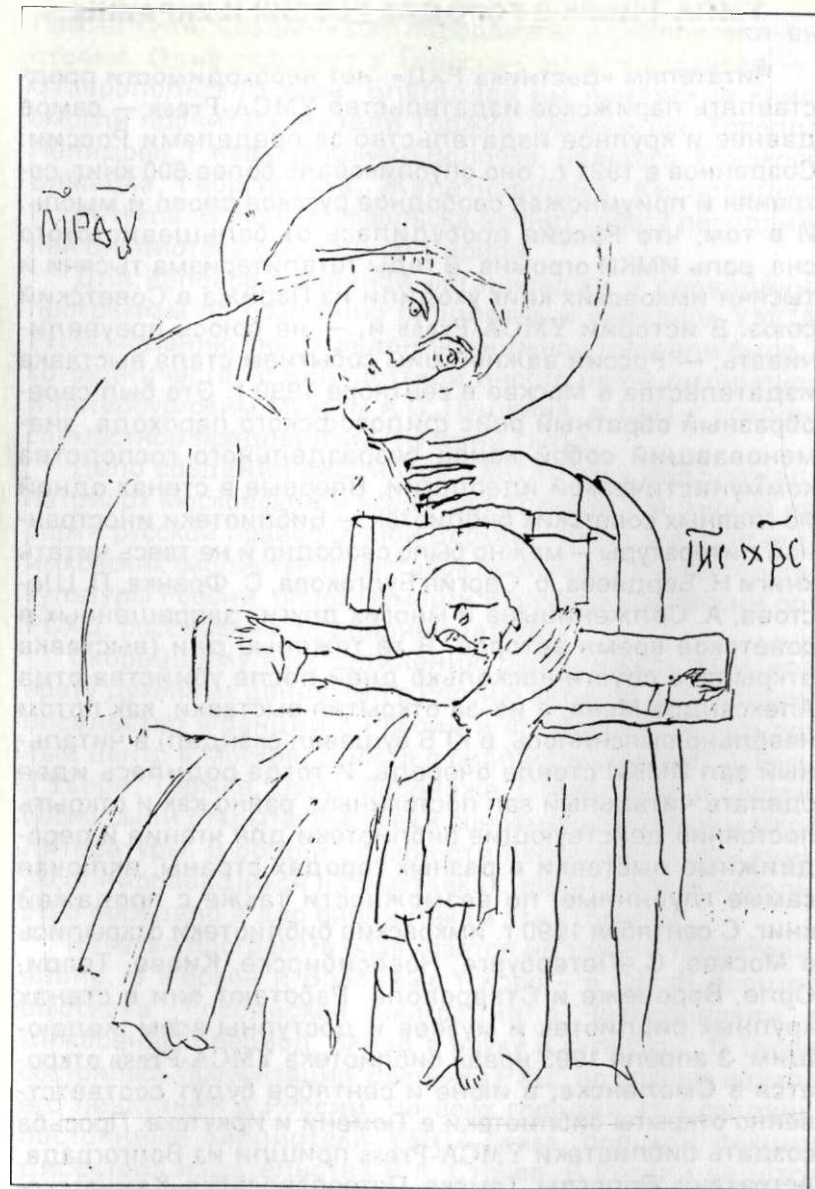
отдельными книгами. Произведения Микулиной (она же — соавтор сценария фильма «Мать Мария», снятого на Мосфильме в 1982 г.) — тенденциозны; ее герои, включая мать Марию, далеки от своих реальных прототипов. Положительная оценка повести, данная Ю.Н., вызывает недоумение.

- 4 Вопрос о курении матери Марии был вызван некоторыми косвенными упоминаниями, в т.ч. просочившимися в повесть Микулиной. См. также «Вестник РХД» № 161 (1991), с. 125.
- 5 См.: «Вестник РХД» № 131 (1980), с. 328. Кстати, сама мать Мария жаждала «неудобного» (по ее определению) христианства. — «Журнал Московской Патриархии», 1970, № 5, с. 37.
- 6 «...я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти...» (Римл. 9. 3).
- 7 Ср. у Г. Раевского: «Стихи матери Марии — отражение ее жизни, этой великой и непрерывной тяжбы с Богом, борьбы Иакова: «Не отпущу, пока не благословишь». И мать Мария как бы добавляет: «...пока не благословишь всех тех, за кого я готова отдать свою жизнь». — Мать Мария. Стихи. Париж, 1949, с. 14.
- 8 Тема об обмене душой с дьяволом во имя спасения человека раскрыта в поэме матери Марии о Мельмоте (опубл. в: Памятники культуры. Новые открытия — 1986, Л., 1987, с. 77–104), а также в ее пьесе-мистерии «Анна».
- 9 В моей статье, посвященной Е.Ю. Кузьминой-Караваевой (матери Марии), о некоторых ее стихах из сборника 1916 г. «Руфь» (только!) сказано: «Бог в поэзии Кузьминой-Караваевой, так же, как и у многих ее современников, — это этическое и литературное понятие». — «Русская литература», 1981, № 4, с. 164. Однако, Ю.Н. не читала этих строк и передала их в чьем-то искаженном изложении. Позже, прочтя статью, она уточнила: «Что касается выражения, что Бог является персонажем ее стихов, так меня шокировавшего, то это было не в Вашей статье, а в одном из писем».
- 10 Ю.Н. имела в виду притчу Христа о плевелах на поле: поле — это мир, доброе семя — сыны Царствия (праведники), жатва — кончина века, а жнецы суть Ангелы (Матф. 13. 24-30, 37-43). Ср. на ту же тему знаменитое некрасовское: «Сейте разумное, доброе, вечное...»

\* \* \*

По свидетельству Ж. Антиоз-де-Голль (*Voix et Visages*, 1966, № 102, р. 3), в Равенсбрюке мать Мария вышивала необычную икону — «Богоматерь с распятым Иисусом». Каким-то образом эскиз этой иконы попал к Ю.Н. Она восстановила ее композицию и любезно выслала мне свою прорисовку. Кроме этого, Ю.Н. подарила мне книгу стихов матери Марии, изданную в Париже в 1949 г. И этот бесценный дар свидетельствует о ее душевной щедрости.

10.11.92.



«Богоматерь с распятым Иисусом» — последняя икона матери Марии, которую она вышивала в Равенсбрюке. Прорись инокини Иоанны. Из архива А.Н. Шустова.

## YMCA-PRESS В ГОРОДАХ РОССИИ И УКРАИНЫ

Читателям «Вестника РХД» нет необходимости представлять парижское издательство YMCA-Press — самое давнее и крупное издательство за пределами России. Созданное в 1921 г., оно опубликовало более 600 книг, сохраняя и приумножая свободное русское слово и мысль. И в том, что Россия пробудилась от большевистского сна, роль ИМКИ огромна. В годы тоталитаризма тысячи и тысячи имковских книг уходили из Парижа в Советский союз. В истории YMCA-Press и, — не боюсь преувеличивать, — России важнейшим событием стала выставка издательства в Москве в сентябре 1990 г. Это был своеобразный обратный рейс философского парохода, знаменовавший собой конец безраздельного господства коммунистической идеологии. Впервые в стенах одной из главных советских библиотек — Библиотеки иностранной литературы — можно было свободно и не таясь читать книги Н. Бердяева, о. Сергия Булгакова, С. Франка, Л. Шестова, А. Солженицына и многих других запрещенных в советское время авторов. В те тяжелые дни (выставка открылась спустя несколько дней после убийства отца Александра Меня, а из-за открытия выставки, как потом невольно выяснилось, в КГБ бушевал скандал) в читальный зал ИМКИ стояла очередь. И тогда родилась идея сделать читальный зал постоянным, равно как и открыть постоянно действующие библиотеки для чтения и передвижные выставки в разных городах страны, включая самые глубинные, по возможности также с продажей книг. С сентября 1990 г. имковские библиотеки открылись в Москве, С.-Петербурге, Новосибирске, Киеве, Твери, Орле, Воронеже и Ставрополе. Работают они в стенах крупных библиотек и музеев и доступны всем желающим. 3 апреля 1993 новая библиотека YMCA-Press откроется в Смоленске, в июне и сентябре будут соответственно открыты библиотеки в Тюмени и Иркутске. Просьба создать библиотеки YMCA-Press пришли из Волгограда, Астрахани, Вологды, Томска, Петропавловска-Камчатского, Рязани, Екатеринбурга, Минска и других (всего более 30-ти) городов России, Украины, Белоруссии, Казахстана,

Прибалтики. Созданы две передвижные библиотеки-выставки. Одна работает в Тверской области, другая — в Ставропольском крае. Благодаря им имковские книги смогли прочитать жители Торжка, Осташкова, Торопца, Нелидово, Ржева, Вышнего Волочка, Бологого, Конаково, Бежецка, Георгиевска, Железноводска, Кисловодска, Эссентуков. В июне с Тобольска начнет работу передвижная библиотека в Западной Сибири.

Для непосредственной организации и проведения программы по созданию библиотек и выставок YMCA-Press, изданию книг и ведению книжной торговли было, в сотрудничестве с Библиотекой иностранной литературы и петербургским Музеем А.С. Пушкина, в 1991 г. создано совместное предприятие «Русский Путь».

Дело создания библиотек YMCA-Press поддержали патриарх Московский и всея Руси Алексей II и многие иерархи русской православной церкви. Помощь в создании имковских библиотек и выставок оказывают Министерство культуры России, Фонд Помощи Верующим в России при РСХД, российские предприниматели.

Скорейшему воссоединению русской культуры, возврату духовных ценностей в Россию активно содействуют посольство Франции в России и Французский культурный центр в Москве. Вместе с библиотеками YMCA-Press в Твери, Торжке, Орле, Воронеже, Ставрополе и Георгиевске были открыты выставки современной французской литературы. В общей сложности несколько тысяч книг, экспонировавшихся на выставках, французское посольство передало в дар библиотекам этих городов.

Начатая программа развивается не только территориально. В Москве и Воронеже (скоро — в Орле) прошла выставка «Российская эмиграция в Чехословакии в межвоенный период. Вклад в науку и культуру». В Твери состоялась презентация «Вестника РХД», по случаю начала его печатания в России. Во всех городах, где созданы постоянные библиотеки YMCA-Press, прошли лекции директора издательства Н.А. Струве. В России ведется при посредничестве «Русского Пути» торговля имковскими изданиями — в Москве, Твери, Орле и Воронеже. За два года продано более 150.000 книг. 30 марта в Москве

открывается библиотека Ассоциации жертв незаконных политических репрессий. Книги передает в дар YMCA-Press. Имковские библиотеки стали также комплектоваться книгами других русских зарубежных издательств.

18 марта в магазине YMCA-Press в Париже открылась выставка "Новые издательства России", в которой принимают участие 37 молодых российских издательств. Эта первая организованная YMCA-Press российская книжная выставка в Париже соответствует одной из важных и изначально осуществляемых целей издательства: знакомить Запад с русскими духовными ценностями.

YMCA-Press и "Русский Путь" были бы признательны за любую помощь и поддержку проводимых программ, в частности, книжную. Книги для имковских библиотек в России можно прислать на адрес YMCA-Press (11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève – 75005 Paris), или на адрес "Русского Пути" (109189, Россия, Москва, ул. Ульяновская, д. 1).

Директор СП "Русский Путь" Виктор Москвин

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции. <i>Под знаком тройного кризиса</i> – Никита Струве .....	3
--	---

### БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

<i>Канонизация в Русской Церкви: прошлое, настоящее, будущее</i> – Я. Кротов (Москва) .....	5
<i>Святые мощи</i> – отец Иустин Попович .....	39
<i>О святых мощах</i> (по поводу их поругания) – отец Сергей Булгаков .....	50
<i>От "Вех" к русской революции: два философа</i> – Н.А. Бердяев и М.О. Гер- шензон – Брайан Горовиц (США) .....	89
<i>Об издании книг Л. П. Карсавина в России</i> – К* .....	133
<i>Рецензия на книгу Л. Карсавина "О личности"</i> – Н.О. Лосский .....	149

### ■ к столетию со дня рождения К.В. Мочульского (1892–1948)

<i>Письмо К. Мочульского к С.Б. Пиленко</i> .....	153
<i>Письмо Г.П. Федотова к С.Б. Пиленко</i> .....	154

### ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

<i>Три стихотворения</i> – Илья Павлов .....	155
<i>Ответное слово на присуждение литературной награды "Американского национального клуба искусств"</i> – Александр Солженицын .....	158
<i>Владимир Маяковский: путь к самоуничто- жению или порыв в бессмертие?</i> – Леонид Долгополов (СПб) .....	165

*Игра и жертвенность. Путь Осипа Манделъштама*  
 - Константин Сигов (Киев-Париж) ..... 195

**СУДЬБЫ РОССИИ**

*Жизнеописание патриаршего местоблюстителя*  
*митрополита Петра Крутицкого (Полянского) -*  
 иеромонах Дамаскин (Орловский) Москва ..... 213  
*Наши катакомбы - иеродиакон Иона (Яшунский) .....* 243  
*Хотелось бы понежнее, или издержки*  
*обличительства - Е. Полищук (Москва) .....* 261  
*Свидетельства современника о матери Марии -*  
 А. Н. Шустов (СПб) ..... 272  
*«УМСА-Press» в городах России и Украины -*  
 Виктор Москвин ..... 280

**SOMMAIRE**

Editorial: *Sous le signe d'une triple crise -*  
 Nikita Struve ..... 3

**THEOLOGIE - PHILOSOPHIE**

*La canonisation dans l'Eglise Russe : passé, présent*  
*et avenir - Ia. Krotov .....* 5  
*Les saintes reliques - P. Justin Popovic .....* 39  
*Les saintes reliques et leur profanation -*  
 P. Serge Boulgakov ..... 50  
*Des "Jalons" à la révolution russe : N. Berdiaev*  
*et M. Gerchenson - Brian Horowitz (Berkeley) .....* 89  
*L'édition des œuvres de L. Karsavine en Russie - K\* .....* 133  
*"De la personnalité" de L. Karsavine - N. Lossky .....* 149

■ **Centenaire de C. Motchoulski (1892-1948)**

*Lettre de C. Motchoulski à S.B. Pilenko .....* 153  
*Lettre de G. Fedotov à S.B. Pilenko .....* 154

**LITTERATURE ET VIE**

*Poésie - Ilia Pavlov .....* 155  
*Allocution d'Alexandre Soljénitsyne lors de la*  
*remise du prix "National Arts Club" .....* 158  
*Vladimir Maiakovski : pulsions de mort ou d'immor-*  
*talité? - Léonide Dolgopolo (S. Pétersbourg) .....* 165  
*Le jeu et le sacrifice dans le destin d'Ossip Man-*  
*delstam - Konstantin Sigov (Kiev-Paris) .....* 195



DESTINEES DE LA RUSSIE

<i>La vie du métropolitte Pierre (Polianski), locum tenens du patriarche – P. Damascène (Orlovski), Moscou .....</i>	213
<i>Nos catacombes – diacre Jonas Iachounski .....</i>	243
<i>Des accusations plus qu'excessives – E. Polichtiuk .....</i>	261
<i>Mère Marie (Skobtsova) : témoignage d'un contemporain – A. Choustov (S. Pétersbourg) .....</i>	272
<i>Les éditions "YMCA-Press" en Russie et en Ukraine – Viktor Moskvin .....</i>	280

Издательство « YMCA-PRESS »

Переиздание

Епископ КАСИАН (Безобразов)

(1892-1965)

**Х Р И С Т О С И ПЕРВОЕ  
ХРИСТИАНСКОЕ ПОКОЛЕНИЕ**

Введение в историю Нового Завета

Исчерпывающее историческое введение в эпоху перво-христианства, составленное на основании строго проверенных и научно обоснованных данных и источников.

1992, 370 стр.

Цена : 120 фр. фр.

того же автора :

ЦАРСТВО КЕСАРЯ ПЕРЕД СУДОМ НОВОГО ЗАВЕТА.

1949, 50 стр.

Цена : 60 фр. фр.

заказы направлять в Русский книжный магазин

“ LES EDITEURS REUNIS ”

11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, 75005 Paris, France

тел. : 43.54.74.46

НОВИНКА « YMCA-PRESS » НОВИНКА

\*\*\*\*\*

ЕВГЕНИЯ КАННАК  
(1903–1983)

## ВЕРНОСТЬ

Впервые собраны повести, воспоминания, статьи и очерки одной из талантливых писательниц эмиграции, начавшей печататься в берлинском «Руле», а после войны ставшей постоянной сотрудницей газеты «Русская Мысль». «Из всех постоянных сотрудников газеты ценю только Вас», — писал в 1975 г. Владимир Вейдле...

Предисловие и редакция А. Клементьева.  
Обложка А. Ракузина.

Париж, 1992, 256 стр. Цена: 75 фр.

Заказы направлять по адресу: « LES EDITEURS REUNIS »

11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, 75005 Paris, France

тел. : 43.54.74.46

## ВЕСТНИК Р.Х.Д.

Издание РСХД — YMCA-Press

**ВНИМАНИЕ !**

в России :

Представитель «ВЕСТНИКА»

Богословский А. Н.  
Проспект Мира, д. 110/2, кв. 291  
129626 Москва

Подписная плата на 1993 год: 150 рублей за 2 выпуска

**ПРЕДСТАВИТЕЛИ « ВЕСТНИКА » на Западе**

■ **в Америке (West) :**

Mrs Olga Hughes-Racvsky, P.O. Box 1207, Berkeley, Ca 94701, USA.

■ **в Америке (East) :**

Mrs T. Ertl, 6691 Lakeview drive, Boulder, Colorado 80303, USA.

■ **в Канаде :**

«Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal, P.Q. H2L 2R7

■ **в Англии :**

«Aid to the Russian Christians», P.O. Box 200, Bromley, Kent, BR1 1QF

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к русской православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лике России, в напоминании о страданиях русского народа.

(Из Устава Р.С.Х.Д. 1959 г.)