

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

158

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 158

I — 1990

*

Редакционная коллегия:

Архиеп. Сильвестр, прот. Иоани Мейендорф, прот. Алексей Князев,
прот. Кирилл Фотиев, Ю. Кублановский, О. Раевская, Н. Струве.

—
Ответственный редактор: Н.А. Струве

Р. Х. Д.

1990 год (3 выпуска) :

250 фр.

Air) 300 фр.

AIL) 360 фр.

90 фр. (без пересылки)

« LE MESSENGER »

№ 23-601-57 U, Paris)

4001536

Издание Русского Студенческого Христианского Движения
при участии изд. «YMCA-Press»

Адрес для **ПОДПИСКИ** : «Le Messenger», ACER,
91 rue Olivier de Serres, 75015 Paris, France

Адрес **РЕДАКЦИИ** : «Le Messenger», c/o YMCA-PRESS,
11 rue de la Montagne-Ste-Geneviève, 75005 Paris, F.

Directeur responsable : Nikita Struve

LE MESSENGER

БИБЛИОТЕКА - ФОНД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»

Н. РАДИЩЕВСКАЯ, 2

915-10-73

ВЕСТНИК

РУССКОГО ХРИСТИАНСКОГО
ДВИЖЕНИЯ

158

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

4001536

ПАРИЖ — НЬЮ-ЙОРК — МОСКВА

№ 158

01 004 000000 0000 0000

I - 1990

От редакции

ПАМЯТИ А. Д. САХАРОВА

*В вечной памяти будет
праведник*

Пс. 111

157-й номер „Вестника“ находился уже в печати, когда пришла скорбная весть о кончине — после конечной схватки с сильными мира сего — строителя атомной бомбы и Нобелевского лауреата мира, Андрея Дмитриевича Сахарова. Читатели простят невольно запоздалый отклик: ведь умирая, Сахаров завещал нам свой образ и свои дела не на день один, а на годы, если не на века.

История удержит, что после страшнейшего из всех общественных провалов, уже “на возврате дыхания и свободы”, России были даны двое, два столпа, два рыцаря, столь же близких, сколь и не похожих, и, именно в силу разнородности, столь необходимых оба: писатель-пророк, воспевающий, но и бичующий, крепкий земле, но и обращенный к небу, — и ученый-праведник, отказавшийся от науки, от привилегий, от свободы, от здоровья, ради правды и справедливости, ради служения ближнему, кто бы этот ближний ни был: русский, еврей, поляк или курд.

В своем подвижническом служении оставаясь до конца гуманистом-агностиком, А. Сахаров явил всем, и христианам в первую очередь, правду гуманизма, слишком часто отбрасываемую или незаслуженно презираемую во имя ложно понятых и однобоко воспринятых истин. Как часто мы, верящие во всеукрепляющую силу Божию, своей тени боимся! Как часто мы, ожидающие Второго Пришествия, а за ним вечного блаженства, не желаем поступиться самым малым в здешней жизни!

Конечно, гуманизм гуманизму рознь. Безбожный гуманизм, обожествляющий человека, неизбежно вырождается, как показал Достоевский и XX-й век, в свое обратное, в антропофагию. Агностический гуманизм, питающийся, часто бессознательно, от религиозных корней и ставящий себе целью смиренное служение обездоленному человечеству, несет сам в себе ценность, но, к тому же, взывает и к совести каждого, в частности тех, кто забывает иной раз о первенствующей над всем (и уж разумеется над правотой) заповеди любви к ближнему.

Андрей Дмитриевич Сахаров в своих выступлениях никогда не касался философских, а тем более религиозных предметов. Посмертно опубликованные воспоминания подтвердили долго бродивший слух, что по отцу Сахаров принадлежал к священническому роду: правда, не дед, а лишь прадед его был священником. Но воспоминания говорят о большем: мать Сахарова была убежденно верующая и до 13 лет (до 1934 г.) Андрей жил в религиозной атмосфере, часто ходил в церковь, говел, причащался. Происхождение — из духовного звания — в какой-то мере позволяло понять христианский облик и исконную русскость этого „советского“ ученого-правдолюбца. Теперь можно утверждать смело: хотя Сахаров, под влиянием новой среды и к огорчению матери, перестал считать себя верующим (все же не мысля мироздания без высшего существа), его гуманизм имеет непосредственно-христианские корни.

Не все высказывания А. Сахарова равноценны, не все его действия были безошибочны, но как ничтожны эти человеческие недостатки перед светлым образом, им всему миру явленным: мужества и смирения, стойкости и чистоты, и даже больше — некоей кенотической лучезарности.

У нас есть кем гордиться, есть кого с благодарностью вспоминать, есть у кого смиренно учиться.

Никита Струве

Иеромонах ИОАНН (Экономцев)

НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛ И ИДЕЯ ИМПЕРИИ В ПЕТРОВСКУЮ ЭПОХУ (К анализу церковной реформы Петра I)*

I

Петровская эпоха — один из ключевых, поворотных моментов в нашей национальной истории. По значению ее можно сравнить разве только с Крещением Руси, отменой крепостного права, Октябрьской революцией и событиями, которые переживает наша страна сегодня.

В чем же смысл петровских преобразований? Однозначного ответа на этот вопрос нет.

Наиболее распространенная точка зрения, ставшая общим местом в историографии, заключается в том, что Петр осуществил поворот средневековой России в сторону западной цивилизации, ввел ее в европейскую семью, дав нам возможность, или заставив нас, вкусить запретный плод европейского просвещения. Такая концепция возникла в последний период царствования Петра, когда усилиями его „просвещенных“ сподвижников и поклонников стал создаваться миф „царя-преобразователя“. Этот миф благополучно перекочевал из восемнадцатого в девятнадцатый и двадцатый век, и на то были свои причины. Одним из первых усомнился в его достоверности Карамзин. Славянофилы расширили поле критики. А по-

* Доклад, прочитанный на международной конференции, посвященной 400-летию установления патриаршества в русской православной Церкви (Москва, 5–8 сент. 1989).

том вдруг как-то сразу стало ясно, что заслуга Петра в развитии наших отношений с Западной Европой не так уж велика, что Смута, впервые поставившая Московское государство лицом к лицу с Западом, вызвала у нас не только национальное пробуждение, но и интенсивный процесс западноевропейского влияния, которое составляет одну из важнейших особенностей истории России на протяжении всего XVII в. Сталкиваясь с национальной традицией и синтезируясь с ней, это влияние проникает в искусство и быт, отражается на архитектуре и интерьере зданий, воздействует на образ мыслей. Столь распространенная в то время на Западе идея естественного права вторгается в русское законодательство. В указе царя Алексея Михайловича об отмене местничества от 12 янв. 1682 г. говорится о том, что высшей государственной власти необходимо заботиться об „общем добре“, об улучшении и гармонизации жизни православных христиан, т. е. подданных, „всякого чина и возраста“.¹ Запад не только влиял извне, в лице Украины он вошел в состав России, и значение этого события в нашей духовной жизни трудно переоценить. Устанавливаются стабильные отношения с западноевропейскими государствами. Открывается перспектива участия России в антитурецкой коалиции европейских христианских государств.

На фоне этих фундаментальных и естественно развивавшихся процессов „бородоборство“ и другие аналогичные акции Петра выглядят несерьезными выходками. Однако они не так уж безобидны, ибо имели целью не столько европеизировать россиян, сколько унижить и подорвать их национальные традиции. Еврофильства Петра вообще не следует преувеличивать. Не будем забывать многозначительной фразы, написанной его собственной рукой: „Европа нужна нам только на несколько десятков лет, а после того мы можем обернуться к ней задом“.²

Если на Европу Петр смотрел утилитаристски, то разве не было искренним его желание с ее помощью „просветить“ Россию? По-видимому, было. О целях его просветительской деятельности мы еще поговорим, а сейчас посмотрим, каковы были ее результаты.

Высшая школа в России была создана еще до Петра стараниями столь нелюбимых им патриархов Иоакима и Адриана. Основанная на православных религиозно-национальных началах, она пустила глубокие корни в стране. Именно на ее базе возникают школы в Новгороде, Переяславле Рязанском, в Коломне, Туле, Орле и других городах России. Из ее стен выходят церковные и государственные деятели, богословы, философы, ученые, поэты, дипломаты. А вот детище Петра, Санкт-Петербургская Академия, оказалась в России чужеродным телом, если не считать, конечно, одного ее члена, самородка Михаила Ломоносова, воспитанника, между прочим, московской Славяно-греко-латинской Академии. Петровская Академия была учреждена в 1725 г. в составе 16 ученых: одного француза, трех швейцарцев и 12-ти немцев.³ При Академии был открыт университет, а при нем — гимназия. Однако, если в последней в 1726 г. насчитывалось 112 учащихся (в основном детей иностранцев), то через три года их число сократилось до 74, а к 1737 г. — до 19. В университете в течение первых 6 лет училось всего 8 студентов (среди них ни одного русского!), в 1731 занятия там вообще прекратились. В 1735 г., по распоряжению Сената, в Санкт-Петербургский университет было направлено на обучение 12 человек из Славяно-греко-латинской Академии. В 1783 г. княгиня Дашкова, приступив к обязанностям президента Академии, обнаружила в университете лишь двух студентов.⁴ В связи с этим один из современных советских исследователей замечает, что „система академического воспроизводства — (а именно эта задача была поставлена как главная перед Академией — И.Э.) — срабатывала ... скандально вхолостую“.⁵

Санкт-Петербургская Академия, пользовавшаяся в XVIII веке достаточно высоким авторитетом за рубежом, поскольку в ней трудились крупные западноевропейские ученые, являлась органом, искусственно трансплантированным на почву России, не питавшимся ее живительными соками. Она выполняла чисто престижные функции для правительства, и последнее с равным успехом могло поддерживать материально Академию, находящуюся где-нибудь в Лондоне или Париже. И такое положение вполне

понятно. Объективных условий для возникновения в России секулярной естественно-научной Академии в тот период просто не существовало. В этой связи любопытное свидетельство сохранилось от XVIII в. В 1766 г. князь Дмитрий Голицын (были ведь всегда на Руси умные люди!), в частном письме, касаясь правительственных мер, направленных на развитие отечественной науки, писал: „Опираясь на пример истории, боюсь, что средства эти окажутся слабы, если одновременно не будет у нас поднята внутренняя торговля. А она, в свою очередь, не может процвести, если не будет мало-помалу введено у нас право собственности крестьян на движимое имущество“.⁶ История, на опыт которой ссылается князь Дмитрий Голицын, блестяще подтвердила правоту его слов. Отмена крепостного права (состоявшаяся, к сожалению, только через сто лет) привела к беспрецедентному взлету русской гуманитарной и естественно-научной мысли. В своих проектах Дмитрий Голицын был не одинок. Задолго до него, в конце XVII в., другой князь, тоже Голицын, фаворит Софьи и фактический правитель государства, также вынашивал планы отмены крепостного права. Деятельность пришедшего ему на смену „царя-просветителя“ задержала развитие нашей науки и культуры на полтора столетия.

Иногда высказывается мысль, что православие (в отличие от протестантизма) якобы являлось тормозом для формирования и развития у нас естественнонаучной традиции. При этом, как правило, делаются ссылки на авторов аскетического направления, дающих наставления монашествующим.⁷ Нам представляется, что такая аргументация исторически некорректна. Нет необходимости доказывать огромное значение православного христианства в распространении естественнонаучных знаний в Древней Руси. Но главное, может быть, даже не в этом. Такие черты православного христианства, как доведенный до высшей степени напряженности антиномизм, перед которым блекнут худосочные умозрительные антиномии Канта, вселенскость, космизм, креационизм, причем пропитанные началами высокой нравственности (а это чрезвычайно важно!), потенциально всегда содержали в

себе великий стимул для развития науки. Однако в век рационализма и утилитаристских воззрений они не могли привлечь к себе внимание ученых мужей, которым были ближе и понятнее более прагматичные и рациональные концепции протестантов. Человеческая мысль должна была совершить прорыв за рамки евклидова мира, чтобы ей открылась пронзительная ясность и глубина православного мировоззрения.

Не имея возможности быть стимулом и не будучи, конечно, тормозом естественных наук в петровскую эпоху, русская православная Церковь и создаваемые ею школы содействовали общему повышению уровня образованности в России и распространению элементарной грамотности. Но действия государственных властей и, в частности, неумеренные поборы со стороны правительства ограничивали эту деятельность и в ряде случаев вели к закрытию епархиальных школ. Так, в силу нехватки финансовых средств была закрыта семинария в Ростовской епархии, где было неплохо поставлено изучение греческого и латинского языков и методика преподавания, судя по всему, была далека от современной западной схоластики. По этому поводу св. Димитрий Ростовский с горечью писал архиеп. Новгородскому Иову: „Я, грешный, пришедши на престол Ростовской паствы, завел было училище греческое и латинское, ученики поучились года два и больше, и уже начали грамматику разуметь недурно. Но попушением Божиим скудость архиерейского дома положила препятствие. Питающий нас (Петр I — И.Э.) вознегодовал, будто много издерживается на учителей и учеников, и отнято все, чем дому архиерейскому питаться“.⁸ Аналогичная судьба ждала большинство из 14 школ, открытых в Новгородской епархии архиеп. Иовом.

Так же, как и в случае с Западной Европой, просвещение и наука нужны были Петру не сами по себе, а в прагматическом, утилитарном, сиюминутном преломлении. Ему нужны были специалисты, главным образом военные и для решения военных задач. Могут сказать: „Пусть будет так. Не разрешил ли он таким путем вековую национальную задачу России — обеспечил ей выход к Балтийскому морю?“ Два века мы славим Петра за

разрешение «национальной задачи», но потом задумались: «А какой ценой?» П. Н. Милюков произвел подсчеты и пришел к выводу, что за осуществление военных замыслов Петра пришлось заплатить разорением страны. По его данным, с 1670 по 1710 год число семей в России сократилось на 19,5%, а впереди еще были 12 лет опустошительной войны со Швецией⁹

Петр сделал Россию морской державой, но специалисты считают, что вклад флота в исход Северной войны несоизмерим со средствами, затраченными на его создание. После смерти императора его корабли сгнили в доках, так же, как перед этим и корабли, построенные в Таганроге для плавания в Черном море.

Выход к Балтийскому морю не принес России экономического процветания. И вообще, как мы уже отмечали, экономический подъем начался у нас только после отмены крепостного права, что лишней раз доказывает приоритетное значение в данной области внутренних социально-экономических и нравственных факторов. Австрия, к примеру, веками пробивавшаяся к Средиземному морю, в настоящее время прекрасно существует и процветает без него.

Крахом закончился и предпринятый Петром первый в истории России эксперимент «форсированной индустриализации» страны. Ключевский называл мануфактурную политику Петра «казенно-парниковым воспитанием промышленности».¹⁰ По оценке П.Н. Милюкова, мануфактуры в России стали уродливым наростом, искусственно привитым на экономический организм страны и выжившим лишь благодаря постоянной заботе и поддержке правительства.¹¹ Естественно, большинство этих мануфактур после смерти Петра перестало существовать, за исключением рудников и металлургических предприятий, оказавшихся рентабельными в условиях использования подневольного труда крепостных рабочих и заключенных (достойный пример для подражания!).

По мнению ряда историков,¹² Петр I своей «форсированной индустриализацией» обрек Россию на экономическую отсталость в будущем, так как, распространив крепостное право и на промышленный сектор экономики,

он закрепил косную социальную структуру, ставшую тормозом на пути дальнейшего экономического развития государства.

В условиях бюрократической административно-командной системы многие разумные инициативы были априорно обречены на провал. Петр, например, распорядился: «Купцам торговать так же, как торгуют в других государствах купцы, компаниями». В Голландии это вызвало сильное беспокойство. Голландский резидент в Петербурге успокоил деловых людей своей страны, написав, что указ останется лишь на бумаге. Так оно и произошло. «Трудится великий монарх, да ничего не успевает», — с горечью констатирует один из искренних сторонников.¹³

Особое место в деятельности Петра занимает церковная реформа. Некоторые исследователи считают ее наиболее результативной (с точки зрения политических целей Петра) и наиболее важной по своим последствиям.

«В системе Петровских преобразований, — пишет прот. Георгий Флоровский, — церковная реформа не была случайным эпизодом. Скорее напротив. В общей экономии эпохи эта реформа была вряд ли не самой последовательной и принципиальной. Это был властный и резкий опыт государственной секуляризации... Опыт этот удался. В этом весь смысл, вся новизна, вся острота, вся необратимость петровской реформы».¹⁴ Безусловно, петровская эпоха дала мощный толчок процессу секуляризации в России, но сводить к нему суть церковной реформы Петра было бы неправомерно. В конце концов, против Церкви как института царь-«преобразователь» не выступал и, более того, претендовал на роль главы поместной Церкви, рассчитывая использовать ее в своих интересах. Ссылаясь на кабинет-министра Черкасова, Штелин пишет, что на одном из заседаний синода, проходившем под председательством Петра, последний, получив записку, в которой был поставлен вопрос о поставлении патриарха, одной рукой ударив себя в грудь, а другую обнажив свой кортик, в гневе воскликнул: «Вот вам патриарх!»¹⁵ Видимо дело тут было не в секуляризации (секуляризация явилась только следствием), а в чем-то

ином. Приоткрыть завесу помогает любопытное сочинение главного идеолога Петра архимандрита Феофана (Прокоповича) „Правда воли монаршей“, составленное по поручению царя в оправдание его решения отстранить от наследования престола своего сына, царевича Алексея. Анализируя этот труд, П. В. Верховской выделяет три ключевые тезиса:¹⁶

1. Государство обладает верховенством (маестат), а потому всякая иная власть (включая церковную) верховенством не обладает и юридически подчиняется государственной власти.

2. Верховная государственная власть повинуетя только Богу и никаким человеческим нормам, в том числе и церковным канонам.

3. Судьей того, соответствует ли ее решение воле Божией или нет, является сама верховная власть.

Все эти три положения по своей сути диаметрально противоположны традиционным воззрениям Руси, которые предполагали, что:

1. Взаимоотношение государственной и церковной власти характеризуется симфонией, параллелизмом самобытных по существу и происхождению власти царя и власти патриарха;

2. Божественные каноны, являющиеся законом Божиим, требуют безусловного подчинения себе всех христиан, в том числе и царей;

3. Судьей того, грешит царь или нет, является духовенство, которому дана власть „вязать и решать“.

Отсюда видно, что цель петровской реформы заключалась не в секуляризации и не столько в подчинении Церкви государству, сколько в абсолютизации государственной власти, ее освобождении от всех религиозно-нравственных норм. Это был вызов национальной традиции, духовным ценностям и всему укладу жизни русского народа.

Суть петровской эпохи, которая заставляет нас вновь и вновь мысленно возвращаться к ней, которая тревожит нас не только кошмарными призраками прошлого, но и

драмами наших дней, заключается в конфликте между национально-религиозным идеалом и идеей империи, в конфликте между интересами этноса, нации и государства.

II

Большая Советская Энциклопедия определяет этнос как исторически сложившуюся устойчивую группировку людей, основными условиями возникновения которой является общность территории и языка. В качестве дополнительного условия сложения этноса называется общность религии. В ходе этногенеза, говорится в соответствующей статье энциклопедии, формируются характерные для этнической общности черты материальной и духовной культуры, быта, групповых психологических характеристик, общее самосознание (т. 30, с. 298).

Л.Н. Гумилев выделяет в качестве важнейших факторов этногенеза природную среду и людей творческого склада, генерирующих мифы или научные идеи, создающих художественные произведения.¹⁷ Это, по его терминологии, „пассионарии-мутанты“, абсорбирующие больше энергии, чем необходимо для нормальной жизнедеятельности.¹⁸ Их творческая активность ведет к „перегреву“ этноса, к этническому „взрыву“, затем следует длительный период инерции, пока не наступает застой и распад. Тысячелетним сроком, необходимым для естественного устранения „мутантов“, Л.Н. Гумилев определяет временные рамки существования этносов. Биологизм концепции Л.Н. Гумилева полностью исключает из его системы религиозный фактор.¹⁹

С вышеизложенной идеей мы никак не можем согласиться. По нашему глубокому убеждению, религиозная общность является неременным, основополагающим элементом формирования этноса. Духовная „закваска“ этногенеза, дающей возможность человеку преодолеть в себе „звериное“ начало и преобразовать биологическую энергию в творческий процесс. Кстати говоря, творчество „пассионариев“, которому Л.Н. Гумилев придает столь

важное значение в этногенезе, это уже выход за рамки биологизма. Творчество по самой своей природе религиозно. Оно не вытекает из биологических и социально-экономических законов. Это кеносис, преодоление „самости“, это жертва, восхождение на Голгофу. А ведь для нас, пожалуй, естественнее и удобней остаться на уровне инстинктов, на волне инерции, избыток же энергии (если все дело в энергии) легко погасить и другими средствами.

Религиозная идея, в какой бы форме она не выражалась, предполагает целостный взгляд на мир, на Космос и Землю, на себя и других, содержит в себе сумму этических норм и совокупность эстетических представлений и идеалов. Ее воздействие столь всеобъемлюще, что исключить ее из формирования этноса или свести к второстепенному, дополнительному фактору этого процесса было бы алогично.

Сложение современных европейских наций, включая русскую, произошло под прямым воздействием христианства. Аналогичную роль на Востоке сыграли иудаизм, буддизм и ислам.

Именно религиозный элемент, а не расовый и племенной, является ферментом этногенеза, подобным песчинке, которая, попадая в раковину, ведет к образованию жемчужины. Характерно, что в эпоху великого переселения народов родственные племена отталкивались друг от друга, как тела с одинаковыми зарядами, и „разбегались“. Формирование же наций происходило повсеместно на основе смешения неродственных племен. В частности, племена, из которых сложилась русская нация, относились к четырем различным краниологическим типам, и племя полян, русов, давшее имя русскому народу, по всей видимости, не было славянским.

Этнический тип, складывающийся в результате смешения различных племенных и расовых групп, продолжительного взаимодействия с определенной внешней средой, сцементированный единой религиозной идеей, единым языком и культурным фондом, весьма быстро проходит инкубационный период и приобретает поразительную устойчивость. Сменилось, например, всего

два-три поколения после Крещения Руси, и конгломерат враждовавших между собою племен, вятичей, полян, древлян, дулебов и т. д., превратился в единую русскую нацию. И даже наступившая вскоре феодальная раздробленность не смогла поколебать ее единства.

Этнос приобретает черты, свойственные отдельной человеческой личности, и прежде всего — это неповторимость, уникальность. Ее сущность, как и сущность человеческой личности, оказывается невыразимой в понятийных категориях. В самом деле, любого человека мы можем охарактеризовать набором тех или иных эпитетов: умный, смелый, талантливый и т. д. Но сколько бы мы ни продолжали этот список определений, он всегда окажется приложимым к великому множеству других людей. За абстрактным определением всегда будет оставаться еще нечто, причем самое главное, составляющее уникальную особенность личности, ее сущность, что возможно выразить разве только средствами искусства. Это иррациональное начало, неизменное, вневременное, а потому и религиозное, присутствует и в этносе. Вот почему этногенез — это не только естественный, происходящий во времени, исторический процесс, но и таинство. Иррациональное этническое начало есть душа нации, ее идея, ее идеал, ее геном, в котором зашифрована ее судьба, вилетенная в общую судьбу человечества.

По православному учению, каждая человеческая личность является богоизбранной, каждому из нас дан в изобилии тот или иной харизматический дар, и от нас самих зависит отвергнуть его или принять, и в какой мере принять. Богоизбранной является и каждая человеческая нация. Вл. Соловьев пишет: „Призвание, или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа — индивида или нации — и которая открывается сознанию этого существа, как его верховный долг, — эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа, но делает она это двумя противоположными способами: она проявляется, как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места. Моральное существо никогда не может освободиться от

власти божественной идеи, являющейся смыслом его бытия, но от него самого зависит носить ее в сердце своем и в судьбах как благословение или как проклятие".²⁰

По этому же поводу А.В. Карташев замечает: „Призванием легче всего пренебречь: прежде всего — не угадать и не осознать его, соблазниться чужим путем, заблудиться, или, узнав, залениться, возмечтать получить все даром, без усилий и — пропасть исторически".²¹

Так в чем же заключается русская национальная идея? Сознавая всю сложность ее выражения в понятийных категориях, мы все же рискнули бы назвать ее важнейшую, по нашему мнению, черту, сославшись на любопытное наблюдение Вл. Соловьева. Вот что пишет он: „Обыкновенный народ, желая похвалить свою национальность, в самой этой похвале выражает свой национальный идеал, то, что для него лучше всего, чего он более всего желает. Так француз говорит о прекрасной Франции и о французской славе (*la belle France, la gloire du nom français*); англичанин с любовью говорит: старая Англия (*old England*); немец поднимается выше и, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит: *die deutsche Treue*. Что же говорит в подобных случаях русский народ, чем он хвалит Россию? Называет ли он ее прекрасной или старой, говорит ли о русской славе или о русской честности и верности? Вы знаете, что ничего такого он не говорит, и, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит о „святой Руси". Вот идеал: и не либеральный, не политический, не эстетический, даже не формально-эстетический, а идеал нравственно-религиозный".²²

Русская святость воплощена прежде всего в русских святых. Вглядитесь в их лица, вчитайтесь в их жития. Борис и Глеб, Сергей Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский, Тихон Задонский, Серафим Саровский, Амвросий Оптинский... Смирение, жертвенность, жажда чистоты, удивительная чуткость к окружающему нас мирозданию, утонченный мистицизм без всякой экзальтации, терпимость, всечеловечность — вот русский национальный идеал, от которого веет обнадеживающим спокойствием и умиротворением.

Русский национальный идеал выражают не только наши святые, он нашел воплощение в летописях, литературе, в иконах и фресках, в духовном пении, архитектуре наших храмов, городов и весей. Он отразился на нашей государственности — и самый блестящий пример этого „Правда Ярослава". Он активно влиял на внешнюю политику государства. Но вместе с тем, отождествлять национальный идеал, национальную идею с государственной идеей и государственными интересами было бы глубоко ошибочным. Святая Русь — это, с одной стороны, небесный Иерусалим, невидимый град Китеж, а с другой — Русская земля, бытие которой не зависит от государственного устройства и границ. В период существования самостоятельных русских княжеств Русская земля охватывала их все. Национальный идеал и Церковь, носительница религиозной идеи, единая для всей Русской земли, — вот что было гарантом ее единства. Ситуация стала меняться в период подъема Московского государства. Тогда же начинается постепенное подчинение Церкви государству и подмена национальной идеи идеей империи.

Подобное развитие событий считается неизбежным и необходимым, поскольку наши национальные интересы якобы требовали создания централизованного русского государства. Но на самом ли деле это так? Не отвечала ли в тот период в большей степени нашим национальным интересам федерация или конфедерация русских княжеств и республик? Во всяком случае, в условиях конфедерации вмешательство бюрократического государственного аппарата в духовную и хозяйственную жизнь было бы минимальным, представители творческой элиты и ремесленники получили бы более благоприятные возможности для своей деятельности, имелся бы выбор места приложения своих сил при соперничестве князей в украшении своих городов и меценатстве, как это было в Германии. Не смогли бы мы тогда избежать и трагического раскола нации? Ведь именно централизаторская политика Москвы побудила второе по значению русское княжество со столицей в Вильне предпочесть федерацию с Польшей. Лучшие представители русской православной Церкви, и, в

частности. преп. Сергей Радонежский, прилагали усилия в направлении сближения и сотрудничества русских княжеств (т. е. по существу, в направлении федерации), и созданный под прямым давлением Церкви союз русских князей одержал блистательную победу на Куликовом поле, доказав свою эффективность и сделав важнейший шаг к решению исторической национальной задачи — освобождению Руси от татарского ига, к чему, между прочим, не очень стремились московские правители, предпочитавшие использовать орду в интересах своей централизаторской политики.

Некоторые исследователи, не замечая имевших место „подмены“, „подлога“, называют идею „Третьего Рима“, не только в ее эсхатологическом смысле (что по существу своему верно), но и в политическом (что совершенно неправильно), выражением русской национальной идеи. Говоря об отказе вел. князя Василия Васильевича признать Флорентийскую унию, А.В. Карташев восклицает: „Пульс духовного волнения души русской возвышается до библейских высот. Святая Русь оправдала свою претензию на деле. Она взяла на себя героическую ответственность защитницы православия во всем мире, она встала в своих глазах мировой нацией, ибо Московская держава стала вдруг последней носительницей, броней и сосудом Царства Христова в истории — Римом Третьим, а Четвертому не бывать“.²³ И далее: „Выше этих высот и шире этих широт русское национально-религиозное и религиозно-национальное сознание никогда не поднималось. Последующая его история была только практическим раскрытием и приложением все того же цикла идей. Русское самосознание от самых пелен своих как-то сразу вознеслось на свою предельную высоту... На грани XV и XVI веков величие и слава „святой Руси“ сразу и сомнительно открылись русской душе и затем незабываемо залегли в ней навсегда“.²⁴

Последняя фраза сама говорит за себя. Речь в ней, конечно, идет не о Святой Руси, а об идее империи, ибо она, а не национальная идея, „ослепительно открылась“ на грани XV и XVI веков. „Величие и слава“ подобают только ей, а не смиренной русской святости. И открылась она,

разумеется, не русской душе, а идеологам зарождающейся империи (да и те не сами додумались, подсказали ее иностранцы).

Смешение понятий привело к резкому смешению акцентов. Теперь во главу угла становится уже не внутренняя творческая работа общечеловеческого характера и значения, а внешняя устремленность с глобальными, мировыми обязательствами и претензиями, пока еще вполне благородными и совместимыми с национальной идеей, но до поры до времени...

Если плотью национальной идеи является народ, Церковь, творческая элита, то идея империи материализуется в абстрактной, безликой силе государственного аппарата. При торжестве централизаторской политики последний приобретает невероятное могущество и оказывается способным реализовать фантастические, чудовишные проекты. Чего стоит только раздел государства при Иване Грозном на земщину и опричнину, учреждение внутри государства еще одного террористического государства, служители которого, разъезжавшие с пёсьими головами, привязанными к седлу (и это-то в православной, святой Руси!), творили произвол, убивали и грабили, не признавая над собой никаких нравственных законов.

Опричнина оказала глубокое деморализующее воздействие на население. Было с чего придти в смущение русской душе. Не здесь ли истоки смуты, приступы которой будут постоянно мучить ее на протяжении XVII века, наполняя апокалиптическим ужасом, предчувствием новых страшных потрясений, приближения конца мира, пришествия антихриста?

Петр I сделал все от него зависящее, чтобы оправдать эти предчувствия. При нем империя, провозгласившая себя уже номинально империей, окончательно вырабатывает и утверждает свою идеологию, зеркально противоположную национальному идеалу. В ней все иначе: вместо этнической общности — общность гражданская, вместо исконной национальной территории, органически связанной с этногенезом и жизнью нации, — территория империи, не имеющей пределов для своего расширения, вместо

духовной вселенскости и общечеловечности — глобальные имперские устремления, вместо эсхатологии — политика, возведенная на уровень эсхатологии, вместо возвышенного космизма — принципиальная ограниченная приземленность, вместо утонченного мистицизма — рационализм и позитивизм, вместо религиозного понятия добра и Бога — абстрактное „общее благо“, вместо нравственного закона — имперские юридические нормы, вместо личного начала — тоталитарность, вместо соборности — коллегиальность, вместо духовной иерархии — табель о рангах, вместо терпимости — борьба с инакомыслием, вместо креационизма — ремесленничество, вместо творчества — его жалкая имитация. Вот почему в духовном и творческом отношении петровский период оказался бесплодным. И если позднее в русской духовной и культурной жизни произошло возрождение, то произошло оно не благодаря петровским реформам, а вопреки им, вопреки имперской идеологии, которой так и не удалось до конца подавить и уничтожить национально-религиозный идеал святой Руси. Не случайно, конечно, столь трагически складывалась судьба лучших и наиболее талантливых представителей творческой элиты России, само творчество которых, сам талант, сложившийся на национальной основе, был вызовом бездуховной имперской идеологии.

Личная роль Петра в осуществлении реформ, связанных с его именем, весьма велика, и, тем не менее, переоценивать ее не следует. Враждебная личностному началу, имперская идеология измалывает в своих жерновах и личность монарха.

Наделенный неограниченной властью, правом казнить и миловать без суда и следствия, он вместе с тем оказывался рабом собственной власти, таким же „колесиком“ и „винтиком“ в механизме империи, как и чиновники правительственного аппарата, „чернорабочим“, служителем „общего блага“. Происходила неизбежная десакрализация и в определенной степени деперсонализация власти правителя государства.

Не удивительно, что исследователи, изучая вопрос о том, кто является инициатором тех или иных петровских реформ (сам император или его сподвижники), во многих

случаях не находят концов. Но, может быть, это и не так важно. Иногда Петр додумывал то, что не додумал Феофан (Прокопович), иногда Феофан досказывал то, что не досказал Петр.

Реформы диктовала безликая и абстрактная, но вместе с тем реальная и могущественная административно-командная система.

В свете вышеизложенного следует рассматривать вопрос, имевший исключительно важное значение не только для жизни Церкви в последующие столетия, но, можно сказать, для исторических судеб России в целом, вопрос о ликвидации московского патриаршества.

Личное негативное отношение Петра к патриаршеству хорошо известно (конфликт патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем глубоко запечатлелся в его сознании). Но в том же направлении шли мысли и его сподвижников. Сразу же после смерти патриарха Адриана Алексей Курбатов пишет царю: „Видишь и ныне, ежели, Государь, те же будут во управлении, добра никакова не будет... О избрании же, Государь, патриарха мню достоин до времени обожлати“.²⁵ Курбатов рекомендует Петру учредить временное церковное управление из надежных людей, одновременно изъяв из его ведения и передав в руки государства финансово-хозяйственные вопросы Церкви. Прислушиваясь к мнению Курбатова или независимо от него, Петр претворил в жизнь фактически все пункты изложенной им в письме программы.

Вопрос о патриаршестве был большим вопросом для Петра и его сподвижников. Еще недавно патриарх именовался великим государем, и в вербное воскресенье он восседал на коне, которого вел за узду сам царь. На памяти современников Петра патриарх судился с царем перед восточными святителями, как равный с равным. Более того, имелось официальное постановление собора 1666–1667 гг. о том, что царь самостоятелен и независим в делах гражданских, а патриарх самостоятелен и

независим в делах церковных, и что ни один из них не должен вмешиваться в область ведения другого.²⁶ Все это никак не укладывалось в имперскую доктрину.

После смерти патриарха Адриана Петр считал уместным „до времени обождать“ с решением вопроса об его преемнике. Начавшаяся война со Швецией дала повод затянуть решение. Между тем, 16 декабря 1700 г. (через два месяца после кончины патриарха) местоблюстителем патриаршего престола был назначен молодой митрополит Рязанский и Муромский Стефан Яворский, которого по крайней мере в тот момент Петр рассматривал как своего единомышленника. Сразу же (в январе 1701 г.) был восстановлен монастырский приказ, во главе которого был поставлен бывший астраханский воевода Мусин-Пушкин, которому было велено „сидеть на патриаршем дворе в палатах и писать монастырским приказом“.²⁷ К компетенции этого ведомства было отнесено управление патриаршими, архиерейскими, монастырскими и церковными вотчинами, установление церковных штатов, назначение настоятелей, осуществление строительных работ, посредничество между Церковью и государством.

Освобожденный от хозяйственных забот, Стефан (Яворский) не имел почти никакой власти и в чисто духовных делах. Кадровые вопросы решались помимо него по представлению Мусина-Пушкина, Меншикова и других лиц. Мусин-Пушкин распоряжался патриаршей типографией, ведал переводами, изданием книг и даже исправлением Священного Писания.²⁸ Полномочия местоблюстителя были ограничены к тому же постоянным собранием епископов, попеременно вызывавшихся в Москву.

По всей видимости, Петр не сразу пришел к мысли о ликвидации патриаршества де юре. Можно согласиться с П.В. Верховским, что на эту мысль его навел, сам того не желая, митрополит Стефан (Яворский).²⁹ Стремясь получить сан патриарха, он дал Петру однозначно понять, что пост местоблюстителя не позволяет ему эффективно решать церковные вопросы. Однако из его доклада (от 20 ноября 1718 г.) царь, занятый в это время формированием коллегий, сделал совершенно иные выводы. „А для луч-

шего впредь управления, — написал он в своей резолюции, — мнится быть удобно Духовной Коллегии, дабы удобнее такие великие дела справлять было возможно“.³⁰ В том же месяце архимандриту Феофану (Прокоповичу) было поручено приступить к разработке „Духовного Регламента“.

Как видно из черновой рукописи „Духовного Регламента“, последний был написан архим. Феофаном в форме записки. Прочитав ее 11 февраля 1720 г., Петр внес в нее незначительные коррективы (заменена была главным образом личная форма документа) и передал на рассмотрение сенаторов и ряда духовных лиц, среди которых, кроме автора документа, были митрополит Рязанский и Муромский Стефан (Яворский), митрополит Смоленский Сильвестр (Холмский), еп. Тверской Варлаам (Косовский), архиеп. Нижегородский Питирим, еп. Карельский Аарон (Еропкин) и ряд архимандритов. Духовные лица, отметив необходимость небольших исправлений, заявили в отношении регламента в целом, что „все учинено изрядно“.³¹ Не удовлетвовавшись этим заявлением, Петр с помощью подполковника Давыдова собрал их подписи под документом. Затем тому же подполковнику он поручил собрать подписи остальных архиереев („а буде кто прописыватца не станет, то у того взять на листе за рукою, какой ради притчины оной не подписываетца“).³² В результате регламент подписали все архиереи, за исключением Белгородского и Сибирского (к последнему, видимо, далеко было ехать), 48 архимандритов, 15 игуменов и 5 иеромонахов.

Успешно завершив „боевую операцию“, подполковник Давыдов 4 января 1721 г. вернулся в Санкт-Петербург, а 25 января Петр подписал манифест об учреждении духовной коллегии в составе президента — Стефан (Яворский), двух вице-президентов — Феодосий (Яновский) и Феофан (Прокопович), накануне поспешно возведенных в архиепископский сан, 4 советников из архимандритов и 4 ассессоров из протоиереев. Манифестом президент духовной коллегии был наделен равными правами с другими ее членами, и тем самым была парализована его возможность оказывать какое-либо особое влияние на решение церковных вопросов. Императорский манифест

обязывал членов высшего церковного органа перед вступлением в должность приносить присягу „крайнему Судии Духовной сей Коллегии, самому всероссийскому Монарху“.

На первом заседании духовной коллегии, состоявшемся 14 февраля 1721 г., сразу же встал вопрос, по какой форме поминать в храмах во время службы правительствующее духовное собрание (у его членов, видимо, язык не повернулся произнести слово „коллегиум“). С известной робостью они предложили именовать его святейшим, уверяя царя, что „сей титул Святейший никому же партикулярно присвоится, но токмо всецелому собранию“. Петр I милостиво согласился, заменив „собрание“ словом „синод“. Таким образом, с первого заседания духовная коллегия стала святейшим синодом, что несколько смягчало ее не вполне церковный характер и как бы приравнивало к достоинству патриарха. На правах „наследников“ патриаршей власти, члены синода и сотрудники его канцелярии, начиная с президента Стефана (Яворского) и кончая протоинквизитором иеродиаконном Пафнутием, поспешили разделить между собой патриаршее имущество (облачения, панагии, кресты и прочие „келейные вещи“).

Превращение духовной коллегии в святейший синод имело и другое значение, поскольку было связано со взаимоотношением этого органа с сенатом, которому подчинялись правительственные коллегии. На первом же заседании его члены поставили этот вопрос, заметив, что „на патриаршее имя указов ниоткуда не присылалось, Духовная же Коллегия имеет честь, силу и власть патриаршескую, или едва и не большую, понеже Собор“. И этот вопрос был решен положительно. Синод был уравнен в правах с сенатом и подчинен непосредственно монарху.

После смерти митрополита Стефана (Яворского) в ноябре 1722 г. должность президента синода оказалась де факто упраздненной. Зато архиепископ Феодосий (Яновский) стал подписываться как „первенствующий член св. синода“. А в 1726 г. названия президента, вице-президентов, советников и ассессоров были официально отменены. „ибо те чины приличны более к светским

правлениям, а не к духовным.“³³ В том же 1726 г. св. синод был разделен на 2 аппарата. В первый вошли 6 архиереев. Второй был образован из 5 мирян. Он, однако, скоро превратился в коллегию экономии и был выведен из св. синода, который стал архиерейским по своему составу.

Так же, как сенат и коллегии, св. синод с самого начала был поставлен под надзор доверенного лица монарха, „ока государя“, обер-прокурора, которому было поручено „накрепка смотреть“ за деятельностью высшего церковного органа. Инструкция вменяла ему в обязанность постоянно присутствовать на заседаниях синода и внимательно наблюдать, чтобы его члены строго руководствовались в своей деятельности высочайшими указами и регламентами.³⁴ В подчиненное положение к обер-прокурору ставились исполнительные органы синода и, в частности, канцелярия. Все это давало ему возможность активнее вмешиваться в синодальную деятельность. Любопытно, что, с другой стороны, в отсутствие царя синод имел право в случае совершения обер-прокурором преступления арестовать „око государя“ и начать в отношении его судебное расследование. Видимо, тут действовал принцип „разделяй и властвуй“.

Впрочем, как бы ни были велики полномочия обер-прокурора, на практике его роль в решении церковных вопросов оказалась весьма скромной.

Синодальные члены с неменьшим рвением стремились завоевать благосклонность монарха, имели к нему большой доступ. Их прошения подавались царю без всякого посредничества обер-прокурора. К тому же, последний был поставлен по отношению к ним в достаточно униженное положение. Его зарплата была по крайней мере раза в два меньше, чем у рядового синодального чиновника, что вынуждало обер-прокурора „всенекорнейше“ просить св. синод „наградить“ его определенной денежной суммой.³⁵

Тот факт, что дополнительный приводной ремень в лице обер-прокурора работал вхолостую, свидетельствует о том, что механизм включения высшего церковного руководства в государственную бюрократическую машину был

отлажен отменно. Впрочем, нельзя сказать, что церковная реформа вызывала энтузиазм среди русского духовенства. Подписи под Духовным Регламентом, собранные с помощью подполковника Давыдова, вряд ли свидетельствуют о ее поддержке. В одном из своих частных писем (от 10 мая 1720 г.) Феофан (Прокопович) сообщает, что он начал писать книгу в защиту Духовного Регламента, а это несомненно свидетельствует о наличии глухой, но вполне определенной оппозиции.³⁶ О том же говорит и драматическая судьба явно не сочувствовавшего реформе митрополита Стефана (Яворского), по воле монарха ставшего президентом духовной коллегии.

Какое же значение имела церковная реформа Петра с позиций русской православной Церкви и с точки зрения национально-религиозных интересов России? Рассмотрение этого вопроса хотелось бы начать с оценок митр. Московского Филарета (Дроздова). Его отношение к петровской реформе однозначно негативно. «Конечно, не для возвышения духовенства, — пишет он, — пожелал (Петр I — И.Э.) отменить патриаршее достоинство и, в пародию над духовенством и над церковными обрядами, учредил так называемый всешутейший собор».³⁷ В другом случае он замечает: «Хорошо было бы не уничтожить патриарха и не колебать иерархии, но восстанавливать патриарха было бы не очень удобно; едва ли был бы он полезнее синода. Если светская власть начала тяготеть над духовною: почему один патриарх твердо вынес бы сию тягость, нежели синод? И при вселенском патриархе нужным оказался синод; и в России есть синод. Очень ли велика разность в том, что в России первенствующий член св. синода не называется патриархом?»³⁸ Митрополит Филарет полагал, что св. синод учрежден с благословения восточных патриархов и имеет «характер собора».³⁹

Безусловно, нет никаких оснований полагать, что патриарх смог бы в большей степени, чем синод, противостоять давлению светской власти. Но точка зрения о том, что учрежденный Петром святейший синод имел характер собора, представляется весьма уязвимой. Более убедительна позиция, изложенная в записке С.Ю. Витте «О современном положении в Православной Церкви», где, в

частности, говорится: «Учрежденный Преобразователем России Синод носит только внешние, отнюдь не канонические черты соборности. В нем соборное начало подменено коллегиальностью. Сущность соборного начала не в том, что во главе правления стоит не одно, а несколько лиц, а в том, что каждое из этих лиц является представителем целой общины. Коллегиальность же есть система внутренней бюрократической организации».⁴⁰ Вряд ли можно говорить, что святейший синод был учрежден с согласия восточных патриархов. Согласие патриархов (не всех, а только константинопольского и антиохийского) было получено пост фактум через два с половиной года, причем в ответ на послание царя, в котором церковная реформа представлялась в искаженном свете. В грамоте Петра говорилось, что синод учрежден после долгого и тщательного обсуждения с духовным и мирским чином, что составлен он «из достойных Духовных особ, как архиереев, так и киевских архиепископов, число довольно». О присяге было сказано, что она имела целью обеспечить соблюдение синодом православных догматов, и ничего не сообщалось об исповедании монарха как «крайнего Судии Духовная Сея Коллегии».⁴¹ Дезинформация, а также прямая зависимость патриархов от политического покровительства и финансовой помощи царя (константинопольскому патриарху в 1718 г. была обещана годовая милостыня в 3000 рублей)⁴² не могла не сказаться на решении восточных первосвятителей, утвердивших заочно радикальнейшую церковную реформу по представлению мирянина, хотя и главы государства, не спрашивая соборного мнения русской православной Церкви.

Реформа Петра оказалась чреватой серьезными негативными последствиями для Церкви. Нарушение принципа соборности не могло не привести к определенной стагнации церковной жизни. Разверзалась брешь между центральной церковной властью, назначаемой и действующей по указу государя, и поставленными в полную зависимость от нее епархиальными архиереями. Возник раскол между обществом и духовенством. Если в Древней Руси духовенство не представляло собой замкнутого сословия и было открыто для выходцев из всех слоев

общества (любой человек, не имеющий канонических препятствий, мог принять духовный сан), то теперь оно превращалось в особый служилый класс, вступление в который и выход из которого были резко ограничены. По существу, произошло закрепощение духовенства. Затруднение притока свежих сил неминуемо вело к его интеллектуальному и духовному оскудению и к ослаблению, таким образом, нравственного влияния на общество.

В двусмысленное положение ставили духовенство такие правительственные постановления, как дополнение к Регламенту „О правилах причта церковного и чина монашеского“, которым ему вменялось в обязанность доносить Тайной канцелярии и Преображенскому приказу об открытых на исповеди злоумышлениях. В связи с этим Н.И. Кедров замечает: „Когда Петр повелел указом, чтобы духовный отец открывал уголовному следователю грехи, сказанные на исповеди, духовенство должно было почувствовать, что отселе государственная власть становится между ним и народом, что она берет на себя исключительно руководство народною мыслию и старается разрушить ту связь духовных отношений, то взаимное доверие, какое было между паствою и пастырем“.⁴³

Особенно тяжелые последствия петровская реформа имела для русского монашества, которое было стеснено материально, ограничено штатными нормативами, поставлено в жесткие рамки правительственных указов, лишаящих его свободы интеллектуального труда и передвижения. Монашество в принципе не укладывалось в систему утилитаристских воззрений Петра. В одном из его указов говорится: „Нынешнее житие монахов точию вид есть и понос от иных законов, понеже большая часть тунеядцы суть... А что говорят — молятся: то все молятся. Что же прибыль обществу от сего?“⁴⁴ Вот почему он настойчиво стремился найти монахам какое-либо „общепольное“ занятие, выписывал, например, мастериц из Брабанта, чтобы научить монахинь прядильному мастерству, и предписывал обращать монастыри в приюты и лазареты. По словам Е. Поселянина, „Петр, с его ограниченными религиозными понятиями, не мог понять,

что аскетическое монашество, молитвенно-созерцательное, служит громадную службу обществу, представляя собою прибежище для встречающихся во всяком обществе и во всякую эпоху людей тонкой духовной организации, которые задыхаются среди лжи, неправд и жестокостей мира и идеальные стремления которых находят себе пылкое удовлетворение лишь в пустыне, молитве, посте и уединении. Он забыл, что монастырь с его истовым богослужением, с его скопленною веками и сияющею в храмах священной роскошью, удовлетворяет эстетическому чувству народа, как бы видящего в этом великолепии храмов и божественных служб отблеск страстно желаемой им райской вечной красоты. Он забыл, чем был монастырь для средневекового русского общества, которому он помог вынести непомерную тяготу татарщины, какие духовные силы монастырь Троицкий сумел пробудить в погибавшем народе в конце смутного времени“.⁴⁵ Впрочем, правильно ли говорить, что Петр забыл об этом? Он был к этому просто невосприимчив. Духовная жизнь монастырей, органически связанная с национально-религиозным идеалом, находилась для него как бы в ином измерении. Но вместе с тем он инстинктивно чувствовал в ней враждебное начало, несовместимое с идеей империи.

Церковная реформа не могла, наконец, не повлиять на характер дальнейших отношений русской православной Церкви с восточными патриархами. Они никогда уже не достигали той интенсивности и открытости, которые имели в XVII веке. Этому, правда, способствовало и общее изменение обстановки в Османской империи, но не учитывать последствий петровской реформы было бы неверно. Хотелось бы сослаться на мнение архиепископа Сергия (Страгородского). „Русская иерархия, — пишет он, — фактически сознавала себя лишь частью иерархии вселенской и правила Церковью, так сказать, во имя вселенской иерархии и под нравственным контролем вселенской Церкви. С учреждением св. синода, прежде всего, рухнула эта фактическая связь с Церковью вселенскою, осталась только догматическая и таинственная... Уже не в качестве представителя вселенской

иерархии синод правит русскою Церковью, а... „по указу его императорского величества“.⁴⁶

Многих исследователей привлекал к себе вопрос, связанный с религиозностью Петра. Его религиозность с элементами суеверия не вызывает сомнения. Часто приводится свидетельство о том, что Петр пел на клиросе, и это трактуется как доказательство его приверженности православным обрядам. С другой стороны, его нередко характеризуют чуть ли не как протестанта. В действительности все, видимо, было гораздо сложнее. Нет сомнений в том, что православное воспитание наложило свой неизгладимый отпечаток на личность Петра, но его воздействие в силу ряда причин не было глубоким. Отсюда отсутствие чуткости к самому сокровенному, сакраментальному в православии. Чувство мистического восприятия Церкви у него было атрофировано. Он был совершенно равнодушен к церковной догматике. Обряды вызывали у него скорее иронию и даже какое-то сатанинское искушение к пародийному фарсу. С трудом верится в то, что Петра, с его нравственным изломом, привлекала этическая сторона православного христианства. Но он видел в православии важный и столь необходимый для него стабилизирующий идеологический фактор.

Авторитарный режим Петра имеет в своей сущности явные элементы тоталитаризма. На исходе смутного XVII века Петр стремится насадить и утвердить в стране и новое идеологическое единство. Вот почему все его законодательные акты до предела идеологизированы и представляют собой пространные философско-политические трактаты. Безусловно, Петр бы обошелся без православного христианства — протестантские концепции были понятнее для него и более подходили для его целей, но они не имели никаких шансов укорениться в огромной стране, альтернативы православию не существовало. Царь мог пародировать православные обряды на всешутейшем соборе, но обойтись без православия он не мог. Попытка использовать православное христианство, явившееся духовной закваской русского этногенеза и неразрывно связанное с русской национальной идеей, в интересах

противостоящей ей имперской идеи является главным парадоксом петровской эпохи.

Разве не удивительно то, что Петр, насаждавший в России западные обычаи и окруживший себя иностранцами, вводит смертную казнь за соращение православных в иную веру? В постановлении синода, принятом в 1723 г., говорилось: „Во всех государствах твердое узаконение и обычай своим природным жителям отступления от своей природной государственной, хотя и худящей, веры не допускать и отступльшим смертью казнить“.⁴⁷ Этот законодательный акт был издан не в интересах Церкви, занимавшей в данном вопросе более терпимую позицию, а в интересах государственного режима, боровшегося против инакомыслия и рассматривавшего последнее как вызов государственной власти. Само государство следило за регулярностью посещения гражданами храмов, за соблюдением исповеди и т. д., и нарушения в этой области влекли за собой наказания штрафами. Более серьезные нарушения наказывались с беспощадной жестокостью: за богохульство, например, по воинскому регламенту надлежало „язык прожечь и голову отсечь“.⁴⁸

Молох тоталитаризма требует жертв. Создаются специальные органы, занимающиеся расследованием государственных преступлений, в частности, Преображенский приказ. Возникают особые „майорские разыскные канцелярии“, одна из которых, возглавляемая гр. П.А. Толстым, превращается в 1718 г. (в связи с делом царевича Алексея) в жуткую „Тайную разыскных дел канцелярию“. Развертываются политические процессы, достигающие кульминации в 1722 г.

Совершенно ясно, против чего направлена созданная Петром машина идеологического подавления. Драматический конфликт национально-религиозного идеала и имперской идеи вступает в России в фазу острейшего кризиса. Платоновский „Котлован“ начинается в петровскую эпоху. Великому проекту сооружения Вавилонской башни так и суждено будет остаться котлованом, ямой, пустотой, разверзшейся вниз, в преисподнюю.

Возможно ли возрождение русской религиозно-национальной идеи? Отвечая на этот вопрос, А.В. Кар-

ташев говорит: „небываемое не бывает. Прошлогодний снег растаял. И не в нем дело, не в истлевшей плоти старой Руси, а в ее бессмертном духе, имеющем вновь воплотиться в соответствующую ему в новых условиях новую форму. Старотеократические условия исчезли. Мы живем в мире секуляризовавшейся культуры, новых правовых и авторитарных государств, многоверных, разноречивых и безверных... Святая Русь в структуре новейшей общественности и государственности — это не парадокс, а единственно реальная возможность“.⁴⁹

Замечательные слова! К сожалению, А.В. Карташев вновь пытается соединить несоединимое: русскую национальную идею и идею империи.⁵⁰ В его *pax sancto-russica* потенциально заложен тот конфликт, который на протяжении истории неоднократно приводил нас к трагическим ситуациям.

Национально-религиозная идея, которая не от мира сего, по нашему глубокому убеждению, относится исключительно к сфере духовной и нравственной. Она может и должна влиять на общественные и экономические отношения в государстве, на его внешнюю и внутреннюю политику, но ее брак с государством принципиально невозможен. „Симфония“, причем далеко не совершенная, в Византии и в Древней Руси — это не закономерность, а исключение. Будучи православным священником, я убежден в особой миссии русской православной Церкви как хранительницы национально-религиозного идеала своего народа. Но вместе с тем, я отмечаю возрастающую роль в выражении этого идеала интеллектуальной творческой элиты, представители которой заняты в самых различных областях искусства, науки, общественной жизни и политики. И для этого их открытая и зримая принадлежность к русской православной Церкви вовсе не является непременным условием. Они сами могут себя считать агностиками или приверженцами других конфессий, оставаясь в русле русской православной традиции и являясь носителями русского религиозно-национального идеала. В этой связи в любопытную ситуацию попадают советские евреи, выезжающие в Израиль, которых там называют русскими и которые сами

во многих случаях начинают сознавать себя русскими. Пушкин, Гоголь, Достоевский, т. е. русская национально-религиозная идея, оказывается, вошли в их плоть и кровь.

Область национально-религиозного идеала, как мы говорили, духовна. Это сфера проявления этнических и конфессиональных различий, но не национальной розни. Последняя возникает тогда, когда предпринимаются попытки соединить национальную идею с идеей имперской, носителем которой не обязательно являются великие нации. Можно приветствовать стремление различных народов, населяющих нашу страну, обеспечить свой государственный суверенитет в целях создания оптимальных условий для своего национального развития, важно, однако, не упускать из вида всю сложность диалектики взаимоотношений национального и государственного начала, о чем свидетельствует драма русской истории.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. П.В. Верховской, *Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент*, Ростов-на-Дону, 1916, т. I, с. 85.
2. Е. Поселянин, *Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII в.*, СПб, 1902, с. 8-9.
3. Н.И. Кузнецова, *Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России. Вопросы философии*, М., 1989, № 3, с. 52.
4. Там же, с. 53-54.
5. Там же, с. 54.
6. Там же.
7. Там же.
8. Е. Поселянин, *ук. соч.*, с. 46.
9. П.П. Милюков, *Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого*. СПб, 1905, с. 201-206, 217-218, 476, 491, 546.
10. В.О. Ключевский, *Сочинения*, М., 1957, т. 4, с. 118.
11. П.П. Милюков, *Очерки по истории русской культуры*, ч. I, СПб, 1904, с. 133-134.

12. Ханс Баггер, *Реформы Петра Великого*, М., 1985, с. 86.
13. С.М. Соловьев, *Публичные чтения о Петре Великом*, М., 1984, с. 70.
14. Прот. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж, 1937, с. 82.
15. П.В. Верховской, *ук. соч.*, с. XLVII.
16. Там же, с. 126.
17. Л.Н. Гумилев, *Биография научной теории или автонекролог, Знамя*, 1988, М., № 4, с. 206.
18. Там же, с. 214.
19. Там же, с. 209.
20. Вл. Соловьев, *Русская идея*, в кн. *О христианском единстве*, Брюссель, 1967, с. 221.
21. А.В. Карташев, *Воссоздание св. Руси*, Париж, 1956, с. 27.
22. Вл. Соловьев, *Любовь к народу и русский религиозный идеал, Открытое письмо к И.С. Аксакову*, в кн. *О христианском единстве*, с. 195.
23. А.В. Карташев, *ук. соч.*, с. 36.
24. Там же, с. 37-38.
25. П.В. Верховской, *ук. соч.*, с. 111.
26. Ю.Ф. Самарин, *Сочинения*, т. 5, с. 280-285.
27. Е. Поселянин, *ук. соч.*, с. 14.
28. Там же, с. 15.
29. П.В. Верховской, *ук. соч.*, с. 153.
30. Там же, с. 155.
31. Там же, с. 163.
32. Там же, с. 171.
33. Там же, с. 500.
34. Ф.В. Благовидов, *Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия*, Казань, 1900, с. 42.
35. Там же, с. 80.
36. П.В. Верховской, *ук. соч.*, с. 497.
37. Митр. Филарет, *Собрание мнений и отзывов*, т. V, ч. I, с. 316.
38. Там же, т. IV, с. 145.
39. Там же, с. 223.

40. П.В. Верховской, *ук. соч.*, с. CLII.
41. Там же, с. 680-81.
42. Там же, с. 682.
43. Н.И. Кедров, *Духовный Регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого*, М., 1886, с. 172.
44. Е. Поселянин, *ук. соч.*, с. 27.
45. Там же, с. 29.
46. П.В. Верховской, *ук. соч.*, с. CXXXV.
47. С. Мельгунов, *Религиозно-общественное движение русского народа в XVIII в.*, с. 696.
48. Там же.
49. А.В. Карташев, *ук. соч.*, с. 47-48.
50. Там же, с. 46.



Святитель Тихон

(икона в парижском Александро-Невском соборе, работы М. Струве)

СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ТИХОН служитель единства Церкви

„Ночь будет долгая и темная“, сказал святейший патриарх Тихон в день кончины (25 марта/7 апреля 1925). С того дня прошло 64 года, и как будто уже наметился рассвет... Но это не значит, что мы, церковные люди, будем отныне всегда стоять выше соблазнов и искушений. Период свободы и нового развития может оказаться еще более опасным для Церкви, чем период общественного остракизма и репрессий.

Именно поэтому мне показалось уместным обратиться мысленно к исторической личности святейшего Тихона, не столько для того, чтобы вновь описать внешнюю, фактическую сторону его жизни, как служителя Церкви, как миссионера в Америке и как исповедника веры в сане патриарха Московского, а для того, чтобы оценить его духовный облик с богословской, точнее, экклезиологической точки зрения. Каково было его ощущение Церкви — ее единства, ее святости, ее соборности? Как он сумел выразить в жизни не только свою природную доброту, молитвенность и человеческую мудрость, но именно *церковность*, т. е. восприятие Церкви как пути спасенья *всего* мира, как соборного организма, включающего не только святых, но и кающихся грешников, как Тела Христова, живущего в истории жизнью Бога, а не людей, а потому и *свободного* в своей истине и глубине от истории, творимой людьми, побеждающего историю — но средствами *не только историческими*... Правда, мы, православные, всегда ссылаемся на „надмирность“ Церкви, и правильно делаем, но при этом любим забывать, что — будучи надмирным Телом Христовым — Церковь живет в истории. Мы — ее служители — *посланы* в мир для спасения людей, для объединения их в жизни таинств: „Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть...“

Именно это святейший патриарх Тихон сумел показать и выразить в своем служении, и нам всем следует идти его путем, не только в современной России, но и в условиях миссионерского развития, которому он положил начало у нас в Америке (и в других странах западного или „третьего“ мира). Это я хочу показать, как богослов, на основании того *примера*, который нам был дарован самим Господом в начале нашего трагического века в лице покойного патриарха Тихона.

1. Свобода Церкви.

Церковная карьера Василия Белавина, сына священника, семинариста, выпускника СПб-ской Духовной Академии, преподавателя, а затем ректора семинарий, архимандрита и, наконец, епископа Люблинского, vicария Холмской епархии, была обычной для человека его круга и призвания. В ней не было ни академического блеска, ни исключительных достижений. Был, правда, опыт Западного Края — знакомство с реальностями польского католичества и проблемами униатства... Вероятно, благодаря его опыту именно в этой области его имя было выдвинуто для первого, необычного для молодого епископа назначения — в Америку, где уже при его предшественнике (архиепископе Николае Зиорове) происходил массовый возврат униатов в православие.

Отправляясь в Америку, епископ Тихон был непосредственно знаком с одной только формой церковного управления — той, которая была введена в России Петром Первым: бюрократическая синодальная система. Административная переписка епархиальных архиереев велась с канцелярией обер-прокурора, или с обер-прокурором лично. Административное единство Церкви было всецело в руках гражданского чиновничества: духовного главы Церкви вообще не было, его заменяла государственно-синодальная бюрократия... Владыка Тихон по темпераменту не был ни революционером, ни реформатором. Мы не слышим, чтобы от него исходили протесты или прямая критика. И тем не менее, *где и когда только он мог*, — а в Америке возможности были большие, — он приступал

к устройству свободной Церкви. Для этого ему не надо было учиться: несмотря на все ограничения синодальной системы, русское богословское образование давало всем своим даже заурядным питомцам понимание сущности Церкви, а у владыки Тихона было еще и самое важное: личное духовное ощущение церковного бытия... И вот он стал созидать приходскую жизнь в Америке, создал семинарию и основал монастырь, а в 1907 г. возглавил *первый собор клириков и мирян*. То, что готовилось тогда в России, но не осуществилось до 1917 г., было осуществлено архиепископом Тихоном в Америке. Одной из основных целей собора было осуществление материальной независимости епархии от государственной помощи, идущей из России: успех православной миссии требовал свободной Церкви. Это было тем более ясно владыке Тихону, что его паства была многонациональной. В Чикаго он служил по-гречески; в 1904 г. хиротонисал сирийского епископа Рафаила Хававини; в 1905 г. утвердил особую сербскую миссию. С его благословения и при его помощи был предпринят перевод православного богослужения на английский язык и издавался церковный журнал по-английски. А когда в 1905 г. все архиереи русской Церкви получили известный опрос о необходимых церковных реформах, архиепископ Тихон ответил предложением создать в Америке многонациональную, автономную или автокефальную Церковь...

Все эти факты требовали бы отдельных докладов и исследований. Моя задача — только подчеркнуть удивительную черту всего церковного служения владыки Тихона, проявившуюся уже в Америке: его чуткую готовность всюду, или где возможно, без излишней шумливости, *осуществлять* церковную жизнь в единстве и свободе, в единстве соборном и подлинном, не только бюрократическом, и в свободе истинной, не только внешне-демократической...

Как мы все знаем, избрание митрополита Тихона на патриарший престол происходило в атмосфере, не имевшей исторических прецедентов, непосредственно после Октябрьского переворота. Но и в этом избрании, с полной ясностью, выразился смысл того, как владыка

Тихон понимал свое архиерейское служение и смысл патриаршества как такового. Смысл этот, опять же, состоял в свободе и единстве Церкви после двух веков внешнего порабощения в рамках синодальной системы. Церковь свободно обрела видимого главу — патриарха. По смыслу православного канонического устройства, главная функция патриарха — а также всякого областного примата — состоит в „предстоятельстве в любви“ (св. Игнатий Антиохийский) и в ответственности за единство епископата, а тем самым и всей Церкви данной области, при соблюдении того же единства с епископатам и верующими всей вселенской православной Церкви.

Порядок избрания был утвержден собором. Интересно, что этот порядок, почти буквально, соответствовал проекту, представленному архиерейскому Сергием Старигородским в его отзыве на Опрос 1905 г. Заключительный акт — избрание по жребию одного из трех избранных общим голосованием кандидатов — вылился как бы естественно, из общего желания, чтобы патриаршим достоинством был облечен именно тот, кто „изволился Духу Святому и нам“.

Интересно, что за рубежом некоторые высказывались против каноничности такого избирательного порядка по чисто экклезиологической причине. Избрание по жребию было употреблено при избрании Матфея в число двенадцати апостолов на место отпавшего Иуды (Деян. 1). Но это было так, потому что все апостолы были лично избраны самим Христом: они были Его избранниками, чтобы стать свидетелями Его воскресения *во всем мире*... А избрание епископов — представителей *местных* церквей — отражает сошествие Св. Духа *на всю Церковь* в день Пятидесятницы. При их поставлении благодать Духа ниспосылается на Церковь и действует в Церкви, поэтому епископы избираются „клиром и народом“ каждой церкви. Избрание по жребию, говорили некоторые, как бы отрицает возможность действия Св. Духа через людей, через соборное согласие всей Церкви... А если оно действительно является правильной формой избрания, основанной на Священном Писании в случае апостола Матфея, то почему не прибегать именно к такой форме,

т. е. избранию по жребию, для всех поставлений на все церковные должности?

Но членам Собора в ноябре 1918 г. было не до такого рода академических рассуждений. Не подлежит сомнению, что избрание патриарха — именно так, как оно совершилось — соответствовало общему соборному сознанию. Столетиями архиереи русской Церкви назначались „Указом его императорского величества“. Все были согласны покончить с таким порядком. Ведь священные каноны прямо и безоговорочно объявляют *недействительными* все поставления, совершенные по указу властей гражданских... Но, с другой стороны, Собор знал, что святая Божья Церковь не является „демократией“. Не всегда ведь *человеческое большинство* отображает волю Божию. Поэтому и было введено избрание патриарха по жребию.

Основная, вечная и основополагающая заслуга Собора 1917–18 годов заключалась именно в том, что на этом Соборе русская Церковь снова заговорила как *Церковь Божия*. Она, конечно, и при синоде мистически, таинственно была Церковью, но теперь она стала Церковью и в своем управлении и внешнем устройстве... Избрание патриарха в *таких* условиях и при *таких* обстоятельствах должно было выразить, непосредственно и прямо, *волю Божию*, а не только волю демократического большинства или даже человеческого разума и политических расчетов... Если бы избрание было просто „демократическим“, избранником оказался бы, без сомнения, митрополит Антоний Храповицкий. При его, может быть, более блестящем возглавлении русская Церковь пошла бы несколько другим путем, чем при простом, мудром и праведном исповеднике патриархе Тихоне...

Именно потому, что избрание было истинно церковным актом, оно стало — и по сей день остается — основой неразделенности, может быть даже — неразделимости русской Церкви. С момента своего избрания патриарх Тихон стал служителем церковного единства, и даже те, которые впоследствии от Церкви отделились — все, за исключением, к счастью, исчезнувших „обновленцев“ —

ссылались и еще ссылаются на наследие патриарха Тихона...

2. Патриарх Тихон и революция.

В течение уже более семидесяти лет русские люди за рубежом России — и не только русские, но все те, кто интересуется судьбами русского православия, — спорят о путях Церкви в советский период. Из деятельности и высказываний патриарха Тихона каждый выбирает то, что соответствует его желаниям и идеологическим представлениям. Может быть, человеку, не родившемуся в Советском Союзе и никогда лично не испытывавшему условий жизни в России в советский период, не подобает даже выносить суждения. Но я, тем не менее, позволю себе это сделать, потому что наше время наконец открывает двери к возможности соборного, свободного, общего обсуждения судеб Церкви, нашей общей Матери... А кроме того, уже прошло семьдесят лет. На период жизни патриарха Тихона можно смотреть исторически, можно делать выводы из последующих событий, можно судить о положении Церкви как в Советском Союзе, так и вне его, и, тем самым, делать заключения: к чему привела деятельность первого послереволюционного главы русской Церкви.

Главарь обновленчества обвиняли патриарха в том, что он был представителем старого режима, неспособным понять смысл социальных перемен в России, что именно этим было вызвано отлучение от Церкви гонителей в 1918 г., и что только после выхода из-под ареста, в 1923 г., он избрал „правильный“ церковный путь... Другие, наоборот, обвиняли его в слабости и приспособленчестве. Такие обвинения возводились против него еще при его жизни, например, тогдашними насельниками Данилова монастыря. Их трудно судить, так как они почти все умерли мученической смертью...

Мне бы хотелось сейчас сказать, со всей силой личного убеждения, но также и на основании исторических фактов, что патриарх Тихон, в течение всего своего

сравнительно и трагически краткого патриаршего служения, оставался духовно тем же служителем *церковной* правды и единства. Именно в силу этого *единства его духовной личности* он может — и должен — стать для нас сегодня подлинным *учителем и отцом Церкви*.

Прочтем снова текст отлучения „явных и тайных врагов Церкви“, изданного в январе 1918 г. В нем не названо ни одного личного имени, ни правительство, ни партия, а только те, кто совершает убийства, кто разрушает храмы, кто оскверняет моши, кто отвергает святость христианского брака, кто лишает детей возможности узнать о вере. Отлучение направлено на тех, кто сознательно и сами себя от Церкви отлучали: в отлучении патриарх объявлял о том, что все знали. Текст отлучения звучит голосом скорби и негодования. А разве в эти годы не было причин для скорби и негодования? И голос этот был голосом не политика или сторонника старых порядков, а свободный голос главы Церкви. Конечно, можно сказать, что патриаршее отлучение так же, как и его письмо Ленину в годовщину революции осенью 1918 г. с призывом прекратить кровопролитие, имели и политический вес в сознании общества. Но ведь патриаршее негодование и суд касался, в сущности, одного пункта марксистской идеологии: ее антирелигиозности или безбожия...

Как мы все знаем, марксизм, как идеология, выработался на Западе, где развитие промышленности в начале XIX в. привело к социальной несправедливости, причем христианские церкви (особенно в Англии и во Франции) остались в союзе с имущими классами, а народные массы от Церкви отошли... А что было в России? Не совсем ли обратное соотношение сил? Расцерковленные верхи и интеллигенция, а народные массы — преданы Церкви... Для чего же было вводить государственное безбожие? Безбожие и антирелигиозность были самым „западным“, самым „не-русским“, самым „не-народным“ элементом марксистской идеологии. Не была ли Церковь в праве — не было ли это ее обязанностью? — провозгласить об этом во всеуслышание?

В последующие годы Церковь ведь продолжала вещать о том же — одним своим существованием, если уж больше не открытыми заявлениями. И если действительно в наши дни Церковь снова сможет занять в обществе то место, которое ей принадлежит естественно, снова учить молодежь, исправлять грешников, проявлять милосердие и человечность, то торжественное патриаршее предостережение 1918 г. получит свое полное и неотвратимое оправдание.

А что можно сказать о заявлениях патриарха Тихона в 1923–25 гг.?

Нет сомнения, что уже начиная с 1919 г. патриарх и его советники признали, что советская власть не есть нечто преходящее, не есть только небольшая группа фанатических идеологов, временно взявшая власть, а что она уже превратилась в *государство*, правящее страной. А ко всякому *государству*, даже безбожному, даже языческому, преследующему христиан (как Римская империя в течение более двух столетий), Церковь относится „лояльно“. Разве древние христиане призывали к политическому сопротивлению? Разве в писаниях христианских апологетов второго и третьего веков есть что-либо иное, кроме призывов, обращенных и к императорам, и к обществу: признать христиан в качестве законных и лояльных граждан империи...? Как мы знаем, на эти призывы Римская империя до времен Константина, т. е. двести лет, отвечала массовыми гонениями.

В своем послании 25 сент. 1919 г., написанном еще в разгар гражданской войны, патриарх Тихон определил позицию Церкви в „аполитическом“ смысле, разрешая звонить в колокола и служить молебны „при перемеще [местных] властей“, но только по желанию и по заказу народа — не по своей инициативе. Он также осудил надежды на иностранную интервенцию. В духе „аполитичности“, он также закрыл в 1922 г. Карловацкое ВЦУ — за политические высказывания от имени Церкви.

Но тут последовало многое: арест патриарха, обновленчество, публичные процессы духовенства и верующих, много крови, международное негодование в связи с преследованиями религии...

По выходе из-под ареста в 1923 г., патриарх проявляет полную непримиримость к предателям Церкви — обновленцам — узурпаторам власти, клеветникам и отступникам от церковных канонов. Но как ему было отнестись к властям? Его заявления (и последнее „Завешание“) звучат уже в тех тонах, которые станут привычными со стороны Патриархии в последующие десятилетия... Был ли он вполне искренен? Чтобы ответить на это, стоит представить себе положение в эти годы. Несмотря на все происшедшее, не мог ли патриарх тогда все же надеяться на будущее? Перед его сознанием и опытом были уже тысячи мучеников за веру, но мог ли он уже тогда представить себе десятки миллионов жертв Гулага, которые пострадают в тридцатые-сороковые годы?... Лишенный Синода и нормальных органов церковного управления, находясь под постоянным шантажом обновленцев, пользующихся поддержкой власти, можно думать, что патриарх заботился не о себе — и даже не о своем историческом „лице“, — а о будущем Церкви, которой предстояло пройти „длинную, темную ночь“ перед тем, как снова воскреснуть... Народ патриарху поверил. За обновленцами не пошел. Не пошел он, в своем большинстве, и за теми — несомненно достойными и готовыми на мученичество — церковными вождями, которые думали о спасении всего лишь „малого стада“, в условиях подполья сохранивших чистоту совести — по примеру всегда существовавших на Руси апокалиптических чаяний, через уход из мира... Но имел ли право сам патриарх уходить в подполье? Возможно ли было надеяться сохранить Церковь, т. е. и канонический епископат, и богослужение, и проповедь, и доступность св. таинств для народа — игнорируя и совершенно отгораживаясь от государства? Особенно при наличии разделений и расколов, ослаблявших Церковь почти предельно?

Мне не надлежит здесь говорить о последующем периоде. С кончиной патриарха, возглавление Церкви уже не пользовалось тем бесспорным авторитетом, которым обладал лично патриарх. Споры и разделения, не только между патриаршей церковью и обновленцами, но и между патриаршими группами, как в России, так и за рубежом,

лишали временных возглавителей Патриархии веса и последовательности... А годы были двадцатые и тридцатые... Об этих годах и условиях, в которых жил местоблюститель Сергей, мы, за рубежом, узнавали только урывками, например из описаний экзарха Прибалтики, Сергея „младшего“ (Воскресенского), бывшего ближайшего сотрудника Сергея „старшего“ в Москве, оставшегося под оккупацией для возглавления Церкви и убитого перед самым концом войны... Как бы ни оценивать все это, само *имя патриарха Тихона* оставалось символом верности Церкви и ее единства — в России и за рубежом. Поэтому в эти годы разделений, а также и почти тотального уничтожения Церкви в России, имя покойного патриарха продолжало объединять всех — и православную иерархию в России, и назначенных патриархом Тихоном зарубежных митрополитов (Шлатона Американского, Евлогия Западно-Европейского, Сергея Японского), и „Карловацких“ архиереев... Благодаря имени патриарха Тихона, Церковь продолжала быть как бы неразделенной, несмотря на внешние разрывы.

Но в наши дни мы можем не только оборачиваться на трагическое прошлое, но и думать о будущем. С несомненной, очевидной помощью Божьей, русская Церковь выходит из периода, когда ее единственной заботой было „выживание“ со дня на день... Открывается дорога миссии, служения ближним, богословского творчества, новой встречи с миром и обществом. И тут светлый образ патриарха Тихона должен стать руководящим светочем — но при условии, что мы воспримем его в его полноте, без прикрас и умолчаний.

Я не хочу этим сказать, что покойный патриарх никогда и ни в чем не делал ошибок. Полностью непогрешимых исторических личностей не бывает... Так, можно было и при его жизни, и сейчас, сомневаться — надо ли было, от лица Церкви, осуждать Брест-Литовский мир? Надо ли было (даже ради церковного мира) приглашать темную личность главаря обновленцев, Красницкого, в Высший церковный совет? Все ли выражения, употребляемые патриархом в его заявлениях после ареста, были необходимы или прямо продиктованы

следователем? Но эти возможные промахи не мешают нам ясно видеть, что патриарх, со дня на день, искал для Церкви правильного выхода, и он думал только о Церкви, не веря ни в свою, ни в чью-либо непогрешимость, и Господь, несомненно, принимает его намерения, лобзает его духовные раны...

3. Церковность будущего.

Живя на исходе двадцатого века, мы стоим перед новым периодом в истории русской Церкви, в истории вселенского православия и в истории христианства в целом. Деятнадцатый век был веком метафизических сомнений, общественных колебаний, а также оптимистических надежд на будущее. В XX в. секулярные оптимистические чаяния обратились в утопии тоталитарных систем и десятки миллионов жертв... Мы с вами живем в дни, когда всем становится ясно, что социальная утопия, навязываемая силой, приводит к разложению общества во всех видах его жизни. Появляется отрицательный консенсус о необходимости перестройки — экономической, общественной, духовной. Но в обществе еще нет консенсуса *положительного*: куда идти? Что строить? Изобилуют импровизированные идеологии. Для серьезной созидательной работы — как будто нет времени. Есть опасность, что неизбежное столкновение поспешно испеченных идей и планов перейдет в опасный духовный и общественный хаос...

Для того, чтобы осознать самих себя, а тем самым помочь выздоровлению общества, нам, церковным, православным людям, необходимо в первую очередь понять и определить, что такое настоящая *церковность*. Ибо Церковь вообще никому не нужна, если она не есть Церковь, т. е. „*столп и утверждение Истины*“, верная Священному Преданию, т. е. прошлому, но также *посланная в мир* для его спасения. „*Тако бо Бог возлюбил мир...*“

Если Церковь перестает быть Церковью, она уже никого спасти не может. Такое самоотречение — не самой Церкви, конечно, но ее членов — может принять две крайние формы: полный уход из мира и общества, или

такое отождествление с общественными реальностями (партиями, государствами, общественными системами), что Церковь теряет свое лицо. Оба соблазна — от лукавого... Полный уход из мира возможен и желателен для некоторых: это путь монашества. Но подлинный смысл истинно монашеского отношения к миру не есть бегство от мира, а сознательное служение („эсхатологическое“), указывающее миру на грядущее Царство Божие... Истинное монашество „отрицается мира и сущих в мире“ для того, чтобы мир понял свою относительность, и для того, чтобы лучше за мир молиться. На этот путь стали все „преподобные“ отцы наши... Но есть также и ложная форма бегства от мира, не монашеская, а сектантская: отказ от пастырской, любовной ответственности за спасение всех, а не только некоторых...

Соблазн полного отождествления с миром — с государством, с нацией, с партиями, с идеологиями, с политикой, с общественной деятельностью, с общественным успехом — есть всегдашний соблазн для церковных людей, и особенно с тех пор, как Церковь получила официальное признание и поддержку государства при императоре Константине. Иногда сами церковные люди ищут такого опасного отождествления, но, более часто, государство и различные идеологии *навязываются* Церкви сами и пользуются Церковью *для своих целей*. Если Церковью пользуются другие, то она не может более выполнять своего служения Богу и миру.

Так Церковью пользовались и византийские императоры, и допетровские русские цари. Но в те времена сами эти властители внутренне понимали свою ограниченность, потому что церковность не была им чужда в своей глубине... Совсем по-новому — во имя уже секулярной государственности — пользовался Церковью Петр Великий, обратив Церковь в государственное „Ведомство Православного Исповедания“... О том же, как пользовался Церковью Сталин, вы знаете лучше меня.

Наступление нового времени ставит перед всеми нами — в России, как и во всем православном мире — самый существенный вопрос о самом бытии Церкви как Церкви. Изобилуют соблазны: соблазн „модернизма“, соблазн

политизации, соблазн идеализации старины, соблазн механического возврата к невозвратимому прошлому. Нам важно понять, что сама Церковь, как Тело Христово, открывающее путь к жизни в Боге, *никогда не может отождествиться ни с какой человеческой идеологией*, прогрессивной, консервативной, демократической, монархической... Это не значит, что она не может признать пользу или своевременность отдельных политических идеологий или экономических систем и поощрять своих членов участвовать в общественной жизни. Но надо заранее признать, что общественная жизнь — в ближайшие годы в России — будет неизбежно плюралистической, и разные группы христиан будут законно участвовать в разных течениях общества, кроме безбожных и тоталитарных... *А Церковь должна оставаться единой.*

К счастью, русское православие обладает огромным наследием, которым оно может и должно воспользоваться. Наследие святых и праведников древней Руси, о которых блестяще писал в наше время Г.П. Федотов. Наследие церковной академической науки дореволюционной русской Церкви, оставившей огромный и во многом неиспользованный материал, особенно в области патристики и церковной истории. Наследие русской религиозной мысли „старых“ славянофилов (Хомякова, Киреевского) и великой русской литературы, вдохновленной христианством. Наследие возвращавшихся к Церкви марксистов, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и других последователей В.С. Соловьева, включая о. Павла Флоренского. Не все в их наследии может быть приемлемо („софиологию“ я лично считаю учением ненужным), но семя православного возрождения было посеяно именно ими, в начале века, хотя возросло оно, главным образом, за границей, в парижском Богословском Институте, а позднее у нас, в Америке.

Все это — „сонм свидетелей“. Но в центре этого сонма стоит не философ, не ученый, не интеллигент, а смиренный, простой, всегда правдивый и открытый ко всему доброму и святому — патриарх Тихон. Можно сказать, что за годы его служения из его уст не вышло ни одного осуждения, кроме осуждения тех, кто сознательно гнал Церковь или хотел ее разделить. Поэтому к его образу —

вернее лику — могут и должны обращаться все, кто истинно ревнует о Церкви:

1. Те иерархи, духовенство и все церковные люди, которые признали, что Церковь должна продолжать существовать, как Дом Божий, как источник таинств и проповеди Евангелия, при любом политическом строе. Вокруг местоблюстителей, а затем патриархов последованного времени Церковь сохранила законное преемство и необходимый иерархический строй. Патриарх Тихон, конечно, не мог предвидеть заранее всего того, что Россия пережила за 70 лет, но, именно ради сохранения церковного строя он издал послание об „аполитичности“ уже в 1919 г., осудил политические высказывания Карловацкого Зарубежного Управления и закрыл само Управление (1922 г.), а после ареста, все надеясь (правда, тщетно), что советская власть прекратит гонения на Церковь, заявил, что он — „не враг“ ее.

2. Те, кто без „сектантских“ намерений и методов сохранили в подполье островки церковности, при закрытии в тридцатых годах почти всех церквей, не уклонились в обновленчество и, в своем большинстве, погибли в лагерях смерти, также продолжали дело патриарха Тихона, осудившего гонителей и до самых последних лет своего управления рукополагавшего множество епископов, предвидя, что внешний церковный аппарат может исчезнуть вовсе...

3. То большинство русского Зарубежья, которое следовало митрополитам Евлогию Западно-Европейскому и Платону Американскому, назначенным патриархом Тихоном, и сохранило по сей день духовное единство с русской и вообще со вселенской православной Церковью.

4. Те, кто — как в Западной Европе, так, особенно, в Америке — посвятили себя „распространению православной веры среди инославных“ (архиеп. Тихон, „Прощальное слово к американской пастве“, *Американский Православный Вестник*, XI, 6, март 15/28, 1907, стр. 97-98), согласно его указаниям и заветам, и доросли, наконец, в 1970 г. до создания, с благословения Матери-Церкви, американской автокефалии, предсказанной уже в 1905 г. архиеп. Тихоном.

5. Те, кто в лоне „Зарубежной Русской Церкви“, хотя и находясь пока вне свхаристического общения со вселенской Церковью, чувствуют себя просто русскими и православными и не увлекаются ненужными политическими утопиями и судом над другими...

6. Те, кто без измены православной вере, стремятся к подлинно экуменическому сближению с инославными, как сам архиеп. Тихон сближался в Америке с епископальным еп. Графтоном, не изменяя при этом православному учению о Церкви (он рукополагал англиканских клириков, переходящих в православие).

7. Те, кто заботится о богослужении и о его совершении, не только „по уставу“, но и так, чтобы оно было понятно людям, с понятным чтением молитв вслух, исправлением переводов и приближением трудных славянских текстов к современному языку (см. отзыв архиеп. Алеутского и Северо-Американского Тихона в *Отзывах архиереев*, СПб, 1906).

Все живое и подлинно церковное вызывало в покойном патриархе поощрение. Его понимание Церкви было воистину „кафолическим“: исключалось только то, чем Церковь искажалась или разделялась.

Еще при его жизни некоторые обвиняли патриарха в слабости и уступчивости. Другие — в непримиримости. И действительно, святейший патриарх Тихон был бесконечно терпим к людям, но принципиально непримирим ко всякой измене Церкви. Все знали и верили, что при нем Церковь не могла стать простым орудием антирелигиозного государственного аппарата. Чиновничества и простой зависимости от „номенклатуры“ он бы не допускал. Но при этом он был до конца чужд всякого „донатизма“, определяющего Церковь как общество только мучеников, или только святых... Он знал, что св. таинства совершаются и недостойными совершителями. Он милостиво принимал кающихся обновленцев. Веруем, что и сейчас он невидимо возносит перед престолом Божиим бескровную жертву „за всех и за вся“.

(Несостоявшийся доклад, который не мог быть прочитан на московской церковной конференции в сентябре 1989 г.)

МИТРОПОЛИТ СЕРГИЙ И РАСКОЛЫ СПРАВА *

Жизненные пути двух митрополитов, Сергия (Страгородского) и Антония (Храповицкого), двух крупнейших богословов среди русских иерархов XX в., как бы находятся с самого начала во взаимном противостоянии. Сначала символически: архимандрит Антоний, ректор московской духовной академии, — официальный оппонент на защите архимандритом Сергием его магистерской диссертации „Православное учение о спасении“. Антоний дает самую высокую оценку этой работе, называя ее „прекрасным и выдающимся по талантливости и самостоятельности исследованием“.¹ Но через некоторое время противостоянию двух иерархов предстоит превратиться из символического в реальное во многих аспектах их пастырской и архипастырской деятельности и во взглядах на ход истории. А после 1927 г. это противостояние становится роковым. Оба они, один будучи ректором последовательно московской, а затем казанской, а другой — петербургской, духовных академий, вошли в историю замечательными реформаторами духовной жизни и учебного процесса в духовных школах. Оба борются с католической и протестантской схоластикой, делают упор на изучение восточного святоотеческого богословия, зажигают своих питомцев духовным энтузиазмом. Но уже с ранних лет их деятельности видна и принципиальная разница между их учением о Церкви и о мире. Архимандрит, затем епископ и митрополит Антоний — фанатик монашества. Под его влиянием бурно вырастает пропорция студентов духовных академий, принимающих

* Доклад, прочитанный на международной конференции, посвященной 400-летию установления патриаршества в Русской Православной Церкви (Москва, 5-8 сентября 1989 г.).



Митрополит Сергий (Страгородский)

монашеский постриг, часто скороспелый, кончающийся трагедиями, по воспоминаниям современников. На всю жизнь Антоний сохранит несколько пренебрежительное отношение к белому духовенству.² Иными словами, его путь — это путь ухода из мира, отчуждения от него. Да, Антоний — реформатор. В своем ответе на опрос епископата Синодом в 1905 г. относительно реформ в Церкви, он требует возрождения патриаршества, выхода Церкви из-под подчинения государственным чиновникам; он даже предлагает закрыть все семинарии и открыть их заново на совершенно иных началах и в монастырях, расположенных вдалеке от больших развращенных городов.³ Но он же, в ответ на события первой русской революции, выступает за смертную казнь, осуждает рабочих и крестьян, присоединившихся к революции.⁴ В дальнейшем он осуждает религиозную философию Владимира Соловьева; а уже в эмиграции обрушивается со своим Карловацким Синодом на о. Сергия Булгакова и Св. Сергиевский парижский богословский институт, обвиняя их в фантастических связях с „жидо-масонством“.⁵

Совсем иная жизненная установка у его младшего коллеги, вполне тоже целомудренного и строгого к себе монаха в личной жизни. Но общественной жизни он не боится и идет ей навстречу. Он благословляет гапоновское рабочее движение и открыто осуждает расстрел 9 января в проповеди по этому поводу. Если в монашестве м. Антония есть что-то от карамазовского Ферапонта, то Сергей ближе к Зосиме, особенно в эпоху его председательствования на петербургских религиозно-философских собраниях 1902–03 гг... С опаской собирается богоискательская интеллигенция — вчерашние марксисты, приходящие к вере скорее разумом, через Гегеля и Канта, или через всякие восточные оккультные учения типа теософии (совсем, как теперь) — на первые диспуты с духовенством, на первый в России подлинный диалог между секулярной интеллигенцией и православными пастырями. И вот Сергей сразу покоряет их своей терпимостью, подлинным свободолобием, уважением мнений оппонентов, своим упором на любовь и подлинную искренность, как основу общения между людьми. „Мы хотим правды и искрен-

ности, — говорит он, — и потому всякий, . . . хотя бы он подходил с совершенно противоположной стороны, хотя бы крайне заблуждался, уже за одно это искание правды и желание помочь делу нашего единения, заслуживает с нашей стороны всякого уважения и всякой благожелательности . . .” Он решительно, хотя и осторожно в тех условиях, выступает за свободу совести и за свободу, самостоятельность Церкви в государстве, „чтобы государство не употребляло Церковь в свою пользу, как орудие.“

Вот как откликнулась благодарная неопитская интеллигенция в адресе на имя епископа Сергия: „Дух пастыря почил на пастве и определил счастливый и совершенно неожиданный успех собраний . . . Ничего не ждалось, кроме недоумений, раздражения, непонимания . . . Но добрый дух пастыря все сотворил . . . Не иерарха и не председателя увидели во главе у себя члены собрания, а христианина . . . Епископ Сергей извел из души своей хорошую погоду на наши собрания.“⁶

И, вероятно, немалая заслуга Сергия в том, что развивавшаяся в те годы тяга интеллигенции к религии обернулась, в основном, возвращением ее в православие, а не в оккультные или рационалистическо-протестантские секты, и что в годы наибольших испытаний вся среда этого т. н. религиозно-философского возрождения осталась в традиционной православии, когда, казалось бы, кому, как не бывшим социалистам и революционерам примкнуть к обновленцам?

„Но учитель-то сам уклонился в обновленчество в 1922–23 гг.“, — чую я недоуменный вопрос. Да, тут, и даже несколько раньше, начинаются противоречия пути и поведения митр. Сергия. Попробуем как-то разобраться, найти какую-то логику в этих противоречиях.

Сергий никогда не уклонялся в какой-либо вид богословия освобождения, проповеди христианской морали без Христа, или Христа как революционера — все эти течения, модные ныне на Западе, которые нетрудно проследить и у наших обновленцев. На религиозно-философских собраниях он проповедовал Христа распятого и воскресшего. „Христианство, — говорил он, —

не может отречься от неба, а не отрекаясь от неба, не может поставить во главу своего служения земное благополучие, но, изрекая свое исповедание небесного идеала, оно . . . произносит суд о земном".⁷

И в 1905 г. епископ Сергей произнес свой суд о земном, осудив расстрел рабочих 9 января, в отличие от Антония Храповицкого или, например, митр. Владимира Московского. Вера в истинность православия и в необходимость свободы объясняют то, что, в отличие от многих своих современников, Сергей откликнулся положительно на готовившийся указ о веротерпимости, т. к. он „потребуется от нас не красных фраз и заученных силлогизмов, а . . . духа жизни, . . . веры . . . настоящей православной учености . . .”⁸ Думаю, что патриарх Сергей, будь он сегодня, не испугался бы легализации униатской Церкви, веря в силу именно свободного православия.

Епископ Сергей был глубоко озабочен тем, что покойный о. Василий Зеньковский назовет воперковлением жизни, несением Христа в мир, а не упрятыванием Его подальше от мира. Его явно удручала косность официального и огосударствленного православия, в особенности епископата. Интересна противоположность мнений архиепископа Антония Храповицкого и епископа Сергея по вопросу состава предстоящего поместного собора. Антоний в своем ответе стоял за собор епископов, а если уж необходимы приходское духовенство и миряне, то только с совещательным голосом. Сергей же пишет, что если бы епископат был действительно выборным и пользовался всеобщим уважением и любовью мирян и иереев, то действительно было бы достаточно собора епископов, поскольку, будучи выбранными народом, они уже представляли бы собою всю полноту Церкви. Но поскольку русский епископат назначается сверху и вся Церковь управляется бюрократически, епископы сами по себе не представляют соборности Церкви и не пользуются достаточным авторитетом, чтобы их решения могли быть приняты всей Церковью и способствовать ее единству. Поэтому еп. Сергей был сторонником всеобщего собора с широким, подлинно выборным представительством мирян

и приходского духовенства с решающим голосом наравне с епископатом.⁹

Думаю, что распутинщина никак не увеличила доверия архиеп. Сергея к родному епископату. В Предсоборном Совете 1917 г. „епископы во главе с архиепископом Сергием (Страгородским) похоронили идею восстановления патриаршества, по словам участника Совета и Собора профессора А. И. Покровского, будущего обновленца. Как известно, соборное большинство начало склоняться к патриаршеству лишь к началу ноября 1917 г. под влиянием роста анархии и разрухи в стране. Победа большевиков окончательно склонила большинство в пользу патриаршества, ибо в нем видели то единоначалие, которое может быть антиподом единоличной диктатуре у большевиков.”¹⁰

Именно в 17-м году в поведении митр. Сергея появляются колебания и противоречия, вызвавшие позднее выпад против него григорьевцев. Согласно этому выпад, архиепископ Сергей „покаялся присутствующим в святейшем Синоде иерархам, что он не войдет . . . в состав Синода, организованного Владимиром Львовым”, оберпрокурором Временного правительства, который позднее станет деятелем обновленчества. „Однако архиеп. Сергей нарушил эту клятву и вошел в состав этого Синода, что ему было поставлено на вид на Соборе 1917 г.”¹¹

Неясно, была ли тут клятва или просто обещание, которое Сергей нарушил, исходя из соображений целесообразности, убедившись, что при такой слабой личности, как Владимир Львов, хороший подбор кадров в Синоде сможет принести много пользы. И действительно, именно этот Синод восстановил принцип подлинной выборности епископата, в результате которого были избраны такие выдающиеся архипастыри, как Тихон на Московскую кафедру, Венямин на Петроградскую, а Сергей на Владимирскую.¹²

Целесообразность, конечно, соблазнительное слово. Им можно часто оправдать беспринципные поступки, аморальные компромиссы. Но, с другой стороны, человек действия, а не монах-отшельник, живущий только созерцательной жизнью и духовным личным подвигом, человек,

стоящий на руководящем посту Церкви, верящий в необходимость того, чтобы Церковь была в центре общественной жизни, духовным лидером народа, не может избежать компромиссов, даже отступлений от ранее данных обещаний. Такой человек должен в определенных обстоятельствах брать на себя грех выбора меньшего зла из двух зол не из личных интересов и выгод, а во имя общего блага, в данном случае блага Церкви. А даже враги митрополита Сергия эпохи раскола справа, из тех, что знали его, не упрекали его в шкурничестве, в том, что в своих маневрах он руководствовался личными интересами.

Но давайте попробуем проследить логику перехода Сергия в обновленчество. Архиепископ Сергий колебался между патриаршей и коллегиальной системой управления Церковью. Склоняясь к патриаршеству, по-видимому с теми оговорками, с какими патриаршество и было установлено Собором, а именно в виде некоей конституционной монархии с сильным выборным началом (с Высшим Церковным советом, избираемым собором, и Синодом), Сергий видит распад этих выборных учреждений уже в 1921 году, когда формально трехлетний срок их истек и патриарх Тихон должен был бы созвать новый поместный собор или, по крайней мере, собрать новый состав Синода. В марте 1922 г. Сергий, член патриаршего Синода еще с момента его образования, ставит патриарху Тихону на вид необходимость собрать Синод и Высший Церковный Совет. На это патриарх отвечает, что в данный момент никакого Синода не надо, а он обходится советами с епископами, которые в тот момент находятся в Москве или проезжают через нее. Этот ответ поразил, как он сам признался, а быть может и возмутил архиеп. Сергия. По-видимому, патриарх Тихон «со всероссийской колокольной», по собственному выражению патриарха, видел положение лучше, чем Сергий со своей епархиальной колокольной. В условиях растущего террора, арестов и ссылок епископов Тихон, вероятно, опасался, что любое постоянно действующее учреждение при патриархе будет ставить его членов под удар. Святейший предпочитал не подвергать опасности других, а всю ответственность брал на себя, что подтвердил своими

показаниями в советском суде в связи с конфискацией церковных ценностей.¹³

Но представим себе архиепископа Сергия, возвращающегося в свой Владимир после вышеупомянутой беседы с патриархом. Он чувствует себя изолированным, не видит руководства из центра, связи. А тут появляется воззвание ВЦУ Введенского и компании в мае 1922 г. Власти на стороне «живнов», патриарх арестован и, как тогда казалось, на свободу больше не выйдет, ибо был в опубликованных «Известиями» списках «врагов народа»; епископы, остающиеся верными патриарху, лишаются кафедр, ссылаются. Единственная возможность сохранить хороших священников, нормальную жизнь Церкви, приходы, духовное окормление верующих — подчиниться этому самому ВЦУ, ничего не меняя в своей епархии. Так, по-видимому, и поступает Сергий.

3/16 июня митр. Сергий, вместе с митр. Евдокимом Нижегородским и архиеп. Серафимом Костромским, публикует краткое заявление, признающее обновленческое ВЦУ «единственной канонически законной верховной церковной властью» и призывающее «всех истинных пастырей» и мирян последовать их примеру. Но уже 25 августа он письменно выражает несогласие свое с некоторыми мероприятиями ВЦУ и требует независимости от него для своей епархиальной деятельности. Что его деятельность не совпадает с интересами ГПУ, которое тогда полностью поддерживало обновленцев, свидетельствует тот факт, что ко времени т. н. «Второго собора», устроенного обновленцами в 1923 г., Сергий второй раз попадает в тюрьму, а посему его имени нет среди участников Собора, равно как среди подписавших осуждение патриарха Тихона. Уже 27 августа митр. Сергий приносит публичное покаяние за участие в обновленчестве и возвращается в лоно патриаршей Церкви. Вряд ли жизнь в его епархии изменилась от того, что он менял свое формальное подчинение от патриаршества к ВЦУ и обратно. Но практически его формальное временное признание обновленческой администрации несомненно обеспечило больше стабильности его епархии и приходской жизни, чем если бы он демонстративно объявлял себя тихоновцем в момент, когда

ожидалось, что святейшего приговорят к высшей мере и, следовательно, надо было находить новые пути служения Церкви и своему народу.¹⁴

Теми же мотивами пользы для Церкви руководствовался и патриарх Тихон, когда, через 20 месяцев после соборного анафематствования „извергов рода человеческого“, виновных „в ужасных и зверских избиениях“, 25 сентября/8 октября 1919 г. объявил о политическом нейтралитете и гражданской лояльности Церкви по отношению к Советской власти.¹⁵ До самого последнего времени советские антирелигиозники видели в этом и дальнейших посланиях патриарха Тихона о лояльности советской власти простой оппортунизм и приспособленчество Церкви. В единении с советскими антирелигиозниками оказались в этом суждении крайне правые авторы из эмигрантского лагеря карловчан. Одни из них до сих пор сетуют по поводу того, что, мол, патриарха Тихона заставили большевики писать эти послания или что просто послание 1922 г., требующее роспуска заграничного Высшего церковного управления 1923 г., отменяющее прежнюю анафему и подтверждающее свою и Церкви лояльность в более положительных терминах, чем в 1919 г., и 1925 г., известное как Завешание патриарха Тихона, — что все это фальшивки. Другие, как участник Собора 1917–18 года, ушедший в эмиграцию граф Олсуфьев, более последовательны, видя преемственность и аналогичность аргументов во всех этих посланиях. Поэтому Олсуфьев признает их подлинность и осуждает патриарха Тихона за капитуляцию перед большевиками.

Но Олсуфьев, утверждающий и последовательную преемственность Декларации лояльности митрополита Сергия 1927 г. от документов патриарха Тихона, — исключение в карловацком лагере. Типичная их установка до сего дня — это осуждение Декларации митр. Сергия 1927 г. и всей дальнейшей политики Московской патриархии, а заодно с этим отрицание ее каноничности и утверждение, что „Завешание“ патриарха Тихона — фальшивка, а его распоряжение закрыть карловацкое Церковное управление и Послание 1923 г. — результат насилия над ним ЧК.¹⁶

Нам же не видится никакого противоречия в поведении патриарха Тихона. Он и Собор с самого начала заняли строго нейтральную позицию по отношению к вопросу власти в России и сторон в Гражданской войне. Достаточно просмотреть послания, постановления и воззвания Собора, чтобы в этом убедиться. Вот лишь некоторые из них.

2/15 ноября Собор обращается к обеим сторонам (юнкерам и красным) с призывом прекратить кровопролитие и проявить милосердие к побежденным, кто бы ими ни оказался.

11/24 ноября 1917 г. Собор принимает решение об отпевании погибших обеих сражающихся сторон; и тут же обращается к победителям с призывом не мстить, не проливать братской крови. В тот же день — обращение ко всему русскому народу покаяться в грехе братоубийства и предупреждающее, что мировое братство не построить „путем всемирного междоусобия“.

2/15 марта 1918 г. послание патриарха Тихона, призывающее к прекращению Гражданской войны и ужасов братоубийства. В это же время патриарх Тихон отказывает посланцу белых генералов, князю Григорию Трубенкому, даже в тайном благословении лично белым генералам, не то что Белой армии как таковой. Это подтверждает, что, осуждая братоубийство, патриарх и Собор имели в виду всех виновных, будь то красных, белых или зеленых. А обращение к духовенству не оказывать предпочтения белым (в его послании от 8-го октября 1919 г.) пишется в тот момент, когда белые победоносно наступают, находясь между Курском и Тулой, что уж ни в какую не вяжется с оппортунизмом и приспособленчеством. Единственное отступление патриарха от политического нейтралитета — это его послание, осуждающее Брестский мир как измену. Но, как известно, даже в ленинском ЦК большинство сначала проголосовало против этого мира и согласилось на него только после угрозы Ленина в противном случае уйти в отставку. Так что в связи с посланием от 5/18 марта 1918 г. Тихона можно обвинить в антиправительственной позиции не в большей степени, чем Бухарина, например. А как насчет анафемы

19 января/1 февраля 1918 г.? Но и в ней мы не найдем слов „большевики“, „советская власть“. Это решительное церковное осуждение тех, кто повинен в пролитии крови невинных, в поругании церквей. Тут, как позднее объясняли православные узники в знаменитом Соловецком послании советскому правительству 1926 г., Церковь осуждала, в основном, анархию. Пожалуй, патриарху Тихону следовало не отменять эту анафему в своем послании 1923 г., а разъяснить, что она касалась зверств Гражданской войны и относилась конкретно к тем, кто их применял, а не к государственной власти как таковой.¹⁷

*
* *

Итак, после такого непозволительно развернутого анализа привходящих элементов, личностей и событий, на фоне которых возникают события 1927 г. и их последствия, перейдем наконец к самим этим событиям.

О послании митр. Сергия от 16/29 июля 1927 г. есть два наиболее распространенные, полярно противоположные друг другу мнения. Преобладающее мнение противников — карловчан и оппозиции справа внутри страны, от иосифлян и буювцев 20-х—30-х годов до Зои Крахмальниковой и прочих новых анти-сергиан наших дней: вынося советскому правительству благодарность за заботу о Церкви и фактически обвиняя гонимых за гонения, Сергей предал мучеников, в том числе духовенство, в тот момент томимое на Соловках: в словах „Мы хотим . . . сознать Советский союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи“ — якобы отождествляют интересы Церкви с интересами богоборческой власти, и следовательно Церковь ставится в подчиненность атеистическому государству: митр. Сергей пошел на гораздо более глубокий компромисс с властью и этим изменил патриарху Тихону и местоблюстителю Петру. С этого момента митрополит Петр возводится в какого-то бескомпромиссного борца-героя, а Сергей — в предателя.¹⁸

Защитники-аналогеты Сергия утверждают, что митр. Сергей фактически ничего нового к заявлениям лояльности патриарха Тихона не прибавил, что просто

недовольство в правом лагере духовенства росло уже против патриарха Тихона, но он был слишком любим и популярен как личность и пастырь, чтобы против него открыто восстать. Тут особенно ценно свидетельство профессора-протоиерея Василия Виноградова:

«Я целых 6 лет был ближайшим сотрудником патриарха Тихона, сначала в качестве члена Московского епархиального совета, а . . . по освобождении патриарха, и председателем этого Совета (за что и должен был перенести около 6 лет каторжных работ в разных концлагерях). Я свидетельствую, что как патриарх Тихон, так и Сергей были великими страстотерпцами за русскую Церковь.

Бранят патриарха Сергия за то . . . что будто он ввел поминовение властей за богослужением. Но ведь . . . это установил именно патриарх Тихон тотчас после освобождения его из тюрьмы . . . со своим Синодом, в котором всеми похвальный еп. Иларион (Троицкий). А указы об этом по приходам рассылал именно я . . . Сергей только подтвердил распоряжение патриарха Тихона, сделанное при давлении еп. Илариона. И вот Сергия бранят, а Тихона и Илариона . . . хвалят. И бросив грязью в Сергия, создают . . . фантастический облик митр. Петра, окружая его ореолом твердости . . . В действительности, митр. Петр был очень милый, добрый и простой человек, но робкий и боязливый . . . никогда не дерзавший . . . противоречить требованиям советской власти . . . »¹⁹

Интересно, что основные тезисы протоиерея Виноградова, высказанные в 1947 г., совпадают с мнением человека совсем противоположного лагеря — архиепископа Анастасия, будущего главы карловацкого Синода после смерти митр. Антония, высказанным Анастасием в 1925 г. Во-первых, он не сомневается, что „Завещание“ патриарха Тихона „несомненно подлинник . . . Все послание проникнуто искренним желанием блага Церкви, и потому, конечно, оно не могло выйти от большевиков.“ Что касается митр. Петра, то архиеп. Анастасий пишет, что он „не имеет и малой доли того авторитета, каким обладал наш святейший Отец . . . Он слишком спешит протянуть руку общения и дружбы советской власти. Своего участия в опубликовании „завещания“ патриарха Тихона он не только не отрицает, но даже ставит себе этот акт едва ли не в заслугу“.²⁰

Отец Виноградов как бы вторит раннему Анастасию: в отношении подлинности „Завещания“ патриарха Тихона: „Смею заверить, что оно было подписано патриархом за

несколько часов до его смерти . . . А в этом послании уже содержится все то, что повторил потом в своих посланиях Сергей". Любопытно, что в этих же письмах о. Виноградов жалуется на непонимание этих обстоятельств уже митр. Анастасием 1947 г. !

Но так ли уж линия митр. Сергия ничем не отличалась от патриарха Тихона? Действительно, отрицание гонения на религию, имплицитно содержащееся в сергиевской "Декларации лояльности" и эксплицитно в его двух пресс-конференциях в феврале 1930 г., имеет прецедент в аналогичном заявлении патриарха Тихона 13 июля 1923 г. английскому общественному деятелю В.П. Коутсу. Стремление митр. Сергия добиться хоть какой-то регистрации, т. е. официального признания его Синода со стороны советской власти, было прямым продолжением усилий и патриарха Тихона, и митр. Петра. Более того, митр. Петр, узнав в ссылке о регистрации Синода народным комиссариатом внутренних дел 20-го мая 1927 г., посчитал это колоссальной победой и, после временных колебаний и поддержки Григорьевского раскола по незнанию обстоятельств, встал на сторону Сергия и признавал его управление каноническим и в основном правильным, что еще раз разрушает карловацкую легенду о непримиримости митр. Петра к политике митр. Сергия.²¹

Перечисление последовательности и преемственности от патриарха Тихона до Сергия можно продолжать дондеже. Но по крайней мере в одном действии Сергия не найти обоснования в действиях его предшественников, а именно в требовании, чтобы все духовенство юрисдикции Московской патриархии за рубежом принесло присягу или подписку о лояльности советской власти.

Это требование — во всяком случае в той форме, в какой оно появилось в "Декларации": "Мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к Советскому правительству . . ." — было совершенно неприемлемо и абсурдно. Абсурдно, потому что полной лояльности можно требовать только от граждан данной страны, а заграничное духовенство состояло или из белых эмигрантов, не являвшихся

гражданами СССР (о чем было объявлено советским правительством специальным декретом), или из русских меньшинств, большинство из которых были уже гражданами стран, в которых они проживали. Неприемлемо это требование было и психологически для людей, ушедших от советского правительства с оружием в руках.

Более того, это требование и дальнейшие решительные действия митрополита Сергия в отношении эмигрантов, не принявших это требование, или толковавших его по-своему, совершенно противоречили его же, митр. Сергия письму, письму мудрому и строго каноническому, написанному в ответ на запрос отдельных карловацких епископов по их разногласиям с митр. Евлогием. Во-первых, митрополит Сергей отказывается "быть судьей в деле, которого я совершенно не знаю . . . Может ли вообще Московская патриархия быть руководительницей церковной жизни православных эмигрантов?" И митр. Сергий дает на это отрицательный ответ, призывая эмигрантов создать единый для всех "центральный орган церковного управления, достаточно авторитетный, чтобы разрешать все недоразумения и разногласия, и имеющий силу пресекать всякое непослушание, не прибегая к нашей поддержке, ибо всегда найдутся основания заподозрить подлинность наших распоряжений". Если же такой центр неосуществим, митр. Сергий предлагает вступить на подлинно канонический путь: в православных странах русского рассеяния "подчиниться местной православной Церкви . . . В неправославных странах . . . организовать самостоятельные общины или церкви, членами которых могут быть и нерусские. Такое отдельное существование скорее предохранит от взаимных недоразумений и распрей, чем старание удержать власть и подчинить искусственно созданному центру".²²

Это письмо толковалось по-разному разными эмигрантскими церковными группировками. Карловчане старались использовать его, как собственную легитимизацию, выпячивая первую часть письма, но затушевывая оговорку, что общий центр приемлем только в том случае, если он будет признан *всеми*, а также решительное указание, что подлинно каноническим и наиболее

реальным является вхождение в местные православные церкви в православных странах и создание наднациональных территориальных церквей в неправославных странах, т. е. путь митр. Евлогия в Западной Европе и Русской православной митрополии в Америке, ныне Автокефальной православной Церкви в Америке. Более того, Михаил Родзянко в своей брошюре в защиту Карловацкой Церкви просто опускает вторую часть письма митр. Сергия для пушего оправдания законности Карловацкого Синода.²³

Как бы то ни было, но два вывода из этого письма можно сделать совершенно определенно:

Вывод первый: всего за 10 месяцев до своей „Декларации лояльности“ митр. Сергий относился к карловчанам и к их идее единого зарубежного и фактически самостоятельного от Москвы церковного центра, буди он *реален*, гораздо более терпимо, чем его предшественники — патриарх Тихон (со своим главным советником, еп. Иларионом) и митр. Петр.

Вывод второй: митр. Сергий умывал руки от руководства эмигрантской церковной жизнью и вмешательства в нее, не только имплицитно исключая требования лояльности эмигрантского духовенства советской власти, но фактически даже рекомендуя не слушаться Москвы впредь, намекая, что ее требования могут быть несвободными, вынужденными...

Что же произошло между сентябрем 1926 г. и июлем 1927-го?

Во-первых, митр. Сергий был снова, в четвертый и последний раз, посажен в тюрьму, возможно, по крайней мере отчасти, за это письмо, если оно стало известно властям до его первого опубликования в Таллине в тамошней эмигрантской газете в феврале 1927 г. Но, по-видимому, главные две причины к этому аресту митр. Сергия были следующие: во-первых, его секретное, но письменное предложение епископам произвести тайные выборы патриарха путем сбора подписей объезжающими доверенными курьерами. В ходе сбора подписей курьеры были пойманы ГПУ, в результате чего почти все 72 епископа, давшие свои подписи, и митрополит Сергий были арестованы в ноябре 1926 г. Во-вторых, в июне

1926 г. митр. Сергий составил и разослал по епархиям свой первый проект декларации, который по духу близко совпадал с майским 1926 г. посланием советскому правительству соловецких епископов-узников, составленным, в основном, еп. Иларионом. Оба документа, подтверждая гражданскую лояльность советской власти, подчеркивали несовместимость христианства и марксизма, полное отделение Церкви от государства, отмежевание от эмигрантского политиканства, но без предъявления требований эмигрантскому духовенству декларировать свою лояльность по отношению к советской власти.²⁴

Поскольку со стороны правительства на соловецкое послание ответа не последовало (а Никита Струве справедливо называет первый вариант послания митр. Сергия как бы сокращенной версией соловецкого послания) — и главный автор соловецкого послания, еп. Иларион, погибнет в тюремной больнице, так и не выйдя на свободу, можно смело заключить, что позиция митр. Сергия 1926 г. власти не устраивала.

Мы не знаем, каково было давление в тюрьме на митр. Сергия между ноябрем 1926 и концом марта 1927 г., когда он был освобожден, по-видимому после предложения им нового проекта декларации, той самой, которую он опубликует в июле. По данным о. проф. Хризостома, полученным им от священника, близко знавшего митр. Сергия, ГПУ угрожало митрополиту расстрелом всех находившихся в то время в заключении епископов, общее число которых по некоторым данным в тот момент колебалось между 117 и 130. Если это так, то абсолютно никто не имеет морального права критиковать митр. Сергия за содержание его послания-декларации 1927 г.²⁵

Но сама идея идти на максимальный компромисс с властями в гражданской области, даже вплоть до фактического подчинения Церкви государственной политике, вплоть до взятия на себя иерархами греха лжи, например в отрицании гонений за веру, при, однако, сохранении полной богословско-литургической неприкосновенности Церкви — эта идея была не нова и, как мы говорили, последовательно проводилась по крайней мере с 1923 г.

Несомненно, очень важным стимулом и оправданием ее была угроза обновленчества, которое покушалось на духовные принципы и литургическо-канонические основы Церкви. А ведь до мая 1927 г. только обновленцы и григорьевцы, а на Украине обновленцы и самосвяты-автокефалийцы были зарегистрированы, т. е. признавались властями. Без регистрации православная Церковь не могла иметь сколько-нибудь действенного центрального управления, печатного органа, духовных учебных заведений. Более того, вскоре после пресловутой Декларации близкий сотрудник митр. Сергия еп. Евгений составил широкую программу религиозного образования детей, специальных проповедей в храмах для детей, педагогическо-богословских курсов для родителей, приходско-спортивных мероприятий и экскурсий для юношества, общественно-лекционных серий.²⁶

С высоты сегодняшнего дня, имея опыт законодательства 1929 г. и разгрома Церкви в 30-х гг., все это кажется фантазией-утопией. Но митр. Сергей никогда не был фантазером. И вспомним, что в 1927 г. всеми перечисленными правами пользовались протестантские секты и обновленцы, а по-видимому также и мусульмане. На дворе все еще был НЭП с широкими правами самостоятельности. Кто из беспартийных мог предвидеть его сворачивание через год, драконовские законы и постановления через два года, а с ними безбожную пятилетку и массовый террор 1929-39 гг. ?

Митрополита Сергия и его Синод можно упрекнуть разве что только в отсутствии дара пророчества, т. е. в том, что он был в этом плане простым смертным, а не святым пророком.

Тут мы вплотную подходим к вопросу: оправдан ли с объективно-исторической точки зрения путь митрополита-патриарха Сергия, на который он определенно встал в июле 1927 г. ? А может и еще шире: оправдалась ли церковная политика, проводимая с 1923 и даже 19-го года? Но перед тем, как перейти к этой, заключительной части доклада, коснемся еще раз расколов справа, вопроса о том, в какой степени они были вызваны именно Декларацией июля 1927 г.

Не будем касаться разногласий между митрополитами Сергием и Агафангелом, Кириллом, Петром, архиеп. Григорием (Яковецким) и т. д. по вопросам местоблюстительства и полномочий, с этим связанных. Это не касается отношений митр. Сергия с гражданской властью и конфликтов, возникших в связи с таковыми.

В пределах России самым крайним расколом справа был т. н. Иосифо-Буевский раскол, который дошел до того, что не признавал даже таинств духовенства, подчиняющегося митрополиту, а затем патриарху Сергию. И все же: Иосиф взбунтовался против Сергия не сразу после Декларации. Получив от митр. Сергия назначение на Ленинградскую кафедру, он принял это назначение. И только после того, как гражданские власти выворили его в Одессу, Иосиф отказался признать это назначение, начал рассылать воззвания — и прежде всего к своей бывшей пастве в Петрограде — выйти из-под подчинения митр. Сергию, образовать параллельную церковь, не признавать благодати за сергиевским духовенством. Согласно митр. Иосифу, его линию поддерживало до 26 епископов.²⁷ Более умеренную оппозицию представлял собой митрополит Кирилл, но и тут был личный элемент. Митр. Кирилл Казанский был номером 1 в числе трех кандидатов на пост местоблюстителя, избранных патриархом Тихоном на случай, если выборы патриарха не смогут состояться (Агафангел был №2 и Петр №3). Сергей, как известно, уже был выбором Петра, когда тот стал местоблюстителем. В краткий период между двумя отсидками Кирилл претендовал на место местоблюстителя, а Сергей доказывал, что поскольку в момент смерти патриарха Тихона митр. Кирилл и Агафангел были в заключении, они выпали из преемственности местоблюстительства. Местоблюстителем стал митр. Петр, он избрал себе заместителем Сергия на случай своего ареста, и митр. Сергей не имеет права никому уступить этого места, пока не состоится нормальный собор и регулярное избрание патриарха. Иначе в церковном управлении будет хаос, т. к. каждый епископ из занимавших посты местоблюстителя или заместителя местоблюстителя в периоды пребывания под арестом Петра, а затем Сергия, назначал себе

заместителей на случай собственного ареста и т. д... Митр. Кирилл также утверждал, что Синод при митр. Сергии неполномочен, не представляя церковной соборности, ибо назначен самолично митр. Сергием. Поэтому он протестовал против легальности прешений, налагаемых Синодом митр. Сергия на епископов, разошедшихся с ним, порвавших с ним административную связь, не признавая ряд положений Декларации. К такому принадлежал и митр. Кирилл с его последователями: они отказывались почитать советскую власть за литургией и сослужить с сергиевским духовенством на том основании, что Евхаристию можно совершать только в мире между со-литургисующими, а между позицией Кирилла и Сергия мира нет. Но Кирилл и его группировка никогда не брали под сомнение благодатности таинств в „сергиевской Церкви“. Еще более умеренной оппозицией была платформа митр. Агафангела, тяжба которого, как мы уже указывали, тоже началась с Сергием до Декларации, со спора о местоблюстительской преемственности. И кончилась она довольно быстро примирением Агафангела с Сергием и рассылкой первым сообщений об этом своим последователям.²⁸

Как мы уже сказали, митр. Петр из своей ссылки несколько раз подтверждал поддержку линии митр. Сергия и его Декларации, хоть и с оговорками. Епископ Иларион и большинство соловецких узников (40 епископов, по некоторым данным) остались верными митр. Сергию и его Декларации. Но утверждению еп. Виктора Глазовского, который увел в раскол значительную часть Вятской епархии, 25 соловецких епископов порвали с Сергием, но Регельсон указывает, что эта информация оказалась неверной, т. е. по-видимому преувеличенной. Поскольку митр. Сергей в 1930 г. заявил, что в его юрисдикции 163 епископа, то можно приблизительно вычислить, что у него осталось не менее 70% православных епископов (не беря в расчет обновленцев и какого-то десятка григорьевцев).²⁹

Еще было отделение от митр. Сергия епископа Афанасия (Сахарова), сначала обвинившего Сергия в присвоении себе прав Первоиерарха при живом местоблю-

стителе (в 1933 г., по Регельсону, но скорее всего в 1934 г., когда митр. Сергию был присвоен титул блаженнейшего при живом митр. Петре); а затем он не признал соборность „Собора“ 1943 г. Еп. Афанасий, проведший 30 лет в лагерях, тюрьмах и ссылках, а только 30 месяцев на кафедре, признал избрание патриарха Алексия и, вернувшись в патриаршую Церковь в 1945 г., „привел“ с собой в нее и основную часть „катакомбников“.³⁰

Что касается эмиграции, то сначала, еще за год до Послания митр. Сергия, там произошел раскол между карловчанами с одной стороны и митр. Евлогием и Платоном с другой. Раскол этот надвигался с момента решения карловчан игнорировать приказ патриарха Тихона о роспуске карловацкого ВЦУ, вернее обойти его, переименовавшись в Синод. Так как источником полномочий митр. Евлогия и Платона были соответствующие указы патриарха Тихона, а не карловацкие решения, в то время как карловацкие епископы были беглецами из своих российских епархий, иными словами, в лучшем случае являлись викариями сербского патриарха, приютившего их и давшего им ограниченные права духовного окормления русских беженцев в Югославии, естественно митр. Евлогий и Платон не признавали власти Карловацкого Синода над собой, сотрудничая в нем, как в некоем духовном координационном центре эмиграции, и только. Синод же все больше претендовал быть российской центральной церковной властью, вмешиваясь в дела западно-европейской и американской епархий, даже назначая своих епископов в последнюю. Разрыв произошел на Карловацкой сессии Синода в июне-июле 1926 г. Митрополиты Евлогий и Платон настаивали, что власть церковная в Москве, а в эмиграции может быть лишь равноправная федерация самоуправляющихся митрополичьих округов, представители которых собираются периодически в Карловцы для совместных консультаций и коллективных решений. Митрополит Антоний и его окружение настаивали, что источник власти в Карловцах. Оба вышеуказанные митрополита тогда покинули Карловцы, и вслед за ними полетели прешения, которые, конечно,

не были признаны ни митрополитами, ни их епархиальными советами, ни патриархом Константинопольским, а тем более митр. Сергием.³¹

Не минуло и года, как приходит от митр. Сергия требование подписки о лояльности. Карловцы торжествуют: мы говорили, что с Москвой связываться нельзя, надо отмежеваться. Этим требованием в такой роковой момент митр. Сергей так подвел митр. Евлогия и Платона, что невольно закрадывается подозрение: а не затянуло ли ГПУ митр. Сергия в эту сделку — ввести требование лояльности от эмигрантов, с сознательной, но укрытой от митр. Сергия целью посеять еще одну церковную смуту, оторвать от Московской патриархии самую многочисленную и влиятельную по престижу часть зарубежной Церкви — Париж и Америку, с международным весом которых пришлось бы ГПУ считаться в своей политике по отношению к Церкви, буди они неразрывной, но свободной частью Московской патриархии?

Оба митрополита, однако, с честью вышли из-под этого первого удара. Митр. Евлогий перефразировал формулу лояльности как воздержание каждого клирика от политических выступлений, будь то с церковного амвона или вообще „во всей церковно-общественной и пастырской деятельности“. Митрополит Сергей согласился на такую формулировку, и отбор подписок об этом среди духовенства Западно-Европейской епархии прошел гладко, с потерей лишь трех или четырех священников, перешедших к Карловацкому Синоду, который категорически отказался от подписки о лояльности. В Америке же митр. Платон формально последовал примеру митр. Евлогия, но собирать такие подписки лояльности среди духовенства, которое считало себя американцами, было еще труднее, чем в Европе. Отношения митр. Платона с Москвой вообще были натянутыми еще с 1924 г., когда под давлением американского православного духовенства и мирян он был вынужден одобрить резолюцию Детройтского Собора 1924 г., объявлявшую Американскую Митрополию временно автономной вплоть до времени, когда нормальные отношения с Москвой станут возможными. В связи с этим, а также в связи с воинственно

антисоветской деятельностью митр. Платона во время Гражданской войны, когда он был митр. Одесским, под давлением ГПУ, Синод патриарха Тихона наложил прещение на митр. Платона в 1924 г., которое, однако, было положено патриархом под сукно и не было предано гласности. Теперь митр. Сергей грозил Платону привести постановление 1924 г. в исполнение. В конце концов Сергей назначил в Америку архиеп. Венямина (Федченкова) и запретил Платона в служении в 1933 г., но ему Платон и его преемники не подчинились.³²

Для митр. Евлогия следующий удар пришелся на 1930 г., после того как он согласился участвовать в совместных англикано-православных общественных молениях за гонимых христиан в России. Митр. Евлогий, естественно, не считал моление о гонимых политикой, в которой обвинял его теперь митр. Сергей, требуя одного из двух: или признания этих молений ошибкой и обещания впредь в таких „демонстрациях“ не участвовать, или ухода на покой. Митр. Евлогий собрал епархиальный съезд, который решительно воспротивился предложению митрополита уйти на покой. Решено было обратиться за арбитражем к Патриарху Вселенскому. Не будем касаться каноничности или неканоничности такого решения. Но в результате Западно-Европейская епархия стала экзархатом, а ныне просто русским викариатством Патриарха Константинопольского, игнорируя прещение со стороны митр. Сергия.³³

Действия митр. Сергия по созданию параллельных епархий Московской патриархии и в Америке, и в Западной Европе вносили смуту и ослабляли как силы, так и позиции естественных союзников Московской патриархии. Мудрый митрополит не мог не видеть и не предвидеть этого, не мог не видеть также вопиющего противоречия между этой его политикой и его письмом зарубежным архиереям 1926 г. Наконец, авторитарность его поведения как по отношению зарубежных церквей, так и по отношению к несогласным с ним епископам в России, равно как его упор на централизацию, противоречили его знаменитой диссертации „Учение Православной Церкви о спасении“ с ее упором на соборность, критикой римо-

католических клерикализма и централизации. Что руководило такой радикальной эволюцией митрополита: прямое давление властей или реакция на хаос, анархию, разброд, расколы в Церкви двадцатых годов?³⁴ Вероятно, оба фактора имели место. Но это тоже тема, которая ждет исследования.

Митр. Сергия также обвиняют его противники в том, что он вольно или невольно как бы сотрудничал с террором ГПУ. Начиная с 1929 г. ГПУ ведет ликвидацию епископата, отколовшегося от митр. Сергия. Согласно некоторым источникам, ГПУ задавало архиерею вопрос: „Как вы относитесь к декларации митр. Сергия?“ Если епископ или священник отвечал отрицательно, его арестовывали и обвиняли в контрреволюции.³⁵

В ответ на это можно только указать, что сторонники митр. Сергия пострадали не менее оппозиционеров. Из всех соловецких узников, поддержавших Декларацию Сергия, на свободу вышли единицы, а остальные, в том числе и наиболее решительный союзник митр. Сергия, еп. Иларион, погибли. Из всего епископата митр. Сергия к 1939 г. на своих постах оставались лишь 4 человека. Погибло между 1928 и 1953 гг. не меньше 200 православных епископов, т. е. абсолютное большинство погибших были „сергияне“. Поэтому выбор З. Крахмальниковой заглавия для своих очерков „Горькие плоды сладкого плена“ искажает действительность. О плодах можно еще согласиться, но плен-то сладким никак не был, и называть его таковым — кощунство по отношению к тем полтора сотням сергиевских архиереев и десяткам тысяч духовенства и иноков, которые погибли в лагерях и тюрьмах 30–50-х годов.³⁶

До сих пор идут споры о том, стоила ли жертва, моральная жертва митр. Сергия, принесенная им в 1927 г., от которой уже потом не было отступления, — а логически ее отсчет нужно начинать с 1923 г., — стоила ли она того? Противники митр. Сергия утверждают, что Церковь была спасена не им, а Отечественной войной, заставившей Сталина обратиться к Церкви и допустить ее возрождение.

Этот тезис находит как бы подтверждение в словах самого митр. Сергия, сказанных им проф.-протоиерею Василию Виноградову накануне нападения Германии на СССР в 1941 г.: „Церковь доживает свои последние дни. Раньше они нас душили, но, душа, выполняли свои обещания нам. Теперь нас продолжают душить, но обещаний уже не выполняют“.³⁷

Однако апологеты митр. Сергия и всей линии Московской патриархии, начиная с 1923 г., и прежде всего среди них тот же о. Виноградов и митр. Сергей младший (Воскресенский), экзарх Прибалтики, оставшийся на немецкой стороне при отступлении советских войск, оправдывают эту политику, как единственно возможную и реальную в те годы. Сергей младший считал, что хотя бы то, что сохранилось одно легальное учреждение — Синод, было очень важно, ибо он стал бы той ячейкой каноничности и порядка церковного, который необходим в момент возрождения Церкви.³⁸ Что, как мы знаем, и произошло в 1943 г. Не будь этой ячейки, мог бы восторжествовать на пустом месте снова хаос и разброд, или обновленцы. Вряд ли Сталин призвал бы митр. Кирилла и прочих непримиримых к воссозданию Церкви.

Это не значит, однако, что институт церковной структуры, унаследованный из страшных 30-х и 40-х гг., совершенен. Что было терпимо и даже единственно возможно еще вчера, сегодня, противореча нынешним условиям открытости, гласности, вступает в противоречие и с церковным народом, с церковным общественным мнением, которое, к тому же, в условиях недостаточной открытости в Церкви, питается слухами, неполной информацией, искажая прошлое и искаженно отсюда видящее и настоящее Церкви.³⁹

Будем помнить, что та структура Церкви, которая унаследована от патриарха Сергия, не была его идеалом, а наоборот — противоположностью его идеала, результатом вынужденного компромисса, на который патриарх смотрел как на временное явление, которое он назвал в своем предисловии к весьма неправдивой „Правде о религии в СССР“ „возвращением к апостольским временам“. А на вопрос журналиста в 1943 г. о его программе

патриарх Сергей сказал: „Мы живем по нужде каждого дня“.

Покойный митрополит Никодим в беседе с автором этих строк говорил, что целью патриарха Сергея было провести церковный корабль через пучины богоборчества любой ценой, чтобы довести его до того момента, когда русское государство, какие бы формы оно ни приняло, снова поймет, что русская государственность немыслима без православия. Кажется этот момент теперь наступает, а может быть уже и наступил. При этом, если мы обернемся к его выступлениям на религиозно-философских собраниях 1903 г., Сергей совсем не мыслил Церковь подчиненной государству. Наоборот, как он говорит, „вопрос в том, . . . чтобы идеалы Церкви были признаны безусловно неприкосновенными, чтобы с Церкви была снята всякая националистическая миссия . . . все это вопросы исключительно государственные“. И несколькими строками выше он говорит: „Русская государственная власть не может быть индифферентной, атеистической, если она не хочет прямо отречься от себя самой“. Его мысль, что не Церковь нуждается в государстве, а государство в Церкви, но только в Церкви, свободной от бюрократической государственной опеки, от взваливания государством на Церковь националистических обязательств. По его словам, Церковь должна иметь возможность „произносить суд о земном“, т. е. о неправых делах своего правительства, своей государственности, а для этого она должна быть свободна. А чтобы быть свободной и динамичной, Церковь, по его проекту 1905 г., должна быть подлинно соборно-правной, на подлинно выборных началах снизу доверху, с децентрализованными автономными митрополичьими округами, с соборно выбираемым народом, а не назначаемым сверху епископатом. Только такой епископат сможет говорить от имени Церкви, как соборного целого, будет подлинно авторитетным и следовательно объединяющим началом в Церкви.⁴⁰

Как видим, нынешняя реальность далека от видения Церкви покойным патриархом Сергием, видения той Церкви, которая стала бы наконец тем, чем она призвана быть, — духовным путеводителем народа, способным

залечить и свои народные раны, унаследованные от тяжелого прошлого.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. „Патриарх Сергей и его духовное наследство“. Изд. Московской Патриархии, 1947, стр. 21.
2. Воспоминания архим. Кириана (Керна) о митр. Антонии. Цитирую по памяти. Источник затерян. Также: Митр. Евлогий, *Путь моей жизни*. Париж, УМСА-Press, 1947, 37-46; и Поспеловский, цит. ист., стр. 128.
3. „Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе“, т. I, стр. 112-48 и т. III, стр. 186-94.
4. Самый резкий выпад против архиеп. Антония за это содержится в книге о. Гр. Петрова *У пустого колодца*, Москва, 1911, сс. 227-63. Он говорит, что Антоний был надеждой всех как реформатор Церкви, а превратился „в защитника полевых судов . . . казней, ненавистника иностранцев и неправославных, сотрудника Победоносцева“. Более сдержанно, но о том же говорит о. Г. Шавельский в своих „Воспоминаниях последнего протопресвитера русской армии и флота“. Нью-Йорк, Чеховское изд., 1954, т. I, стр. 167 и II, стр. 161-8.
5. См. у Поспеловского, *ук. соч.*, стр. 132. по материалам сл. изд.: карловацкие „Церковные ведомости“, № 1-2, 1927; Н.Д. Тальберг, *Церковный раскол*, Париж, 1927; его же, *К сорокалетию пагубного Евлогийанского раскола*, Джорданвилль, 1966; Г.П. Федотов, „Зарубежная церковная смута“, *Путь*, № 7, Париж, 1927 и пр.
6. „Патриарх Сергей...“, сс. 25-27. См. также: 8-е заседание — *Новый путь*, № 4, апрель 1903, сс. 161-65, где он говорит, что вопрос свободы совести у нас „решится только тогда, когда государство пойдет не на запад, а на восток“. Ему чужд западный клерикализм, и он призывает интеллигенцию „действовать, потому что ревновать о Церкви могут все, как духовные лица, так и миряне“. См. также: Поспеловский, *ук. соч.*, с. 184.
7. I-е заседание *Н. путь*, I, январь 1903, сс. 31-32.
8. „Патриарх Сергей...“, сс. 29-30.
9. Отзыв Антония, см. сн. 4; — Сергия: *Отзывы*, т. III, сс. 259-90. Ирония истории или рока Божьего: митр. и патриарху Сергию пришлось управлять не соборно, да и выбор его в патриархи в 1943 г. вряд ли можно назвать

- соборным; а судьба и весь дальнейший путь политизации Карловацкого Синода были предreshены тем, что, по воле митр. Антония, на этом соборе было дано право решающего голоса мирянам из Высшего Монархического Совета, кооптированным на собор.
10. А.И. Покровский (обновленец). О соборности, митрополичьих округах и патриаршестве — *Вестник Священного Синода*, № 2, 1925, стр. 15. Архим. Иларион (Троицкий) подтверждает, что Предсоборный Совет принял отрицательное решение относительно патриаршества — см.: Священный Собор Российской православной Церкви. *Денница*, Москва, 1918, т. II, стр. 382; Поспеловский, стр. 28.
 11. В своем блестящем выступлении на Московской конференции о главных кандидатах в патриархи на Соборе 17-18 гг. архим. Иннокентий (Павлов) указал, что митр. Сергей не оказался даже в числе кандидатов первых туров голосования. Не было ли такое падение его популярности в тот момент вызвано именно его шатаниями лета и осени 17-го года? О них см.: Лев Регельсон. *Трагедия русской Церкви: 1917-1945*. Париж, YMCA-Press, 1977, сс. 203-4.
 12. Там же, сс. 204, 205, 207, 208.
 13. М. Евдоким. Соборный разум или единовластие? — *Христианин*, № 2-3, Москва, июль 1924, стр. 2-3. См. также: „Допрос патриарха Тихона“ — *ВРХД*, № 103, 1972, стр. 111-136.
 14. Регельсон. *ук. соч.*, сс. 303-4, 311-12; А. Левитин, В. Шавров. Очерки по истории русской церковной смуты. 3 тома. Кюснахт, Швейцария. Инст-т „Glaube in der zweite Welt“ 1978, т. II, сс. 110-12 и 130-32. Комментарий Левитина: „Тихо, осторожно, без крайностей, без нажима, сохраняя достоинство, но не обостряя ни с кем отношений, — такова линия митр. Сергея . . . Признав ВЦУ, он спокойно и тихо сидел у себя во Владимире . . . “ (там же, т. I, с. 170). Видимо, не совсем тихо, раз скоро попал в тюрьму. См. также: Регельсон, *ук. соч.*, стр. 344.
 15. Регельсон, *ук. соч.*, сс. 225-26, 262, 64.
 16. См. подытоживание полемики по этим документам у Поспеловского, *ук. соч.*, сс. 113-127; также граф. Д. Олсуфьев. *Мысли соборянина о нашей церковной смуте*. Париж, 1928, сс. 17-20.
 17. Тексты документов у Регельсона, *ук. соч.*, сс. 215-338, и „Соловецкое послание“, там же, сс. 417-28, но датировано неправильно маем 1927 г., вместо 1926 — см.: Н. Струве. „Соловецкие епископы и декларация митр. Сергея 1927 г.“, *Вестник Р. Х. Д.*, № 152 (1988), сс. 207-211.
 18. См. напр.: Прот. М. Польский. „Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницией“. Джорданвилль, 1948, сс. 34-57; М. Родзянко. „Правда о Зарубежной церкви“, Мюнхен, 1954; Проф. И. Андреев. „Благодатна ли советская Церковь?“ — серия статей в *Православной Руси* за 1948 г., Джорданвилль: Зоя Крахмальникова. „Горькие плоды сладкого плена“ — *Русская Мысль*, с 20.1 по 10.3 1989 г.; её же: „Еще раз о горьких плодах сладкого плена“ — *Р. М.*, 23.6 по 14.7 1989 г.
 19. „Крестный путь русской иерархии“ — из писем протопр. В. Виноградова владыке Иоанну Шаховскому (1947 г.) — *Вестник Р. Х. Д.*, № 150 (1987), сс. 251-55. То же утверждал оставшийся на оккупированной немцами территории Прибалтийский экзарх патриарха Сергея, митр. Сергей (Воскресенский) — см. его ркп. докладные записки: „Церковь в СССР перед войной“ (Рига, 11.1.1944) и документ без названия, но с его подписью и печатью: Рига, 20.8.1941.
 20. Письмо архиеп. Анастасия кн. Григорию Трубецкому (Иерусалим, 24.5.1925) — *Вестник Р. Х. Д.*, № 151 (1987), сс. 229-31.
 21. Регельсон, *ук. соч.*, Пресс-конференции митр. Сергея сов. и иностр. печати (15 и 18.11.1930), сс. 476-77; п. Тихона, с. 341, реакции митр. Петра, сс. 441 и 480-81. Есть данные о еще более положительной его реакции.
Митр. Сергея упрекают также, что в 1927 г. он фактически стал на обновленческие позиции. Для ответа на это недоразумение обратимся опять к его противнику, раннему архиеп. Анастасию. В цитированном уже письме он пишет: «Схема послания ясна и последовательна: никаких уступок в области веры и канонов, но подчинение не за страх, а за совесть Советской власти, как попушенной волей Божьей». И, как замечает Левитин-Краснов, именно суть разницы была в том, что обновленцы приветствовали марксизм, как социальное евангелие, и Ленина, как освободителя человечества, митр. Сергей же, как и патриарх Тихон, призывал признать новую государственную систему как данность, которой надо подчиниться, и всегда подчеркивали идеологическую непримиримость, несовместимость христианства и марксизма. *Ук. соч.*, т. II, с. 188.
 22. Глеб Рар. „Плененная Церковь“, Франкфурт, 1954, с. 22-23.
 23. *Ук. соч.*, сс. 7-8. Такую же операцию проделывает прот. М. Польский, *ук. соч.*, сс. 29-30.
 24. Н. Струве, „Соловецкие епископы...“, сс. 207-8, и Регельсон, *ук. соч.*, с. 403.

25. О. И. Хризостомус (Блашкевич). *Kirchengeschichte Russlands der neustens Zeit*, 3 тт. Мюнхен-Зальцбург, 1965-68, т. II, с. 276.
26. Н. С. Тимашев, *Religion in soviet Russia*. Лондон, 1943, с. 62.
27. Регельсон, *ук. соч.*, сс. 405-7 и 436-64; а также сс. 489-91.
28. Там же, сс. 397-474 и 493-97.
29. Там же, сс. 435-46, и Пospelовский, *ук. соч.*, сс. 142-62; а также Н. Струве, *ук. соч.*, сс. 207-211.
30. Регельсон, *ук. соч.*, стр. 492 и 496; Пospelовский, *ук. соч.*, сс. 161-62, 149, 180, 189, 203-204, 370, 383.
31. Митр. Евлогий, *ук. соч.*, сс. 606-18; Пospelовский, *ук. соч.*, сс. 286-89.
32. Митр. Евлогий, *ук. соч.*, сс. 618-23; Пospelовский, *ук. соч.*, сс. 283-90; *Церковный вестник Западно-европейской епархии*, № 9, 9/22 сент. 1924 г., сс. 1-11. Беседа с навестившим его митр. Елевферием Литовским, которого митр. Сергей назначил патриаршим экзархом московских приходов в Западной Европе, митр. Сергей выразил досаду и недоумение, что на Западе не поняли тонкий смысл его формулировки — «радости и успехи нашей родины — наши радости и успехи»; не заметили, что с Советского Союза мужского рода, он перешел на Родину — женского, и затем — «которой», чтобы подчеркнуть связь Церкви с исторической Россией, а не с временным политическим понятием «Советский Союз». И добавил: «... разумеется, если в стране нашей... Церковь будет преследоваться, мы не можем этому радоваться...» Он также подчеркнул, что, требуя лояльности от эмигрантского духовенства, он имел в виду только воздержание духовенства от антисоветской политики, ибо: «Нас заподозривают в нелегальном сношении с эмиграцией, нам не доверяют; а ведь нам нужно устраивать церковную жизнь». Митр. Елевферий, *Неделя в Патриархии*, Париж, 1933, сс. 54-58.
33. Евлогий, *ук. соч.*, сс. 620-29; Пospelовский, *ук. соч.*, сс. 290-99.
34. О диссертации патриарха Сергея Левитина пишет: «Критика схоластического филаретовского богословия пронизывает книгу. Трудно себе представить книгу, столь расхоластившуюся с официальной богословской доктриной, как диссертация... Сергея». *Ук. соч.*, т. I, стр. 169. О хаосе, застигнутом митр. Сергием в 1927 г., см. у митр. Сергея (Воскресенского) в его меморандумах: «Рига, 20 авг. 1941 г.» и «Церковь в СССР перед войной» (Рига, 11.1.1944). Для справедливости следует признать, что митр. Сергей сделал еще одну попытку урегулировать положение категорически

отказавшихся от него карловчан, вступив в переписку с патриархом Сербским Варнавой и предлагая ему присоединить всех русских иерархов и священников в Югославии к сербской Церкви, а затем уже дать им назначения внутри своей юрисдикции. Варнава же соглашался только на присоединение Карловацкой Синода к Сербской Церкви как автономной самоуправляющейся единицы. На это Сергей не пошел, и переговоры окончились ничем, вернее упреком патриарха Варнавы, что митр. Сергей противоречит собственному письму зарубежным русским иерархам 1926 г. См. *ЖМН*, №№ 14-15, 1933, сс. 1-8 и 22; 1934, сс. 1-2.

35. О последовательности прешений и арестов см. у Регельсона, *ук. соч.*, сс. 448-82.
36. Пospelовский, *ук. соч.*, сс. 174-77; Струве, «Соловецкие епископы...», сс. 207-211.
37. Хризостом, *ук. соч.*, т. II, стр. 311.
38. См. его документ, цитированный в сноске 34, и его меморандум от 11 янв. 1944 г. — «Церковь в СССР перед войной». Эти и др. его документы в английском переводе у Пospelовского в *A History of soviet Atheism in theory and practice, and the Believer*. Лондон, Макмиллан, т. II, сс. 193-212.
39. Этот мой вывод основывается не только на прочтении большого количества православного самиздата, но и на многочисленных беседах с мирянами и духовенством патриаршей русской православной Церкви и СССР.
40. 8-е заседание — *Новый путь*, апрель 1903, сс. 161-64; 1-е заседание — там же, январь 1903, сс. 31-2; «Отзывы епархиальных...», т. III, сс. 259-90.

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ПРИ СЯТЕЙШИХ
ПАТРИАРХАХ СЕРГИИ И АЛЕКСИИ ***

Избрание митрополита Сергия на патриарший престол собором епископов в 1943 г. последовало после приема И. В. Сталиным митрополитов Сергия, Алексия и Николая, 4 сентября 1943 г., на следующий день после возвращения патриаршего местоблюстителя из Ульяновска в Москву.

Наиболее полная информация об этом приеме содержится в журнале „Агитатор“, № 6 за 1989 г. (Алексеев В. Неожиданный диалог, *Агитатор*, с. 41-44).

4 сентября 1943 г. Сталин пригласил к себе на дачу работника НКВД Г. Г. Карпова. Там уже присутствовали Г. М. Маленков и Л. П. Берия. Сталин начал расспрашивать Карпова, что собой представляет митр. Московский и Коломенский Сергей, а также митр. Ленинградский Алексий и митр. Киевский и Галицкий Николай, как происходило избрание патриарха Тихона. Затем он задал вопрос о Константинопольском и Иерусалимском патриархах, а также спросил о положении православной Церкви в Румынии, Болгарии, Югославии, о связях русской Церкви с зарубежными церковными центрами. После этого Сталин поинтересовался состоянием русской Церкви, спросил о количестве приходов и положении епископата. Выслушав информацию Г. Г. Карпова, Сталин сказал ему, что назрела необходимость создания специального государственного органа, который бы осуществлял связь между правительством и руководством православной Церкви. Поинтересовался, есть ли у Карпова какие-либо предложения

* По имеющимся у нас сведениям, этот текст послужил основой для доклада на ту же тему на Московской церковной конференции. Копия текста попала за рубеж без ведома автора и печатается без его разрешения.

по-этому поводу. Карпов высказал мнение о желательности создания такого органа при Президиуме Верховного Совета СССР. Сталин не согласился и сказал, что нужен специальный Комитет или Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров СССР. „Совет должен осуществлять связь между правительством и патриархом. Совет сам решений не принимает, а докладывает обо всем правительству и от него передает государственные решения Церкви“, — так Сталин определил задачи будущего Совета.

Затем Сталин обменялся мнениями с Маленковым и Берией о целесообразности приема им митрополита Сергия, Алексия и Николая, после чего прямо с дачи Карпов позвонил митр. Сергию и сообщил, что правительство СССР готово принять его вместе с митрополитами Алексием и Николаем. Прием состоялся вечером того же дня в Кремле.

Что заставило Сталина сделать этот шаг в сентябре 1943 года? Отмечают обычно две причины: переход русской Церкви на путь лояльности к советской власти и патриотическая позиция Церкви во время Великой Отечественной войны. Но ведь о лояльности Церкви к новой власти неоднократно заявлял еще патриарх Тихон, а митр. Сергей издал свою известную декларацию о лояльности еще в июле 1927 г. Что же касается патриотической позиции Церкви в военное время, то она была занята, как известно, в первый же день войны. Следовательно, должны были иметь место дополнительные мотивы, побудившие Сталина изменить характер отношений с Церковью в 1943 г.

В. Алексеев, автор упомянутой нами статьи в журнале „Агитатор“, указывает на следующие обстоятельства: „Дело в том, что в начале осени 1943 г. руководство стран антигитлеровской коалиции готовилось к первой личной встрече в Тегеране. На Тегеранскую конференцию Сталин возлагал большие надежды, связанные с открытием „второго фронта“. Для оказания определенного воздействия на союзников с целью скорейшего начала операций против фашистов на западе и на юге Европы Сталиным ищались различные способы. Самой активной поддержкой пользо-

вались общественные движения в Англии и США по оказанию помощи СССР, требовавшие от своих правительств скорейшего начала военных действий против Германии. В числе таких организаций, с руководителями которых личную переписку поддерживал Сталин, был объединенный Комитет помощи Советскому Союзу в Англии под руководством одного из видных деятелей Англиканской Церкви настоятеля Кентерберийского собора Х. Джонсона. Последний в феврале 1943 г. писал Сталину: „С глубокой гордостью и радостью я приветствую героическую Красную Армию, которая своими великими историческими победами подготовила путь для окончательного свержения фашистской Германии... Социализм — вот чем могут быть объяснены замечательные успехи Красной Армии...“ Так вот, — продолжает В. Алексеев, — руководство этой Церкви к началу осени 1943 г. уже не раз обращалось к Советскому правительству с просьбой разрешить визит своей делегации в Москву. Отказать такому партнеру, да еще накануне Тегеранской конференции, было бы в высшей степени неразумно. Напротив, визит делегации был желателен и надо было бы принять ее получше. В этой ситуации было бы крайне выигранно, чтобы главу делегации — архиепископа Йоркского — приняло высшее руководство Русской Православной Церкви во главе с патриархом. Это одно отвело бы многие обвинения СССР за крайне сложные взаимоотношения с Церковью. Уж эти-то политические и дипломатические тонкости Сталин понимал отлично!“¹

В беседе Сталина с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем принимали также участие Г. Г. Карпов и В. М. Молотов. Сталин начал беседу с того, что высоко отозвался о патриотической деятельности православной Церкви, а затем поинтересовался проблемами Церкви.

Митр. Сергий отметил, что главная проблема — это вопрос о патриархе, подчеркнув ненормальность ситуации, когда патриарх не избирался в течение 18 лет. Для избрания патриарха необходимо созвать Поместный Собор. Сталин одобрительно отозвался о проведении Собора. Спросил, как будет именоваться патриарх, когда может быть созван Собор, нужна ли помощь правительства с

транспортом, доставкой и размещением участников. Предложил также финансовую помощь.

Митр. Сергий сказал, что для подготовки собора требуется не менее месяца: время военное, а собрать необходимо всех епископов, существуют трудности передвижения по стране и т. д.

„А нельзя ли проявить большевистские темпы?“ — спросил Сталин. Обратившись к Карпову, он попросил помочь руководству Церкви собрать епископов, привлечь для этого авиацию и другой транспорт. Карпов заверил Сталина, что вся необходимая работа будет проведена и Собор можно открыть через 3–4 дня. Тут же договорились назначить открытие Собора на 8 сентября.

Патриарший местоблюститель поднял вопрос о подготовке кадров священнослужителей и выразил желание открыть с этой целью несколько епархиальных курсов. Сталин предложил открыть не курсы, а академии и училища, на что митрополиты Сергий и Алексий ответили, что для этого у Церкви пока нет сил. Выслушав, Сталин сказал: „Как хотите, но правительство не будет возражать и против открытия семинарий и академий“.

Затем митр. Сергий говорил Сталину о необходимости издания ежемесячного церковного журнала, открытия новых приходов, поставил вопрос об освобождении из ссылки, лагерей и тюрем архиереев и духовенства и о предоставлении возможности священнослужения и свободного передвижения по стране клирикам, отбывшим наказания в местах лишения свободы. Сталин предложил Карпову изучить этот вопрос, а митр. Сергию подготовить список священников, находившихся в заключении.

Митрополит Алексий обратил внимание Сталина на необходимость отчисления епархиями и приходами части средств на содержание православного центра, отметив, что, например, Ленгорисполком не разрешает этого делать. Митрополиты Сергий и Николай высказались за избрание священников в состав исполнительных органов приходов. Патриарший местоблюститель особо остановился на важности открытия в епархиях свечных заводов, мастерских по изготовлению церковной утвари. Сталин не возражал против осуществления этих мер.

Повернув разговор в другое русло, Сталин предложил митрополитам помощь правительства в продуктах, транспорте и помещении для церковного руководства. Он сообщил, что правительство решило предоставить Церкви для размещения патриархии бывшую резиденцию германского посла в Москве Шуллербурга. Здание находится на Чистом переулке, оно советское и передается Церкви вместе со всей мебелью. Кроме того, Сталин поставил митрополитов в известность о том, что правительство полагает создать специальный орган — Совет по делам Русской Православной Церкви и председателем Совета назначить Г. Г. Карпова. Сталин подчеркнул, что Совет по делам РПЦ будет представлять собой орган связи между правительством и патриархией. Обратившись к Карпову, он сказал: «Подберите себе двух-трех помощников, которые будут членами вашего Совета, создайте аппарат. Но только помните, во-первых, вы не обер-прокурор Синода, а во-вторых, своей деятельностью больше подчеркивайте самостоятельность Церкви».

Последние слова Сталина были лукавством. Создав 14 сентября 1943 г. Совет по делам Русской Православной Церкви, он возложил на него отнюдь не только функции связи между церковным руководством и правительством, но и прежде всего функцию жесткого контроля за деятельностью Церкви. В этом легко убедиться, ознакомившись с месячными планами работы Совета. Например, в плане работы на февраль 1944 г. мы читаем: *«В течение февраля месяца изучить и разработать следующие вопросы: /.../»*

10. *Подготовка проекта Устава Русской Православной Церкви. (Исполнитель — тов. Зайцев К. А.)**

В плане работы на март 1944 г. есть такой пункт:

6. *Обеспечить контроль по выпуску мартовского номера «Журнала Московской Патриархии».*

* Здесь и далее везде, где при цитате нет сноски на печатный источник, автор использует расскоченные в этом году материалы из архива Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР: Центральный Государственный Архив Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР (ЦГАОР), фонд № 6991, опись № 2.

Как видим, есть все основания для сопоставления функций дореволюционного обер-прокурора и послевоенного Совета по делам Русской Православной Церкви. И там, и здесь это было «око государево». При этом нельзя не отметить и весьма существенных различий между ними, как качественных, так и количественных. Если прежний обер-прокурор, будучи государственным чиновником, представлял государство, покровительствующее Церкви и признающее церковную идеологию господствующей, и сам был членом православной Церкви, то новый государственный орган — Совет по делам Русской Православной Церкви — был образован из лиц, представлявших идеологию воинствующего безбожия. Если до революции на всю русскую Церковь был один обер-прокурор, то в послевоенные годы «око государево» в лице уполномоченного Совета появилось в каждой области, а в Москве со временем вырос многочисленный аппарат, разместившийся в двух зданиях.

Беседа Сталина с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем закончилась глубокой ночью составлением проекта сообщения для прессы и разговором о предстоящем приезде в Москву делегации Англиканской Церкви, а на следующее утро, 5 сентября, в Богоявленском кафедральном соборе состоялась торжественная воскресная литургия, после которой патриарший местоблюститель, впервые после двухлетней разлуки приветствуя московскую паству, сообщил ей о намеченном на 8 сентября соборе епископов для избрания патриарха. Выйдя из храма, верующие имели возможность прочитать опубликованное в газете «Известия» сообщение ТАСС о приеме И. В. Сталиным трех митрополитов.

Как и было намечено, Собор епископов состоялся 8 сентября 1943 г. в Москве. В нем участвовало 19 иерархов: три митрополита, 11 архиепископов и 5 епископов,² из которых 2 иерарха — митрополиты Сергей и Алексей — с дореволюционной епископской хиротонией, 9 архиереев были хиротонисаны в 20-ые годы, 2 иерарха — в тридцатые и 6 участников Собора были рукоположены в епископский сан в 1941–43 годы. Только двое из участников Собора — митрополит Сергей в 1922–23 гг. и

архиепископ Калининский Василий (Ратмиров) с 1922 по 1941 г. — состояли в обновленчестве, причем последний был членом обновленческого Синода и в сане митрополита занимал Курскую кафедру, после чего отказался от сана и был делопроизводителем обновленческого Синода в звании мирянина, а в 1941 г. принес покаяние и был принят митр. Сергием в церковное общение в сущем сане, так как скрыл факт своего отречения от сана.

Собор заслушал доклады патриаршего местоблестителя митр. Сергия о патриотической работе Церкви в течение двух военных лет и митр. Ленинградского Алексия „Долг христианина перед Церковью и родиной в переживаемую эпоху отечественной войны“. Затем митр. Алексей, обратившись к Собору, сказал, что „необходимо довершить строительство церковное избранием патриарха. Поскольку митр. Сергей уже в течение 17 лет фактически нес обязанности патриарха, то он и был выдвинут митр. Алексием в качестве единственного кандидата на патриаршее место. Все участники собора поддержали выступление митр. Алексия. В ответ на вопрос патриаршего местоблестителя, нет ли у кого-либо иного мнения, последовали возгласы: „нет, единодушно“, „единогласно“, „всем собором“. Затем все встали и трижды пропели „аксиос“.

Поблагодарив за избрание, митр. Сергей объявил об образовании при патриархе Священного Синода, состоящего из трех постоянных и трех временных членов. Постоянными членами Синода были назначены митр. Алексий и Николай и архиеп. Горьковский Сергей.

Затем Собор принял зачитанное митр. Сергием постановление о том, что „всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик — лишенным сана“. ³

Члены собора приняли также обращение к советскому правительству, в котором выражали благодарность за „сочувственное отношение“ Сталина к нуждам русской Церкви и ее служителей и заверяли, что они приумножат свои труды, участвуя „в общенародном подвиге за спасение родины“. ⁴

Собор обратился к христианам всего мира с призывом „дружно, братски, крепко и мощно объединиться во имя Христа для окончательной победы над общим врагом в мировой борьбе, за попорченные Гитлером идеалы христианства, за свободу христианских Церквей, за свободу, счастье и культуру всего человечества.“ ⁵

12 сентября 1943 г. в московском Богоявленском соборе состоялась интронизация новоизбранного патриарха. В этот же день святейший Сергей обратился к всероссийской пастве со своим первым патриаршим посланием, в котором напомнил церковное учение о том, что „хранителем православной веры у нас является не епископат, не духовенство, а сам верующий народ“, поэтому „каждый член данной православной общины обязан участвовать в охране православной веры, содержимой этой общиной“. Святейший владыка призвал паству следить за тем, чтобы к священническому служению не допускались лица, имеющие безблагодатные хиротонии от раскольников. ⁶

Христианский мир с радостью воспринял весть об избрании в Москве патриарха. Святейший Сергей получил поздравительные телеграммы от всех восточных патриархов, а также от некоторых предстоятелей и иерархов иностранных Церквей.

Патриарх Грузинской Церкви, святейший и блаженнейший Каллистрат, в своей приветственной телеграмме выразил желание восстановить каноническое общение между грузинской и русской Церквами. Живо откликнувшись на это предложение, патриарх Сергей направил в Грузию архиепископа Ставропольского и Пятигорского Антония для переговоров, результатом которых было восстановление прерванного в 1919 г. молитвенного и евхаристического общения между двумя Церквами 31 октября 1943 г.

Через неделю после интронизации святейший патриарх Сергей принял в Патриархии делегацию Англиканской Церкви во главе с архиепископом Йоркским Кириллом Гарбеттом.

В сентябре 1943 г. вышел первый номер „Журнала Московской Патриархии“, до настоящего времени являющегося основным печатным органом русской Церкви. В го-

ды первосвятительского служения патриархов Сергия и Алексия тираж журнала составлял 15 тысяч экземпляров. Первым ответственным редактором журнала был патриарх Сергий.

Одной из главных забот святейшего патриарха было создание духовных учебных заведений. По его благословению, архиеп. Саратовский Григорий (Чуков) составил проект организации богословских школ среднего и высшего типа, который был одобрен на заседании Синода во второй половине октября 1943 г. Было решено открыть в Москве трехгодичный богословский институт, а по епархиям — пастырско-богословские курсы. 28 ноября 1943 г. было принято Постановление Совета Народных Комиссаров № 1324, разрешавшее открытие в Москве богословского института и пастырских курсов, а в декабрьском номере «Журнала Московской Патриархии» были помещены объявления о приеме студентов и слушателей. 10 мая 1944 года Совет Народных Комиссаров Постановлением № 523 разрешил открытие богословско-пастырских курсов в Саратове.

Всего месяц не дожидаясь святейший патриарх Сергий до торжественного открытия московских духовных школ. Он почил 15 мая 1944 г. и был погребен в Никольском приделе Богоявленского патриаршего собора. В историю русской Церкви он вошел прежде всего как предстоятель, глубоко чувствовавший ответственность перед Богом за судьбу Церкви и делавший все возможное для ограждения ее от внешних и внутренних нестроений. Свои действия патриарх Сергий не считал безошибочными. В день своей интронизации в московском Богоявленском соборе он признался: «В звании патриаршего местоблюстителя я чувствовал себя временным и не так сильно опасался за возможные ошибки. Будет, думал я, избран патриарх, он и исправит все допущенные ошибки».⁷

Но промыслу Божию угодно было, чтобы опытный архипастырь, в течение семнадцати труднейших лет исполнявший обязанности предстоятеля Церкви, завершил свое первосвятительское служение в патриаршем достоинстве, оставив после себя воссозданную организационную структуру русской Церкви. На 28 декабря 1943 г. епископат

русской Церкви состоял уже из 25 иерархов, а 15 марта 1944 г., за два месяца до кончины патриарха Сергия, было 29 архиереев.

Начался процесс открытия храмов в селах и городах страны. 28 ноября 1943 г. Совет Народных Комиссаров принял Постановление № 1325 «О порядке открытия церквей», согласно которому ходатайства верующих сначала должны рассматриваться местными органами власти (облисполкомами, крайисполкомами и СНК республик), которые самостоятельно могут принять лишь отрицательное решение, выслав его копию в Совет по делам Русской Православной Церкви. Если же местные органы власти находят целесообразным удовлетворить ходатайства верующих, они должны направить все материалы вместе со своим заключением в Совет по делам РПЦ «для решения вопроса». Совет, рассмотрев поступившие с мест заявления, «выносит предварительные свои решения», которые затем представляет в Совнарком «на одобрение». После одобрения Совет по делам РПЦ сообщает, как сказано в Постановлении, «свое окончательное решение» местным органам власти. Такая сложная процедура, по-видимому, была выработана с целью тщательно дозировать открытие новых храмов.

В день кончины святейшего патриарха Сергия в присутствии членов Священного Синода было вскрыто завещание почившего предстоятеля, составленное им 12 октября 1941 г. еще в звании патриаршего местоблюстителя. В первом пункте завещания было написано: «В случае моей смерти или невозможности исполнять должность патриаршего местоблюстителя, эта должность во всем объеме присвоенных ей патриарших прав и обязанностей переходит к преосвященному митр. Алексию (Симанскому).»⁸

Сразу же состоялось экстренное заседание Синода, который постановил: «Ввиду смерти святейшего патриарха Сергия, согласно завещанию его, в должность патриаршего местоблюстителя вступает митр. Ленинградский и Новгородский Алексий, имя которого должно возноситься за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви». За период местоблюстительства

митр. Алексия состоялось 10 епископских хиротоний. Кроме того, два архипастыря, бывших на покое, получили назначение на архиерейские кафедры. 14 июня 1944 г. в Новодевичьем монастыре в Москве состоялось открытие первых духовных школ — Православного богословского института и пастырско-богословских курсов.

Патриаршим местоблюстителем митр. Алексей был около девяти месяцев. В своем первом послании, обращенном к архипастырям, пастырям и верным чадам русской Церкви, он выразил намерение твердо идти по пути, завешанному патриархом Сергием. „Это, — говорилось в послании, — строгое следование священным правилам церковным, верность родине, нелицемерная, по наставлению апостольскому, покорность предержавшей власти, еже суть, по апостолу, от Бога (Рим. 13, 1).“⁹ Эта же мысль содержится в первом печатном выступлении митр. Алексия в качестве местоблюстителя — его письме Сталину от 20 мая 1944 г.¹⁰

Поместный Собор 1945 г.

Началась подготовка к Поместному Собору. 21–23 ноября 1944 г. в Москве состоялся Собор епископов русской Церкви, на котором были приняты проекты соборных документов и определен порядок избрания патриарха. При обсуждении последнего вопроса архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) напомнил собравшимся постановления Поместного Собора 1917–1918 гг. о том, что патриарх должен избираться тайным голосованием из нескольких кандидатов. Это предложение архиеп. Луки не встретило поддержки. Собором епископов был выдвинут единственный кандидат — митр. Алексей. Был принят порядок открытого голосования. Архиепископ Лука, не согласившийся с этим, не получил приглашения на Поместный Собор и не принимал в нем участия.

Поместный Собор открылся 31 января 1945 г. в московском храме Воскресения Христова в Сокольниках. Почетными гостями собора были представители семи автокефальных православных Церквей: три патриарха —

Александрийский, Антиохийский и Грузинский, четыре митрополита, один архиепископ и четыре епископа в сопровождении более двадцати клириков и мирян. Членами собора было 204 участника: 46 иерархов (4 митрополита, 13 архиепископов и 29 епископов), 87 других клириков (3 архимандрита, 2 игумена, 68 протоиереев, 8 иереев, 3 иеромонаха, 2 диакона и 1 иеродиакон) и 38 мирян. Представители клира и мирян были назначены участвовать в соборе своими архиереями.

Собор имел два заседания — 31 января и 2 февраля. Первое заседание открылось служением торжественного молебна, после которого председатель собора патриарший местоблюститель митр. Алексей обратился к членам и почетным гостям собора с приветственной речью.

От имени советского правительства участников Поместного Собора приветствовал председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г. Г. Карпов.

Затем митр. Алексей выступил с докладом „О патриотической деятельности Церкви за период войны“.

На первом заседании собора было единогласно принято „Положение об управлении Русской Православной Церковью“, составленное при участии члена Совета по делам РПЦ Зайцева К. А. и утвержденное постановлением Совета Народных комиссаров СССР № 162 от 28 января 1945 г. Этот важный документ „не вызвал ни одного возражения — настолько тщательно он был продуман в своих канонических основах и практических деталях“.¹¹ Полное единодушие участников собора является ярким показателем уровня его демократичности.

Согласно Положению, высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда — законодательная, административная и судебная — принадлежит Поместному Собору, периодически созываемому в составе епископов, клириков и мирян.

Русская Православная Церковь возглавляется святейшим патриархом Московским и всея Руси и управляется им совместно со Священным Синодом.

Положение ничего не говорит о подотчетности патриарха собору епископов, в то время как определения

Поместного Собора 1917-1918 гг. предполагали создание особых органов контроля за патриаршим управлением.

Согласно Положению 1945 г., для решения важных церковных вопросов патриарх с разрешения правительства созывает под своим председательством собор архиереев, а когда требуется выслушать голос духовенства и мирян и если позволяют внешние условия, патриарх созывает Поместный Собор и также председательствует на нем.

На протяжении десятилетий положение Церкви было таким, что голос духовенства и мирян выслушать не было возможности.

Согласно принятому Поместным Собором 1945 г. документу, по вопросам, требующим согласования с правительством СССР, патриарх сносится с Советом по делам Русской Православной Церкви при Совнаркоме СССР. Положение даже приблизительно не очерчивает круг вопросов, которые патриарх обязан согласовывать с Советом, что дает последнему возможность неограниченного контроля над церковной жизнью.

В период междупатриаршества Русской Православной Церковью управляет местоблюститель патриаршего престола совместно со Священным Синодом. По освобождении патриаршего престола в должность местоблюстителя вступает старейший по хиротонии постоянный член Священного Синода.

Синод состоит из председателя — святейшего патриарха, трех постоянных членов — митрополитов Киевского, Ленинградского, Крутицкого и трех временных членов, вызываемых поочередно из числа епархиальных архиереев.

Для руководства различными сторонами внутренней и внешней церковной деятельности при Священном Синоде могут быть образованы Учебный комитет, Издательский отдел, Хозяйственное управление, Отдел внешних церковных сношений и другие учреждения.

Два раздела Положения посвящены вопросам епархиального управления и приходского устройства.

Архиерей может управлять епархией единолично или при содействии епархиального совета, образуемого по его усмотрению. Епархиальный совет состоит из 3-5 лиц в сане пресвитера. Епархия делится на благочиния с тем или

иным количеством приходов. Во главе благочиннического округа стоит благочинный, назначаемый архиереем.

Во главе прихода стоит настоятель, а распорядительным органом прихода является общее приходское собрание, на котором избираются два других органа прихода: исполнительный — церковный совет, и контрольный — ревизионная комиссия. Церковный совет состоит из 4 лиц — настоятеля, являющегося его председателем, церковного старосты, его помощника и казначея. Последние трое избираются общим приходским собранием из среды прихожан. Ревизионная комиссия в составе трех человек из числа прихожан осуществляет контроль над хозяйственной деятельностью прихода.

Таково основное содержание „Положения об управлении Русской Православной Церковью“, принятого на первом заседании Поместного Собора в 1945 г.

На втором заседании состоялись выборы патриарха. Член секретариата Собора, управляющий делами Московской Патриархии протоиерей Николай Колчицкий объявил: „На соборе епископов Русской Православной Церкви, состоявшемся в ноябре 1944 г., был принят порядок открытого голосования при избрании патриарха Московского и всея Руси. В этом голосовании принимают участие все епископы Русской Православной Церкви. Каждый преосвященный имя избираемого называет от лица своего клира и паствы своей епархии, предварительно обсудив на месте со своим клиром и паствой кандидата в патриархи. Голосование по принятому порядку начинается с младшего по хиротонии преосвященного“. После этого напоминания все архиереи облачились в мантии, пропели молитву „Днесь благодать Святаго Духа нас собра...“ и на вопрос протоиерея Н. Колчицкого, кого они избирают патриархом, чинно ответили по очереди: „Я, клир и паства вверенной мне епархии избираем патриархом Московским и всея Руси высокопреосвященнейшего Алексия, митрополита Ленинградского и Новгородского“. Когда все преосвященные, кроме митр. Алексия, проголосовали таким образом, заместитель председателя Собора митрополит Крутицкий Николай предложил ввиду выраженного иерархами единодушия

освободить от голосования митр. Алексия, что и было принято собором. Вслед за этим он объявил об избрании патриаршего местоблюстителя патриархом Московским и всея Руси. Собор пропел новоизбранному патриарху троекратное „аксиос“, после чего присутствовавший в храме хор исполнил благодарственный гимн святителя Амвросия Медиоланского „Тебе Бога хвалим“. В это время имя избранника было занесено в особую Грамоту, которая сразу же и была вручена. Принимая ее, патриарх Алексий ответил: „Избрание меня поместным священным Собором Православной Церкви в благодарении приемлю и нимало вопреки глаголю“.

На этом же заседании Поместный Собор принял Послание преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви и Обращение к христианам всего мира. В Обращении был осужден германский фашизм и прославлялись победы антигитлеровской коалиции.

Интронизация святейшего патриарха Алексия была торжественно совершена в Богоявленском патриаршем соборе в Москве 4 февраля 1945 г.

С приближением победы в Великой Отечественной войне перед русской Церковью вставали новые задачи, связанные с дальнейшим упорядочением ее жизни.

В 1945 и 1946 гг. Совнарком предоставил церковным органам — Патриархии, епархиальным управлениям, приходским общинам и монастырям — право приобретения транспортных средств, производства церковной утвари и ее продажи общинам, аренды, строительства и покупки домов для церковных нужд по разрешению в каждом отдельном случае Совета по делам Русской Православной Церкви.

Продолжали открываться храмы и восстанавливаться архиерейские кафедры. В период с 1945 по 1971 год в Московском Патриархате было совершено 129 епископских хиротоний, из которых 57 возглавил святейший патриарх Алексий.

Состояние приходов и храмов в послевоенные годы

Каким количеством храмов располагала наша Церковь в послевоенный период? Широко распространено мнение, что до начала 60-х годов Русская Православная Церковь имела 20 тысяч храмов. Эта цифра была названа Московской Патриархией при вступлении русской Церкви во Всемирный Совет Церквей. На самом же деле наша Церковь не имела такого количества действующих храмов ни в 1961 г., ни в какой-либо иной период своей послевоенной истории. Как же появилась эта цифра? В 1946 г. Совинформбюро издало брошюру Г. Г. Карпова „О Русской Православной Церкви в Советском Союзе“. Брошюра вышла в свет на сербском, болгарском, чешском, словацком, румынском и польском языках с целью расположить народы, освобожденные советскими войсками от фашистской оккупации, к принятию нового государственного строя. В брошюре сказано: „Для удовлетворения религиозных нужд верующих в Советском Союзе функционируют 22 тысячи православных церквей и молитвенных домов“. Согласно же архивным данным, на 1 апреля 1946 г. в СССР было 10.544 действующих православных храма, в том числе 6077 на Украине, 2827 в Российской Федерации, 621 в Белоруссии, 582 в Молдавии, 132 в Эстонии, 147 в Латвии, 64 в Литве, 40 храмов Грузинской Церкви и т. д.¹² Итак, 22.000 храмов — это не более чем утка, пушенная Совинформбюро. Иностранцам, приезжавшим в те годы в СССР, называли каждый раз все более высокие цифры. Так, прот. Андрей Сергеев из Западноевропейского Экзархата, побывавший в СССР в составе церковной делегации весной 1947 г., указывает в своем докладе, что в Советском Союзе 25.500 открытых храмов и 3500 молитвенных домов!¹³

В последующие годы количество храмов увеличивалось, но не намного. Лишь в следующем, 1947 г., увеличение заметное: храмов стало 14.092. (Данные на 1 января 1947). Однако этот рост объясняется, главным образом, учетом присоединившихся к православию храмов униатской Церкви (к 1 апреля 1946 г. их еще не успели зарегистрировать и подать сведения в Москву).

Нормальный процесс образования новых приходских общин и открытия храмов тормозился Постановлением СНК № 1325 от 28 ноября 1943 г., так как данное постановление предоставляло местным властям лишь право отклонять ходатайства верующих; удовлетворять же их мог только СНК, который наблюдал за тем, чтобы их количество не превышало определенной „нормы“. Например, в Казахстане за первый квартал 1945 года было возбуждено верующими 21 ходатайство об открытии церквей. Удовлетворены были лишь 4 ходатайства.

В Горьковской области за 1943–1944 гг. уполномоченный получил 212 первичных заявлений об открытии храмов. Из них 70 были возвращены верующим „как составленные с нарушением установленного порядка“. Облисполкомом были рассмотрены 137 заявлений, из них по 123 приняты решения об отклонении, по 14 — даны заключения о возможности удовлетворения ходатайств верующих, а остальные 5 заявлений к началу 1945 г. еще не были рассмотрены. При этом важно иметь в виду, что на 1 января 1945 г. в Горьковской области было лишь 22 действующих храма, недействующих же было 1101, из которых, как сообщает уполномоченный, переоборудовано 644 здания, сломано 4, не переоборудовано 408 (из них занято 211).

Отказы в регистрации храмов направлялись верующим, согласно директивному письму Совета по делам РПЦ от 31 января 1945 г., в виде краткой справки без мотивировки. За 1944–1947 гг. в Советском Союзе было открыто по разрешению Совета по делам РПЦ при Совнаркомех всего лишь 1270 храмов (главным образом в РСФСР). Между тем общее количество православных храмов, состоявших на регистрации на 1 января 1948 г., было 14.329. Как получилась эта цифра? Перед началом Великой Отечественной войны в стране насчитывалось 3021 действующая православная церковь (данные на май 1941 г.), основная часть которых приходилась на территории, вошедшие в состав Советского Союза в 1939–1940 гг.: западная Белоруссия, западная Украина, Бессарабия и прибалтийские республики. За годы войны на территории, подвергшейся немецкой оккупации, было открыто 7547

храмов. Например, в Минске, где в 1938 г. уже не было ни одной действующей церкви из 17 дореволюционных храмов и двух монастырей — мужского и женского; в первые четыре месяца немецкой оккупации было открыто 7 церквей. В Минской епархии из дореволюционных 400 храмов в первый год немецкой оккупации возобновили свою деятельность 120. В Брянске было открыто 12 храмов, в Мстиславле — 5, в Вязьме — 8, в Борисове — 21, в Полоцке — 4. В Киевской епархии, где в 1940 г. оставалось только 2 церкви, в 1943 г. было уже 798. В Ростовской области, где до войны была всего 1 церковь, при немцах было открыто 243 храма. Наконец, в 1946 г. к русской Церкви присоединился 2491 униатский храм.

Рост числа храмов продолжался до 1949 г. На этот год приходится рекордное количество действующих храмов за весь послевоенный период: 14.477¹⁴ (в том числе на Украине 9176; в России — 3185; в Белоруссии — 1020; в Молдавии — 562; в Эстонии — 137; в Латвии — 131; в Литве — 60; в Казахстане — 55; в Киргизии — 33; в Узбекистане — 23; в Таджикистане — 6; в Туркмении — 5; в Азербайджане — 3; в Армении — 1. В это же число входят 56 храмов Грузинской Православной Церкви).

На 1 января 1950 г. в стране было уже 14.344 православных церкви (на 133 храма меньше), а еще через год — 1 января 1951 г. было закрыто 432 храма. Процесс закрытия продолжался до 1955 г. Вот конкретные данные о количестве храмов за эти годы (на 1 января): 1952 — 13.786; 1953 — 13.555; 1954 — 13.467; 1955 — 13.422. Итак, за период с 1949 до 1955 гг. число храмов уменьшилось на 1055!

Для конца 40-х—начала 50-х годов характерно массовое изъятие церковных зданий для их переоборудования под клубы. Так, на заседании Совета по делам РПЦ 4 марта 1950 г. было принято решение о переоборудовании 26 церковных зданий под клубы, мастерские, кинотеатры; 30 марта 1950 г. было решено еще 8 храмов отдать для использования под клуб, водонапорную башню, планетарий. МТС; 8 мая Совет принял такое же решение еще о 25 церковных зданиях.

В большинстве случаев отнимались те храмы, которые в тридцатые годы использовались как клубы, а затем в военное время были „незаконно захвачены верующими“. При этом часто общине взамен изымаемого храма представлялась возможность купить или снять в аренду молитвенный дом.

Вот один пример:

1. Выписка из протокола № 6 заседания Совета по делам РПЦ от 4 марта 1950 г.:

„*Слушали:* Решение Киевского облисполкома № 5075 от 27.12.49 г. о возвращении сельсовету клубного здания (бывшего здания церкви), занятого в период немецкой оккупации под молитвенный дом церковной общиной с. Глебовка Дымерского р-на.

Справка: Здание церкви в с. Глебовка в 1930 г. переоборудовано под клуб. В период немецкой оккупации здание занято церковной общиной под молитвенный дом *... 1.* Местные органы предоставляют церковной общине взамен изымаемого здания другое помещение под молитвенный дом.

Постановили: Согласиться с решением Киевского облисполкома...”

Следует особо подчеркнуть, что не было никакой необходимости в изъятии храмов. Отнятые, они часто оказывались никому не нужными и пустовали. Делалось же это с единственной целью: борьбы с Церковью. Вот красноречивый тому пример — выписка из протокола № 33 заседания Совета от 25 ноября 1953 г.:

„*Слушали:* Письмо уполномоченного Совета по БССР от 5 ноября 1953 г. за № 370 о возвращении общине верующих м. Поболово Рогачевского р-на церковного здания в дер. Омельно Поболовского сельсовета этого же р-на.

Справка: По ходатайству Гомельского облисполкома Совет своим решением от 14.4.49 г. передал церковные здания, находящиеся в дер. Омельно и м. Поболово для использования их под клуб. Религиозная община после передачи указанных церковей арендует часть небольшого дома в м. Поболово, в котором и проводится церковная служба. В течение ряда лет церковный совет от имени верующих просит возвратить церковь в м. Поболово или д. Омельно, мотивируя это тем, что оба здания ничем не заняты, а арендуемый домик мал размером. *... 1*

Постановили: Совет не считает возможным пересмотреть свое решение от 14.4.49 г. Сообщить Совету Министров БССР, что решение Гомельского облисполкома и совета об использовании бывших церковных зданий в дер. Омельно и м. Поболово Поболовского сельсовета для культурных целей в течение четырех лет не выполняется, что вызывает нежелательную активизацию верующих”.

Всего за 1948–1955 гг. у Церкви было изъято 384 „общественных здания“ (т. е. храмов, ранее бывших клубами и т. п.) и 292 церковных здания (т. е. храмов, ранее не использовавшихся не по прямому назначению). Они были сломаны, разобраны или переоборудованы.

Такие действия властей вызывали многочисленные жалобы верующих. В декабре 1952 г. в Совет поступило 12 жалоб по поводу изъятия церковных зданий, в январе 1953 г. — еще 11, в феврале и марте — 20 жалоб, в апреле — 44, в мае — 67, в июне 78 и т. д. Все они отсылались на рассмотрение местным уполномоченным и, как правило, не удовлетворялись.

100

Духовные школы и духовенство

На 1 апреля 1946 г. епископат Русской Православной Церкви (не считая заграничных иерархов, которых было 17) состоял из 4 митрополитов, 21 архиепископа и 36 епископов. Из архивов Совета по делам РПЦ известно, что 17 из них в довоенное время были репрессированы и отбыли наказание.

Численность приходского духовенства, по неполным данным, составляла на 1 апреля 1946 г. 9254 человека. Возраст духовенства: до 40 лет — 7,7%; от 41 до 50 лет — 16,1%; от 51 до 60 лет — 31,2%; от 61 до 70 лет — 32,8%; старше 70 — 12%. Значительная группа духовенства — 45,6% — имела еще дореволюционный священнический стаж; 30,3% духовенства начали свое священническое служение в годы войны, причем большей частью на оккупированной территории, например, из 264 священников, рукоположенных в РСФСР в военные годы, 240 было рукоположено на занятой немцами территории.¹⁵

В последующие годы количество духовенства возросло. На 1 января 1948 г. епископат РПЦ в СССР насчитывал уже 70 архиереев (1 патриарх, 3 митрополита, 23 архиепископа и 43 епископа). Большинство из них (52 иерарха, или 74,3%) получили благодать архиерейства в 1941–1947 гг.; с дореволюционной хиротонией было лишь 3 иерарха; 15 иерархов были рукоположены в 20–30-е годы.

Заметим рост и числа приходского духовенства: на 1 января 1948 г. числилось 11.846 священников и 1258 диаконов. Количество духовенства с дореволюционной хиротонией естественно уменьшалось: оно уже составляло 30,6%; 39% составляло духовенство, рукоположенное в 1918–1941 гг.; 20% духовенства было рукоположено в годы войны; 9,7% — с 1945 по 1947 гг. С 1950 до 1954 г. численность духовенства уменьшается. Вот данные за эти годы: на 1 января 1950 — 13.483; 1951 — 12.443; 1952 — 12.318; 1953 — 12.089; 1954 — 11.912.

Приток в клир нового поколения кандидатов на священство требовал от церковного священноначалия заботы об организации их подготовки. Открытые в 1944 г. московские духовные школы, безусловно, не могли удовлетворить нужд всей русской Церкви. 22 марта 1945 г. святейший патриарх Алексей обратился в Совет по делам РПЦ со следующим письмом: „Считая необходимым иметь пастырско-богословские курсы в городах Ленинграде, Минске, Киеве, Ставрополе, Луке и Львове, прошу Совет войти в ходатайство к правительству о разрешении открытия означенных курсов в указанных городах“.

В другом письме аналогичного содержания патриарх просил разрешения открыть такие курсы в Одессе и Таллине. В каждом из названных городов, за исключением Таллина, такие курсы были организованы.

Вскоре решено было вернуться к традиционной структуре духовного образования: вместо пастырских курсов и богословского института открыть духовные семинарии и духовные академии. В ответ на письменную просьбу святейшего патриарха, обращенную к Совету по делам РПЦ, 15 июля 1946 г. был получен следующий ответ Г. Г. Карпова: „Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР согласен на преобразование пастырско-богословских курсов в Москве, Саратове, Ленинграде, Киеве, Львове, Одессе, Минске, Луке и Ставрополе в духовные семинарии с четырехгодичным сроком обучения“. Практически эта реформа духовного образования осуществилась в 1946–1947 учебном году, при этом на основе минских пастырских курсов была открыта духовная семинария в

поселке Жировичи Гродненской области, при мужском монастыре, сохранившая, однако, название Минской. Во Львове пастырские курсы прекратили свое существование, не будучи преобразованы в семинарию. До 1947 г. функционировала духовная семинария в Вильнюсе.

Предпринимались усилия открыть духовные семинарии и пастырские курсы и в других городах страны, но безуспешно. В архиве Совета по делам РПЦ за 1946 г. хранится несколько писем епископа Черновицкого и Буковинского Феодосия с настойчивыми просьбами позволить ему организовать духовную семинарию в Черновицах, вместо довоенного богословского факультета в местном университете. Имеется также ходатайство епископа Краснодарского и Кубанского Флавиана об открытии пастырско-богословских курсов. Есть документы, свидетельствующие о попытках архипастырей Смоленской, Ярославской и Ростовской епархий открыть у себя духовные школы. Например, член Совета по делам РПЦ Г. Т. Уткин в письме уполномоченному по Ярославской области от 19 ноября 1946 г. пишет, что в просьбе об открытии в Ярославле духовной семинарии „следует отказать“. А на письме патриарха Алексея от 15 января 1947 г. в Совет, где он поддерживает инициативу епископа Ростовского и Таганрогского Серафима об открытии семинарии, имеется собственноручная резолюция Г. Г. Карпова: „Воздержаться“.

В 1946 г. предполагалось также открытие Киевской Духовной академии,¹⁶ но по какой-то причине не состоялось.

Наши послевоенные духовные школы имели немного преподавателей и учащихся, поэтому атмосфера в них была, по воспоминаниям выпускников, почти семейная. В московских духовных школах, например, на 1 января 1947 г. числилось 17 преподавателей и 144 учащихся, в ленинградских — 10 преподавателей и 74 учащихся, в Киевской семинарии — 4 преподавателя и 15 воспитанников, в Минской — соответственно 3 и 11, в Вильнюсской — 4 и 23. Полная картина о количестве учащихся наших духовных школ может быть представлена в следующих таблицах (данные на начало 1950–1951 учебного года):

Духовные академии :

Академии	количество студентов по курсам				общее кол-во
	I	II	III	IV	
Московская	19	11	15	8	53
Ленинградская	60	17	8	7	92*
Итого	79	28	23	15	145

* В Ленинградской Духовной академии, кроме студентов стационара, были заочники и экстерны. На I курсе было 13 экстернов и 31 заочник, на II курсе — 4 экстерна и 6 заочников, на III и IV курсах — по 2 экстерна. Все они включены в приведенную таблицу.

Духовные семинарии :

Семинарии	количество учащихся по курсам				общее кол-во
	I	II	III	IV	
Московская	41	36	36	38	151
Ленинградская	22	20	43	28	113*
Киевская	22	19	11	14	66
Минская	12	14	12	27	65
Одесская	28	18	11	11	68
Саратовская	9	17	17	10	53
Ставропольская	7	5	6	7	25
Волынская	8	8	12	16	44
Итого	149	137	148	151	585

* В Ленинградской семинарии был заочный сектор: заочники включены в таблицу наряду с воспитанниками стационара.

Итак, общее количество учащихся духовных академий и семинарий на начало 1950-1951 учебного года составляло 730 человек. Важно отметить, что в послевоенные годы многие преосвященные организовывали в своих епархиях краткосрочные пастырские курсы для не имеющих духовного образования клириков. Об этом часто сообщал в первое послевоенное десятилетие „Журнал Московской Патриархии“.

Учебные программы наших духовных школ в послевоенное время неоднократно пересматривались. В архиве

Совета по делам РПЦ за 1948 г. имеется документ под названием „Изменения, внесенные в положение о духовных учебных заведениях Министерством высшего образования СССР“. Согласно этому документу, указанное министерство исключило из учебных планов духовных академий логику, христианскую психологию, историю философии и христианскую педагогику, а из учебных планов семинарий такие дисциплины, как основы психологии и обзор философских учений.¹⁷

Говоря о внутренней жизни Русской Православной Церкви при святейшем патриархе Алексии, нельзя не коснуться жизни наших монастырей. Уже к 1938 г. на территории нашей страны не было ни одного монастыря, но в 1940 г., после включения в состав СССР западных областей Белоруссии и Украины, а также Бессарабии и Прибалтики, появилось 64 обители. Во время Великой Отечественной войны на оккупированных территориях появилось еще около 40 монастырей, так что общая их численность в 1945 г. составляла 101, а количество их насельников было 4632. Но в первые же послевоенные годы число обителей постепенно сократилось до 85 (на 1 января 1948), а затем до 57 (на 1 января 1956), хотя общее количество монашествующих уменьшилось не намного: в 1956 г. в 20 мужских монастырях проживали 878 насельников и в 37 женских обителях — 3686 насельниц; таким образом, общее количество монашествующих было 4574. Из указанного на 1956 г. количества обителей на Украине было 9 мужских и 24 женских монастыря с 2700 насельниками (при некоторых монастырях были скиты — всего было 3 мужских скита и 6 женских); в Молдавии 7 мужских и 7 женских обителей с 1370 насельниками; в Белоруссии — 1 мужской и 2 женских монастыря с 135 монашествующими; в РСФСР — 2 мужских монастыря (Нсково-Печерский и открытая в 1946 г. Троице-Сергиева Лавра) со 135 насельниками. В Литве 1 мужской и 1 женский монастырь с 38 насельниками, в Эстонии 1 женский монастырь со 106 насельницами и в Латвии 1 женский монастырь с 82 сестрами. Почти все монастыри имели наделы земли, и монашествующие занимались

сельскохозяйственными работами. Постановлением СНК СССР № 2215 от 29 августа 1945 г. монастыри были освобождены от уплаты налога со строений и земельной ренты. Этим же постановлением монашествующие были освобождены от уплаты налога на холостяков, одиноких и малосемейных граждан.

Издательский отдел Московской Патриархии

В послевоенные годы развивал свою деятельность Издательский отдел Московской Патриархии, однако ввиду жесткого контроля за Отделом со стороны Совета по делам РПЦ и крайне малого количества отпускаемой государством бумаги он, безусловно, далеко не удовлетворял нужды Церкви. На каждое издание необходимо было согласие государственных органов. Вот, например, как выглядит документ, позволивший Московской Патриархии издать в 1952 г. сборник статей и речей митрополита Николая (Ярушевича):

Совет Министров СССР

Распоряжение от 7 апреля 1952 г.

1. Принять предложение Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР о предоставлении ему права дать согласие Московской Патриархии на издание сборника речей и статей митрополита Николая в защиту мира на русском, немецком, французском, английском и арабском языках, тиражом по 1500 экз. на каждом языке, объемом 4-5 печатных листов по прилагаемому плану.

2. Обязать Главное управление по делам полиграфической промышленности, издательств и книжной торговли при Совете Министров СССР обеспечить выпуск сборника на русском, немецком, французском и английском языках к 30 апреля 1952 г. и на арабском — к 15 мая.

*Председатель Совета Министров
Союза ССР — И. Сталин.¹⁸*

Приведем еще один документ — протокол № 15 заседания Совета по делам РПЦ от 3 августа 1955 г.:

„Слушали: Письмо Московской Патриархии об утверждении издательского плана Патриархии на 1956 г. (г. Репин И. М.).

Постановили: — Разрешить издательский план Московской Патриархии на 1956 г. на уровне 1955 г., а именно:

1. Журнал Московской Патриархии — тираж 15 тысяч ежемесячно;
2. Настольный календарь на 1957 г. — тираж 50 тыс.;
3. Стенной календарь на 1957 г. — тираж 50 тыс.;
4. Богослужебные указания на 1957 г. — тираж 15 тыс.;
5. Послания и проч. — тираж 20 тыс.;
6. Молитвы и венчики — тираж по 200 тыс.

— Возбудить ходатайство перед соответствующими инстанциями о разрешении Патриархии издать в 1956 г. альбом-книгу на русском и иностранных языках для распространения среди иностранцев и для помощи лицам, обслуживающим иностранных церковных деятелей, под названием „Русская Православная Церковь, ее жизнь и деятельность“ — объем 12 печатных листов, тираж 25 тыс. экземпляров.¹⁹

За время первосвятительства святейшего патриарха Алексия дважды издавалась Библия (1956 и 1968 гг.), а также вышли Новый Завет, Служебник, Требник, Типикон, Псалтырь, Минея Общая, Часослов, Октоих, отдельные службы праздников и Молитвослов. С 1959 г. начал издаваться сборник „Богословские труды“. С сожалением следует отметить отсутствие у Церкви собственной типографии, надежда на которую была в первые послевоенные годы. Известно, что в 1945 г. Церковь уже приобрела типографские машины, но так и не получила окончательного разрешения на организацию типографии, поэтому через несколько лет вынуждена была вернуть их обратно.²⁰ Патриарх Алексий поднимал вопрос о церковной типографии во время своей встречи с Н. С. Хрущевым весной 1958 г., но безуспешно.

Говоря о жизни русской Церкви при патриархе Алексии, следует подчеркнуть особую активность Московской Патриархии в послевоенные годы в деле объединения рассеянных по всему миру чад русской Церкви. 6 марта 1945 г. была ликвидирована „эстонская схизма“. В том же году произошло воссоединение с патриаршей Церковью архиереев, клириков и мирян дальневосточных карловачких епархий. Воссоединилась также Российская Духовная Миссия в Китае, а позже была дарована автокефалия Японской Православной Церкви (в 1970 г.).

В 1946 г. к Русской Православной Церкви были присоединены униаты Западной Украины, а в 1949 г. — закарпатские униаты.

На возвращении к православию западноукраинских греко-католиков следует остановиться особо. У огромной части греко-католиков стремление к возвращению к истинной вере отцов наблюдалось на протяжении всего периода господства унии. Свидетельством этому являются массовые случаи перехода в православие жителей Галиции и Закарпатья в начале XX века. У многих униатов такое желание было и в 1946 г. Трудно, однако, было здесь ожидать полного единодушия. Когда в мае 1945 г. образовалась инициативная группа по воссоединению греко-католической Церкви с православной Церковью, то к 8 марта 1946 г. 87% униатского духовенства письменно заявило о своем желании перейти в православие (997 священников из общего количества 1270). Отметим, что среди этих 87% не было ни одного епископа (весь епископат униатской Церкви — митрополит Иосиф Слипый и 4 епископа) был арестован еще до создания инициативной группы — в апреле 1945 г.²¹ Очевидно, это смутило и насторожило многих верующих. Другим настораживающим обстоятельством было то, что советская власть, декларирующая принцип отделения Церкви от государства и невмешательства во внутрицерковные дела, открыто встала на сторону инициативной группы, о чем было заявлено в обращении к духовенству и верующим самой этой группой: „Государственная власть будет признавать только распоряжения нашей инициативной группы, никакая другая административная власть в греко-католической Церкви не признается“.²²

Тот факт, что государственная власть, которая десятилетиями вела борьбу с религией и Церковью, заставляет греко-католиков принимать православие, вероятно, у многих вызвала недоверие и к самому православию. Этим можно объяснить тот факт, что часть униатов не приняла решений Львовского Собора 1946 г. о воссоединении. Государственная же власть, отдав предпочтение православной Церкви, после 1946 г. вовсе отказалась регистрировать тех священников и паству, которые не признавали для себя обязательными решения Львовского церковного Собора. Такая позиция власти вызвала у униатов враждебные настроения не только по

отношению к ней самой, но и к православной Церкви. Униатские общины вынуждены были существовать нелегально. В 1961 г., например, на Украине государственные органы выявили 87 незарегистрированных униатских общин (44 — в Станиславской области и 43 — в Львовской области).²³

Обострение борьбы с Церковью

Годы с 1955 по 1957 были сравнительно благополучными для русской Церкви, что прежде всего видно по некоторому увеличению количества храмов и духовенства за эти годы. Вот конкретные данные. *Количество храмов:* 1955 — 13.422; 1956 — 13.463; 1957 — 13.477. *Количество духовенства:* 1955 — 11.593; 1956 — 12.185; 1957 — 12.288.

После массового закрытия храмов в первой половине 50-х годов в Совет посыпались жалобы. Они, конечно, в огромном своем большинстве не удовлетворялись. Например, мы видим, что за 1956 г. количество храмов увеличилось всего на 14, тогда как за этот год Совет получил 2265 ходатайств с просьбой об открытии церквей, а также принял 2299 посетителей. Результатом этих многочисленных письменных и устных ходатайств было, пожалуй, лишь то, что был остановлен процесс дальнейшего закрытия храмов.

По свидетельствам областных уполномоченных, русская Церковь в середине 50-х годов привлекала в свои храмы все больше богомольцев, что весьма тревожило уполномоченных. Сознавая это, некоторые церковные старосты и настоятели давали уполномоченным заниженные данные о количестве крещений и венчаний. Однако бдительность уполномоченных, как правило, усыпить не удавалось. В отчетах из самых разных мест отмечается рост влияния Церкви. Уполномоченный по Тамбовской области, отметив рост церковных доходов в 1955–1957 гг., делает вывод: „Эти данные свидетельствуют не о росте атеизма, как это церковники пытаются показать данными о количестве крестившихся и венчавшихся, а о неуклонном росте влияния Церкви на население. Свечи и

просфоры не покупаются атеистами; жертвуют деньги и исполняют требы верующие". Уполномоченный по Воронежской области пишет о росте расходов Церкви на ремонт храмов: в 1957 г. они составили 2.963.450. — «это несмотря на то, что облплан не отпускал по их заявкам стройматериалов. Их приобретали различными способами с помощью верующих».

Все уполномоченные отмечают, что подавляющее большинство храмов в епархиях отремонтированы и содержатся в прекрасном состоянии, причем небольшие сельские храмы часто получают средства на ремонт из епархиальных управлений или от других приходов.

Однако уже в 1957 г. заметно сокращение количества храмов и духовенства: на 1 января 1958 г. числится уже 13.413 храмов и 12.169 священнослужителей.

С осени же 1958 г. началось активное наступление государства на Церковь. Это выразилось, в частности, в принятии двух правительственных постановлений, ставивших своей целью подрыв материальной базы Церкви. Оба постановления приняты 16 октября 1958 г. Приведем выдержки из них.

Постановление Совета Министров СССР
от 16 октября 1958 г. — № 1159.

О монастырях в СССР

1. Поручить Советам Министров союзных республик установить для монастырей размеры земельных угодий, имея в виду сократить размер земли, находящейся в их пользовании. / ... /

4. Поручить Советам Министров союзных республик, Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР (г. Карпову) и Совету по делам религиозных культов при Совете Министров СССР (г. Пузину) в шестимесячный срок изучить вопрос о возможности сокращения количества монастырей и скитов и внести в Совет Министров СССР согласованные предложения по этому вопросу.

Зам. председат. Сов. Мин. СССР Ф. Козлов
Управл. делами Совета Министров СССР М. Демичев

2 апреля 1959 г. Карпов довел до сведения патриарха Алексия, что правительство поставило вопрос о сокращении количества монастырей и Совет нашел возможным закрыть 28 монастырей и скитов. Медленное сокращение обителей проводилось и в предыдущие годы: если на 1 ян-

варя 1957 г. имелось 20 мужских монастырей и 1 скит с 893 монашествующими и 37 женских монастырей и 6 скитов с 3768 сестрами, то через два года женских обителей стало на одну меньше. Такие темпы правительство не удовлетворяли. С 1959 г. начинается массовое закрытие монастырей: уже на 1 января 1960 г. числится 14 мужских обителей с 813 насельниками и 28 женских монастырей и 2 скита с 2911 насельниками, а на 1 января 1961 г. мы имели 13 мужских и 20 женских монастырей с количеством монашествующих соответственно 721 и 2327. Еще через год общее число монастырей было 22, из них 8 мужских и 14 женских; проживало в них 2185 насельников. Среди прочих обителей в 1961 г. была закрыта Киево-Печерская Лавра. Исполком киевского Горсовета направил 28 декабря 1960 г. заместителю Лавры письмо, в котором указывалось на необходимость запретить доступ паломников в Ближние и Дальние пещеры и выселить насельников из монастырского корпуса в связи с аварийным состоянием этих сооружений.

В 1959 г. патриарх Алексий по просьбе Совета по делам РПЦ дал указание правящим архиереям впредь не принимать в монастыри лиц, не достигших тридцатилетнего возраста.

Постановление Совета Министров СССР
от 16 октября 1958 г. — № 1160.

О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей.

Совет Министров Союза ССР постановляет:

1. Установить, что облагаемый подоходным налогом доход свечных мастерских епархиальных управлений определяется из расчета отпускной цены 200 руб. за килограмм свечей, за вычетом произведенных затрат.

2. Советам Министров союзных республик / ... / установить повышенные ставки налога с земельных участков, находящихся в пользовании монастырей.

3. Признать утратившим силу пункт 4 Постановления Совнаркома СССР от 29 августа 1945 г. № 2215. В связи с этим предложить Советам Министров союзных республик отменить льготы по налогу со строений и земельной ренте, установленные для монастырей. / ... /

(Подписи те же, что и под предыдущим постановлением.)

Повышение подоходного налога на доход свечных мастерских было особенно чувствительным ударом по Церкви, потому что оно коснулось каждой епархии и каждого храма. Дело в том, что свечи не только приобретались епархиями в свечных мастерских по цене значительно ниже, чем 200 руб. за килограмм, но и в храмах продавались часто наполовину дешевле. По принятому же постановлению Совета Министров мастерские вынуждены были отпускать епархиям и храмам свечи по 200 руб. за килограмм, и в то же время Совет категорически запрещал повышение цены на свечи в храмах — «чтобы не вызвать недовольства у верующих». Храмы, таким образом, вынуждены были приобретать свечи себе в убыток. Чтобы изыскать средства для покрытия расходов, во многих храмах начали распускать платные хоры, уменьшили доходы священников и псаломщиков. Так нанесен был удар по бюджету храмов. Кроме того, постановление было также ударом по свечным мастерским, ибо значительно сократились заказы на свечи. Некоторые мастерские в результате этого закрылись. По московской мастерской увеличение подоходного налога на свечи составило 1033% !! Московский храм, что на Брюсовском переулке, платил, к примеру, свечной мастерской 24 тыс. рублей в год, после же Постановления должен был платить уже 335 тысяч. Подоходный налог на свечи по новому исчислению начал обходиться для Московской Патриархии в 12 млн. руб. в месяц, в то время как на содержание духовных учебных заведений Патриархия тратила 18 млн. руб. в год, на выплату пенсий — 15 млн. руб. в год.²⁴ Важно отметить и то, что постановление, принятое 16 октября 1958 г., вступало в силу с 1 октября того же года, что повлекло за собой перерасчеты и взыскания дополнительной платы за уже проданные по старой цене свечи. Епархии и приходы, не имевшие в запасе денежных средств, оказались в крайне затруднительном положении. Например, епископ Ивановский и Кинешемский Роман в своем рапорте патриарху пишет, что епархия «в катастрофическом состоянии», и просит ссуды у Патриархии на 1.550.000 руб.²⁵ Святейший патриарх дал распоряжение в случае обращения в Патриархию с подобными просьбами

переводить необходимые суммы денег в епархии из счета Патриархии.

Указанные постановления резко ухудшили и материальное положение монастырей. Земельные угодья либо были отобраны вовсе, либо оставлена малопригодная земля. При этом в крайне тяжелом положении оказались те обители, где проживали насельники преимущественно пожилого возраста. Трудность эта состояла в том, что монастырям было запрещено применять наемную силу и даже пользоваться безвозмездным трудом паломников (в глазах государства это была эксплуатация трудящихся), а между тем пожилые насельники не справлялись с работой в силу своего возраста. Молодых же иноков принимать в обители запрещалось.

Вслед за принятием правительством указанных постановлений местные органы власти усилили административный нажим на верующих. Вновь началось массовое закрытие церквей. На 1 января 1959 г. на учете было 13.372 храма, а через год — 13.008; количество духовенства — соответственно — 12.099 и 11.407.

13 января 1960 г. ЦК КПСС принял постановление «О ликвидации нарушений духовенством законодательства о культах», во исполнение которого местные советские органы произвели массовое изъятие у общин «незаконно» (т. е. без разрешения уполномоченного) приобретенных домов для причта и транспортных средств.²⁶

Одновременно с административными мерами в конце 50-х годов отмечается резкий рост антицерковной пропаганды, в газетах и журналах появляются клеветнические, надуманные фельетоны о церковной жизни.

Как реагировала Церковь на столь резкое обострение борьбы с нею? Приходские пастыри в большинстве своем вместе с церковным советом старались защитить храм от поругания. С церковных амвонов звучали призывы твердо стоять в православной вере. В ответ на это наиболее активные священники отстранялись государственной властью от служения. Уполномоченный по Минской области А. Логвиненко в своем отчете Совету за 1960 г. указывает: «В 1960 г. мною было снято с регистрации в порядке наказания 6 священников, в их числе: благо-

чинный Клецкого благочиннического округа Хришанович Петр Ильич и настоятель церкви д. Зубки Клецкого района Дешковский Иван Александрович за недозволенную проповедническую деятельность: настоятель церкви д. Гришевичи Клецкого района Карпович Яков Онуфриевич за подстрекательство верующих к сбору подписей и обжалованию решений о снятии с учета приписных церковью в д. Рогачевка и Заельня”.

Многие архиереи старались защитить своих клириков, но, как правило, безуспешно, так как к ним самим уполномоченными применялись те же меры. Например, уполномоченный по Ростовской области потребовал в 1959 г. от епископа прекратить колокольный звон в храмах Ростова. Уполномоченный по Калининской области в том же году настоятельно рекомендовал епископу сократить количество архиерейских служб и, кроме того, сократить проповедническую деятельность в храмах. Он также запретил священникам, в том числе благочинным, участвовать в богослужениях на других приходах в престольные праздники. В Ульяновской области уполномоченный, посещая храмы, уговаривал верующих не исполнять обрядов, а священников склонял к отказу от сана и переходу на гражданскую работу. Тысячи верующих, сотни священников и многие архинастыри обращались в Патриархию, в Совет по делам РПЦ, в Совет Министров и в ЦК КПСС с просьбой защитить Церковь. Просьбы эти были безуспешны. Когда, например, в Совет прибыл архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Ермоген и сообщил о недопустимом вмешательстве республиканского уполномоченного в дела Церкви (уполномоченный настойчиво требовал произвести перестановку приходского духовенства), то заместитель председателя Совета Чередняк П. Г. ответил архиепископу, что „вопросами назначения и перемещения занимается правящий архиерей, но следует новые кандидатуры, а также перемещение предварительно согласовывать с уполномоченным”.

Святейший патриарх Алексей еще в мае 1958 г., когда основное наступление на Церковь еще только готовилось и появились его первые признаки, попросился на прием к

председателю Совета Министров СССР Н. С. Хрущеву. Патриарх говорил главе правительства о необоснованных отказах властей в открытии храмов, о выпадах по радио и в прессе против Церкви и духовенства. Просил предоставить Церкви типографию.²⁷ Ответом Хрущева было дальнейшее ужесточение борьбы.

29 октября 1958 г., после принятия Советом Министров упомянутых выше постановлений, Совет посетила группа руководящих работников Хозяйственного управления Московской Патриархии во главе с архиепископом Можайским Макарием и горячо убеждала Совет в необходимости отменить эти правительственные акты, подрывающие хозяйственную жизнь Церкви. Последовал твердый отказ.

16 мая 1959 г. патриарх Алексей и митрополит Крутицкий и Коломенский Николай обратились с письмом к Н. С. Хрущеву, в котором указывали на недостойные приемы антирелигиозной пропаганды, на незаконные административные меры, применяемые по отношению к духовенству и верующим, на массовое закрытие храмов. Письменного ответа от Хрущева не было. Карпов сообщил через несколько месяцев патриарху и митрополиту Николаю, что Хрущев, получив письмо, дал указание проверить факты, но они „не подтвердились”. Единственное, что Хрущеву пришлось признать, — это клеветнический характер газетных публикаций о Церкви, так как авторы письма конкретно назвали множество таких фактов. Карпов информировал патриарха и митрополита, что в связи с последним обстоятельством „дана общая установка в редакционной статье в газете «Правда» от 21 августа 1959 г. «Против религиозных предрассудков», в которой определены пути, как нужно вести научно-атеистическую пропаганду и указано на имеющие место недостатки в этом вопросе”, а также даны конкретные указания редакторам газет

В ноябре-декабре 1959 г. святейший патриарх неоднократно выражал желание вновь встретиться с Н. С. Хрущевым. Состоялась ли встреча, сказать трудно: в рассекреченных архивах Совета свидетельств об этом не обнаружено. В 1961 г. патриарх Алексей вновь обратился

к главе правительства с просьбой принять его, однако получил отказ.

Встречаясь с председателем Совета по делам Русской Православной Церкви и другими его работниками, патриарх Алексий и митрополит Николай каждый раз обращали внимание Совета на переживаемые Церковью притеснения.

Так, митрополит Николай 27 апреля 1959 года в беседе с работниками Совета Чередняком и Васильевым говорил о том, что священнослужители находятся в сложном положении: в прессе и по радио пишут и говорят явную ложь о церковной жизни, о противоречиях в Священном Писании, а церковные деятели не имеют возможности опровергать эту ложь. «Мы будем просить Н. С. Хрущева, — сказал митрополит Николай, — разрешить нам в Журнале Московской Патриархии или специальном органе опровергать подобного рода ложные утверждения». В ответ на это работники Совета «заявили митрополиту Николаю о нецелесообразности открытия дискуссии на страницах «Журнала Московской Патриархии» или в каком-то новом органе по вопросам религии».

10 декабря 1959 г. патриарх Алексий, митрополит Николай и управляющий делами Московской Патриархии протопресвитер Н. Колчицкий подробно информировали председателя Совета по делам РПЦ Карпова о переживаемых Церковью трудностях и просили содействия Совета в нормализации церковной жизни. Какова же была реакция председателя Совета? Вот некоторые выдержки из хранящейся в архиве записи беседы: «Товарищ Карпов сказал, что научно-атеистическая пропаганда велась и будет вестись, причем она будет вестись еще в более широком масштабе — таков закон развития нашего общества. Однако научно-атеистическая пропаганда не преследует цели дискредитации Церкви в глазах народа и тем более ее физического уничтожения. Задача научно-атеистической пропаганды состоит в воспитании трудящихся, в том числе и верующих, в духе атеизма». Факт массового закрытия храмов Карпов объяснил следующим образом: «Искусственно поддерживать приходящие в упадок храмы не следует, а такие храмы сейчас есть,

будут и впредь, ибо госуларство проводит огромную работу по атеистическому и коммунистическому воспитанию народа. Вследствие этого верующие граждане отходили и будут отходить от Церкви и, следовательно, будут налицо такие храмы, которые постепенно будут приходить в упадок».

Через месяц с небольшим, 22 января 1960 г., Карпов в беседе с митрополитом Николаем указал ему на то, что «со стороны духовенства имеют место выступления с амвона с проповедями против научно-атеистической пропаганды, что нельзя рассматривать иначе, как попытки противодействия Церкви проведению таких мероприятий». При этом он недвусмысленно заявил: «Будет и впредь вестись широкая научно-атеистическая пропаганда, а всякие попытки сопротивления этому со стороны Церкви и духовенства будут находить соответствующее реагирование со стороны Совета».

Реагирование было простым: активные священнослужители снимались с регистрации. Эта мера распространилась не только на приходских священников, но и на архиереев. 2 апреля 1959 г. святейший патриарх сообщил председателю Совета по делам РПЦ, что в Патриархию поступила жалоба от епископа Ульяновского Иоанна на местного уполномоченного, который, посещая храмы, уговаривал верующих не посещать церковь, а священников — отказаться от сана. Карпов ответил, что Совет занимался этим вопросом и факты не подтвердились. Совет установил другое: епископ Иоанн в беседах с уполномоченным ведет себя нервозно, говорит повышенным тоном, недостаточно прислушивается к предложениям уполномоченного. «Вам известно, — сказал Карпов его святейшеству, — что за аналогичное поведение Иоанн был отстранен от управления Уфимской епархией, Совет рекомендует Патриархии объединить Ульяновскую епархию, в которой всего 17 церквей, с Куйбышевской, а Иоанна отправить на покой».

Впоследствии по требованию Совета был уволен на покой архиепископ Ермоген (Голубев), активно противостоявший закрытию приходов во вверенной ему Ташкентской епархии. Совет обвинял архиепископа Ермогена в том, что он «взял на себя функции религиозных обществ

по ремонту и охране молитвенных зданий, создав при епархиальном управлении специальный аппарат во главе с инженером-строителем". Архиепископ Ермоген без разрешения Совета организовал строительство и ремонт нескольких храмов, что Совет классифицировал как злостное нарушение советского законодательства о культурах. Уполномоченный Совета по Узбекской ССР Воротничев Н. Ф. еще в конце 1959 г. поднял вопрос о скорейшем переводе или увольнении на покой архиеп. Ермогена. Карпов пообещал ему свое содействие. „Надо ожидать, что патриарх будет защищать Ермогена, — сказал Карпов Воротничеву, — но мы будем настаивать“.

Совет неоднократно требовал от патриарха устранения архиеп. Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого), но патриарх каждый раз отвечал, что сделать это очень трудно, пока, наконец, архиеп. Лука не скончался в 1961 г.

В 1960 г., по настойчивому требованию нового председателя Совета по делам РПЦ В. А. Куроедова, был отправлен на покой митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич). Вот отрывок из записки беседы Куроедова с патриархом Алексием, состоявшейся 15 сент. 1960 г.: „Патриарх сказал, что освобождение митр. Николая от управления Московской епархией осложняется тем, что Николай отказывается принять управление Ленинградской епархией. Патриарх предложил кандидатуру Николая на пост управляющего православными приходами в Польше. Из-за границы поступают некоторые материалы о том, что якобы митр. Николай подвергается гонениям. В подтверждение патриарх зачитал письмо из Парижа княгини Мешерской. /... / Патриарх высказал мнение, что, пожалуй, лучше не принимать в данный момент решения об освобождении Николая, а предоставить ему полугодовой отпуск, а потом вернуться к этому вопросу. Товарищ Куроедов сообщил патриарху, что вопрос об оставлении митр. Николая в занимаемой должности надо решить сейчас и не откладывать на какой-либо другой срок. /... / Товарищ Куроедов ознакомил патриарха с записью беседы с митр. Николаем, в которой он пытается обвинить патриарха в

том, что последний своими реакционными действиями якобы пытается противопоставить интересы Церкви интересам государства.²⁸ Из содержания беседы видно, как лживо и подло действует митр. Николай. / ... / Поэтому с точки зрения государственных интересов и правильных взаимоотношений Церкви и государства надо освободить митр. Николая от возложенных на него обязанностей по управлению Московской епархией и полностью отстранить от руководящей работы в Патриархии“.

В 1963 г. с должности секретаря Учебного комитета при Священном Синоде был по требованию Совета по делам РПЦ уволен прот. Н. Никольский, который, как пишет в записке, адресованной Куроедову, заместитель заведующего инспекторским отделом Совета А. Шеханов, „несмотря на предупреждения, допускал произвольные действия, вносящие дезорганизацию в вопросы, согласованные с Советом“. Кроме того, прот. Н. Никольский был снят уполномоченным по Московской области с регистрации на 6 месяцев за то, что „допустил политическую диверсию по отношению к общественным организациям: 9 июня 1963 г. он крестил комсомольца Комарова Юрия, слесаря-механика предприятия коммунистического труда — 1-го Московского часового завода“...

Тем временем в Патриархию приходили все новые и новые жалобы. Местные уполномоченные и представитель КГБ разогнали в 1959 г. монашествующих Овручского и Кременецкого монастырей. В день памяти преподобного Сергия Радонежского, 8 окт. 1959 г., милиционеры проверяли у прибывших в Троице-Сергиеву Лавру паломников паспорта, водили в милицию, требовали подписку в том, что они никогда больше не приедут в Лавру. В Харькове в 1960 г. закрыли Александро-Невский храм и взорвали его. В г. Инсаре (Мордовская ССР) верующие затратили на восстановление церкви более 150 тысяч рублей, здание церкви было капитально отремонтировано, а потом по распоряжению городских властей его отобрали под клуб. В г. Златоусте городские власти, закрывая в марте 1960 г. храм, даже не разрешили перевезти церковную утварь в другую церковь

— она была на глазах у верующих, стоявших и плакавших, сломана и свалена в кучу.

Церковное руководство делало подобные факты предметом обсуждения с работниками Совета, которые всегда заявляли, что им ничего не известно об этом и обещали заняться расследованием, однако дальше обещаний дело не двигалось.

Всю церковную жизнь Совет держал под жестким контролем. Каждое действие церковного руководства должно было получить предварительное одобрение в Совете. Вот примеры:

Из беседы Карпова с патриархом Алексием, митрополитом Николаем и протопресвитером Н. Колчицким от 2 апреля 1959 г.: „Патриарх и митрополит попросили товарища Карпова дать им согласие на одновременное приглашение в Патриархию Калининского, Ульяновского, Пермского, Таллинского, Псковского, Сумского, Житомирского, Киевского, Курского, Ростовского архиереев для рассмотрения и урегулирования некоторых вопросов работы этих епархий. Товарищ Карпов ответил, что со стороны Совета возражений нет“.

Из беседы тех же лиц 10 декабря 1959 г.: „В заключение беседы тов. Карпов попросил патриарха еще раз просмотреть свое новогоднее послание в сторону некоторого сокращения и улучшения редакции его“...

Из беседы Карпова с митр. Николаем 16 января 1958 г.: „Митрополит Николай просил согласия Совета на перевод диакона Анастасия Ц. из Болгарии в Берлин. Товарищ Карпов сказал, что мы этот вопрос изучим и свое решение сообщим. / ... / Митр. Николай сообщил о том, что группа членов организации „Друзья примирения“ из США просится прибыть в Советский Союз, и просил мнение Совета. Товарищ Карпов сказал, что приглашать не следует. Митр. Николай просил мнение Совета, что ему следует ответить на предложение генерального секретаря экуменического совета о встрече с представителями Русской Православной Церкви. Тов. Карпов сказал, что следует ответить, что вы в принципе согласны на встречу в июне-июле этого года“.

Из беседы тех же лиц 28 января 1958 г.: „Митрополит Николай спросил, будет ли возможно взять ему с собой в Париж для переговоров с экуменистами Ведерникова А. В. Товарищ Карпов сказал, что Ведерникова брать в Париж не следует“.

Из письма патриарха Алексия В. А. Куроедову от 11 марта 1961 г.: „Глубокоуважаемый Владимир Алексеевич! Меня главным образом озабочивает вопрос о перемещениях в связи с назначением епископов на вакантные епархии — в сущности, единственный вопрос на предстоящей 16 марта, в четверг, сессии синода. / ... / 1. В Харьков я бы предположил назначить архиеп. Вишницкого Симона — заслуженного и тактичного архиерея. / ... / 4. Если вы находите ненужным перемешать из Омска еп. Сергия, то в Пермь нельзя ли назначить заштатного епископа Феодосия Ковернинского или же еп. Венедикта Пляскина, живущего в Омске?“

Особенно пагубно на состоянии Церкви отразился контроль Совета за подбором кандидатов на архиерейское служение. Наиболее деятельные священнослужители к епископской хиротонии не допускались. Приведем характерный пример. В 1962 г. патриарх направляет в Совет характеристику и послужной список архимандрита Троице-Сергиевой Лавры Тавриона (Батозского). При этом он делает собственноручную приписку: „Я со своей стороны могу подтвердить, что архимандрит Таврион является вполне достойным кандидатом во епископа и даже рекомендовать его в Курск. Как гражданин Советского Союза он безупречен“. Но такого заверения со стороны патриарха Совету показалось мало. Он делает запрос уполномоченному по Башкирии, где служил архимандрит Таврион до поступления в Лавру. „Согласно сообщению уполномоченного Совета по Башкирской АССР, Батозский, находясь на посту секретаря епархиального управления, оказывал отрицательное влияние на епископа, всячески старался укрепить положение церковей, противодействовал их закрытию, побуждал верующих писать жалобы патриарху и в советские органы, допускал грубые нарушения законодательства о культах. / ... / За

все эти и другие нарушения Батозский был снят с регистрации священника". И вот вывод Совета: "Учитывая крайний фанатизм и реакционность Батозского, его высокую активность на религиозном фронте, инспекторский отдел считает нецелесообразным рекомендовать его к посвящению в епископы".

Резкое усиление антицерковной кампании наблюдается в 1961 г. 16 марта Совет Министров СССР принял Постановление № 263 "Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах". Согласно Постановлению, отныне регистрация и снятие с регистрации религиозных объединений, открытие и закрытие молитвенных домов всех культов должны производиться не по решению центральных органов, а по решениям исполкомов областных (краевых) Советов депутатов трудящихся, Советов Министров автономных республик, а в союзных республиках без областного деления — по решениям Советов Министров союзных республик. Однако каждое подобное решение должно быть согласовано соответственно с Советом по делам РПЦ и с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Казалось бы, какая разница: закрывается храм по решению Совета или по решению облисполкома, обязательно согласованному с Советом? Думается, данное изменение было принято с целью ослабить росшее недовольство верующих, лишавшихся храмов, действиями центральных органов власти и переложить вину за творимое беззаконие с последних на местные органы, действия которых можно было отнести к "перегибам".

Согласно этому же постановлению, все священнослужители и церковнослужители, а не только приходское духовенство, как было ранее, должны облагаться подоходным налогом по статье 19 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г. "О подоходном налоге с населения".

Кроме того, Постановление Совета Министров от 16 марта 1961 г. предусматривало ограничение колокольного звона. В пункте 7 Постановления сказано: "Установить, что исполкомы областных (краевых) Советов депутатов трудящихся, Советы Министров автономных республик, а

в союзных республиках без областного деления — Советы Министров союзных республик могут, по согласованию соответственно с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и Советом по делам РПЦ при Совете Министров СССР принимать решения об ограничении колокольного звона, если это вызывается необходимостью и поддерживается населением". Эти мягко звучащие слова правительственного постановления заставили на несколько десятилетий замолчать колокола почти всех храмов в стране.

В тот самый день, когда Совет Министров СССР принял Постановление "Об улучшении контроля за выполнением законодательства о культах", Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР совместно приняли "Инструкцию по применению законодательства о культах", в которой, в частности, говорится о том, что религиозным центрам, религиозным объединениям и служителям культов воспрещается:

— пользоваться находящимися в их распоряжении средствами и имуществом для благотворительных целей, для помощи церквям и монастырям;

— без разрешения соответственно Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР созывать религиозные съезды и совещания, открывать духовные учебные заведения, издавать религиозную литературу;

— организовывать паломничество верующих к святым местам.

В соответствии с Постановлением Совета Министров, в конце 1961 г. в стране был проведен единовременный учет религиозных объединений, молитвенных зданий и имущества, находившегося в пользовании религиозных организаций. Согласно инструкции, учет проводился "без широкой огласки, чтобы не породить ненужных кривотолков и неровных настроений среди верующих и духовенства". Учет проводился с целью получить всестороннюю и точную информацию о Церкви для дальнейших мер по ее ослаблению. В справке об итогах

учета, составленной Советом, намечены на ближайшее будущее следующие мероприятия: „В связи с тем, что у религиозных обществ отпала необходимость в транспортных средствах (?), следует рекомендовать местным органам власти провести необходимую работу по добровольной передаче этих средств в народное хозяйство.

Уполномоченным Совета впредь воздерживаться от выдачи разрешений религиозным обществам на строительство или приобретение каких-либо строений и транспортных средств. / ... /

В связи с тем, что заочные секторы обучения при Ленинградских духовных академии и семинарии существуют незаконно, так как правительством СССР разрешено лишь стационарное обучение, прекратить прием новых лиц на заочное обучение в духовные учебные заведения. / ... /

Обязать уполномоченных Совета по тем областям и республикам, в которых имеются монастыри, и в первую очередь уполномоченного Совета по Эстонской ССР, внести предложение местным советским органам о сокращении размеров земельных угодий монастырей в соответствии с постановлением Совета Министров СССР от 16 окт. 1958 г. за № 1159 и запретить применять наемный труд в обработке земельных угодий. Было бы целесообразно вообще воспретить монастырям применять наемную рабочую силу и подвергать эксплуатации определенную часть советских граждан. / ... /

Архиерейский собор 1961 г.

Весьма значительным событием церковной жизни в период первосвятительства святейшего патриарха Алексия был Архиерейский собор 1961 г., на котором были внесены существенные изменения в „Положение об управлении Русской Православной Церковью“. Чем они были вызваны?

31 марта 1961 г. в Совет по делам РПЦ были приглашены патриарх Алексий, митр. Питирим (Свиридов), арх. Пимен (Извеков) и еп. Никодим (Ротов). Председатель Совета Куроедов В. А. заявил иерархам о необходимости церковной реформы. Вот отрывок из записи беседы:

(Куроедов): „Создавшееся положение с управлением религиозных общин справедливо вызывает недовольство среди верующих, тем более, что в нашей подлинно демократической стране, в которой управление государством осуществляется народом, сохранившаяся в религиозных общинах диктаторская власть одного лица недопустима“.

Далее тов. Куроедов говорит о том, что за последнее время в нашей стране в целях привлечения общественности к управлению государством расширены права местных органов власти, на принципах общественности осуществляется управление организациями искусства и физической культуры, охраны общественного порядка. Создавшееся положение в религиозных общинах и современные условия жизни нашего общества выдвигают вопрос о том, что надо пересмотреть отдельные пункты Положения об управлении Русской Православной Церковью, чтобы во главе общины был исполнительный орган, а не настоятель церкви. По этому вопросу Совет получил указания правительства и рекомендует вам пересмотреть отдельные пункты Положения“. Иерархам пришлось согласиться.

Вскоре в Патриархии был выработан проект изменений. 18 апреля 1961 г. патриарх Алексий, митр. Питирим и архиеп. Пимен были приглашены в Совет для обсуждения проекта. В беседе со стороны Совета принимали участие заместитель председателя Фурув В. и член Совета Макарецов П. В. Приводим с незначительными сокращениями составленное П. В. Макарецовым письменное изложение этой беседы:

“Патриарх Алексий вначале был несколько взволнован и начал беседу с изложения жалоб, поступающих на его имя в связи с якобы неправильными действиями на местах при закрытии церквей. В частности, он передал полученные им телеграммы из Мурманска, Новгорода, Волынска и Харькова.

Товарищ Куроедов разъяснил патриарху, что решения о закрытии церквей принимаются тогда, когда верующие отходят от церкви, община распадается и не в состоянии содержать храм, однако и в этих случаях находятся отдельные лица, которые чаще всего в корыстных целях

направляют жалобы в различные учреждения, в том числе и в Патриархию.

Патриарх Алексей был удовлетворен этим разъяснением и уже спокойно перешел к изложению проекта решения Синода о восстановлении прав исполнительных органов общин в части финансово-хозяйственной деятельности.

Проект, составленный патриархом, в некоторой части был неприемлем, так как в нем не содержалось четкого указания, что настоятели храмов должны полностью передать ведение финансово-хозяйственных дел исполнительным органам общин и что духовенство впредь является наемным персоналом. / ... /

В результате обсуждения указанного проекта патриарх без возражений принял высказанные замечания и здесь же, во время беседы, внес поправки в проект решения синода. Одновременно он обратился с просьбой дать ему письмо, в котором указывалось бы на необходимость приведения Положения об управлении Русской Православной Церковью в соответствие с законодательством о культурах. Патриарху было сказано, что такое письмо будет направлено.

Так были выработаны изменения в Положении об управлении Русской Православной Церковью, принятые Архиерейским Совещанием в июле 1961 г.

Состояние приходов в 60-е годы

Указанные изменения, как и Постановление Совета Министров 1961 г., облегчили государству дальнейшее сокращение приходов. В 1961 г. было снято с регистрации 1390 православных общин, в 1962 г. — 1585. И это несмотря на то, что только за 1961 г. Совет по делам РПЦ получил 304 ходатайства об открытии храмов. Из них 103 заявления было «снято с рассмотрения», 201 ходатайство отклонено. На 1 января 1961 г. в стране действовало 11.616 православных храмов (из них 45 — храмы Грузинской Церкви), на 1 января 1962 г. — 10.149 (из них 8660 типовых храмов и 1489 молитвенных домов). Важно отметить, что в то же самое время (на 1 января

1962 г.) на регистрации состояло 10.221 православная община. Как видим, 72 зарегистрированных общины не могли получить молитвенного здания, хотя в стране в то время насчитывалось 10.451 недействующих православных храмов,* из которых 5669 использовались под хозяйственные нужды, 1070 были заняты культурно-просветительскими учреждениями и 3712 храмов пустовали. Кроме 10.221 зарегистрированных православных общин, на 1 января 1962 г. в стране нелегально действовало, по данным Совета по делам РПЦ, 783 незарегистрированных общины (672 в РСФСР; 89 — в УССР; 17 — в Казахстане), не прекративших общественных богослужений после их снятия с регистрации. В составленной работниками Совета справке, содержащей эти сведения, указан план дальнейших действий: члены Совета по делам РПЦ «считают целесообразным поручить уполномоченным Совета внести соответствующие предложения в местные советские и общественные организации о проведении работы по прекращению деятельности этих обществ и групп». Вместе с тем продолжалось далее снятие православных общин с регистрации. На 21 августа 1963 г. числилось на регистрации уже 8314 общин (в том числе на Украине — 5114; в Российской Федерации — 2093; в Белоруссии — 465; в Молдавии — 231; в Латвии — 116; в Эстонии — 101; в Казахстане — 46; в Литве — 45; в Грузии — 44; в Киргизии — 25; в Узбекистане — 20; в Таджикистане — 5; в Туркмении и Азербайджане — по 4; в Армении — 1 православная община). В последующие годы процесс снятия общин с регистрации и закрытия храмов продолжался, но, как и все в стране, застойными темпами. В 1966 г., по данным журнала «Наука и религия», Русская Православная Церковь имела 7523 зарегистрированные общины, в 1971 г. — 7274.²⁹

Духовные школы и семинарии

В начале шестидесятых годов были закрыты 5 из 8 духовных семинарий Русской Православной Церкви. Еще с конца 50-х годов государство начало прилагать усилия к тому, чтобы сократить количество учащихся духовных

школ. С юношами, подававшими прошения в семинарии о приеме на учебу, встречались местные уполномоченные Совета, партийные и комсомольские деятели, работники КГБ и военкомата и различными способами удерживали их от поступления. Кроме того, оказывалось давление на приходских священников, дававших рекомендации молодым людям для поступления в семинарию. Поступающих часто брали на срочные военные сборы на период сдачи вступительных экзаменов, иногда уже поступившим отказывали в прописке. Так, в беседе с Карповым 6 ноября 1959 г. святейший патриарх заявил о поступивших ему из Киева сведениях о том, что семинаристов «вызывают куда-то, и они приходят измученные, обессиленные». В рапорте Учебного комитета при Священном Синоде о положении в Минской семинарии, составленном в июне 1963 г., говорится: «Искусственно создаваемая задержка в приеме воспитанников в Минскую духовную семинарию оставила ее без последних. / ... / Учебный комитет почтительнейше ходатайствует пред вашим святейшеством о возбуждении ходатайства перед Советом по делам РПЦ об оставлении Минской духовной семинарии на прежнем положении и содействии в прописке поступающих в семинарию».

В результате принятых мер количество учащихся духовных школ стало уменьшаться. Если на начало 1950–1951 учебного года в семинариях обучалось 580 человек, то весной 1962 г. было 364 учащихся стационара и 128 заочников. На количестве студентов духовных академий принимаемые меры пока не сказывались: если в 1950–1951 учебном году их было 145, то в 1961–1962 г. — 197 на стационаре и 65 на заочном секторе. Но вот распределение количества учащихся семинарий по классам весьма красноречиво. В конце 1961–1962 учебного года в четвертых классах семинарий было 144 воспитанника, в третьих — 113, во вторых — 60, в первых — 47. При этом в Волынской семинарии уже вовсе отсутствовал первый класс, а в Минской — первый и второй классы. В сентябре 1963 г. в первых классах всех духовных семинарий было всего 55 учащихся, в сентябре 1964 г. — 58 учащихся. На начало 1964–1965 учебного года в духовных семинариях было 211 учащихся

стационара и 177 заочников, в академиях — 200 студентов стационара и 157 заочников.

Первыми из духовных школ были закрыты Киевская, Саратовская и Ставропольская духовные семинарии. 4 мая 1960 г. председатель Совета по делам РПЦ Куроедов предложил патриарху Алексию закрыть эти духовные школы, указав на недопустимые бытовые условия в этих учебных заведениях и небольшое количество учащихся. Святейший патриарх, рассматривая рекомендации Совета как правительственные указания и не видя возможности в создавшихся для Церкви условиях улучшить положение в этих духовных школах, дал согласие. Что касается Минской и Волынской семинарий, то на их закрытие не было согласия церковного руководства, и они прекратили свое функционирование исключительно в результате принятых административных мер. Минская семинария не смогла после 1959 г. произвести набор воспитанников и поэтому после выпуска 1963 г. последних пяти воспитанников фактически перестала функционировать, не будучи формально упраздненной. Последней была закрыта Волынская семинария. Летом 1963 г. в ней числилось пять учащихся, переведенных с третьего в четвертый класс. Уже в 1962–1963 учебном году предпринимались активные усилия к закрытию семинарии. Вот выписки из отчета³⁰ уполномоченного по Волынской области А. Федулова, который характеризует каждого из пяти учащихся Луцкой семинарии:

«Данилюк Василий Владимирович /.../ Выходец из фанатично-религиозной семьи, принадлежавшей к течению истинно-православной Церкви /.../ В 1960 г. поступил в семинарию. Проведенная с ним работа по отрыву от семинарии результата не дала. /.../

Чайковский Михаил Васильевич /.../ При проведении с ним работы по отказу от учебы в семинарии совершил хулиганский поступок (побил стекла), за что был осужден на 15 суток. Отбывая наказание, несколько дней отказывался принимать пищу, заявляя, что страдает за Христа, за веру и готов умереть за это. Религиозный фанатик. /.../» И общий вывод автор отчета делает следующий: «Все эти люди характеризуются как религиозные

фанатики, стремящиеся легко прожить за счет чувств верующих людей". Вывод этот, конечно, далек от объективности.

Интересные сведения о мерах, принятых для закрытия Волынской семинарии, содержатся в адресованной Совету по делам РПЦ справке, составленной уполномоченным Советом по УССР Г. П. Пинчуком.

„В соответствии с постановлением ЦК КП Украины, — говорится в документе, — духовная семинария в городе Луцке Волынской области должна в 1963 г. прекратить свое существование. О прекращении деятельности духовных семинарий в г. Луцке и г. Минске говорил председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР товарищ Куроедов В. А. на Всесоюзном семинаре-совещании уполномоченных Совета в июне 1963 г. При этом товарищ Куроедов сказал, что нужно принять меры в этом году, чтобы желающих поступить в семинарию /.../ не было, как и за последние три года.

Мы просили ЦК КП Украины и Совет Министров УССР: 1) дать указание местным партийным и советским органам продолжать работу по предотвращению вступления желающих в семинарию /.../“

Однако ни ЦК коммунистической партии Украины, ни Совету Министров республики не удалось справиться с этой задачей государственной важности. Уполномоченный Совета по Волынской области 26 сентября 1963 г. писал: „Всего в семинарию о поступлении в первый класс было подано 12 заявлений со всеми требующими документами. Кроме того, было 8 запросов об условиях приема и учебы.

Обращает на себя внимание тот факт, что большинство лиц, подавших заявления о поступлении в семинарию, привозили документы лично, причем в самые последние дни, с 29 по 31 июля месяца. Ряд лиц /.../ сразу же после подачи документов в семинарию поспешили сняться с учета по месту жительства и выехать, чтобы их не нашли по указанному адресу. Есть основания полагать, что все это не было случайностью, а делалось по совету руководства семинарии. Из 12 оформленных документов семинария по нашей рекомендации по различным

причинам 6 заявлений возвратила обратно /.../. Из оставшихся 6 человек на приемные экзамены прибыли трое. Обо всех лицах, подавших заявления и обращавшихся с запросами, немедленно информировались уполномоченные Совета соответствующих областей. Волынский обком КП Украины обращался ко всем обкомам партии с письменными просьбами провести соответствующую работу /.../. Однако несмотря на все усилия, полностью сорвать набор не удалось. В дальнейшем, если семинария будет продолжать свою работу, не допустить нового набора будет еще более трудно“.

Исполком изъял у семинарии второй этаж здания, были сняты номерные знаки с принадлежавшей семинарии автомашины, которая была особенно нужна для перевозки закупаемых на базаре и в магазинах продуктов ввиду того, что семинария не была прикреплена к торговой базе. Вскоре она вынуждена была прекратить свою деятельность.

Заметим, что чинились препятствия для поступления не только в те семинарии, которые подлежали закрытию, но и в оставшиеся. Член Совета по делам РПЦ Г. Казызаев писал в марте 1965 г.: „Совет, некоторые наши уполномоченные и соответствующие местные органы принимают меры по предотвращению попыток поступления молодых людей в семинарии, когда об этом становится известно. Как только стало известно, что /.../ комсомолец Комаров с 1-го Часового завода подал заявление в семинарию, уполномоченный Совета по Москве сообщил об этом Ждановскому РК КПСС, МГК ВЛКСМ и в МГК КПСС и просил принять необходимые меры по предотвращению поступления Комарова в семинарию“. В августе 1965 г. тот же автор указывал: „Соответствующие уполномоченные Совета своевременно были информированы о всех лицах, приславших свои заявления о приеме в духовные семинарии, а также запросивших выслать им условия поступления в последние“.

В архиве Совета по делам РПЦ имеется письмо председателя Совета Куроедова В. А. начальнику Главного политического Управления Советской Армии и Военно-Морского Флота Епишеву А. А. Письмо содержит информацию о поступлении в духовные школы молодых

людей сразу же после службы в армии, причем прилагаются списки. Вместе с тем даются списки лиц, призванных на военную службу из стен семинарии. Выражается просьба провести с ними необходимую работу. В том же письме говорится о фактах крещения детей военно-служащих; сообщается, что их персональные списки направлены командующему войсками соответствующего военного округа.

Особые усилия государство направляло на то, чтобы не допустить в духовные школы лиц с высшим образованием. В одной из справок Совета за 1963 г. мы читаем: „В числе семинаристов был также Юрченко, 1937 г. рождения /.../. Находясь на учебе в институте, Юрченко в 1958 г. познакомился с семинаристами Ленинградской духовной семинарии и под их влиянием в 1960 г. после окончания института пытался поступить в семинарию, но были приняты меры к недопущению его в семинарию, и, наконец, в 1962 г. он поступил в Московскую семинарию, откуда в результате принятых мер он был отчислен“. В другом случае одному из абитуриентов с высшим образованием — научному сотруднику опытного поля из Киевской области Баранову — по настоянию Совета администрация Московской духовной семинарии отказала в приеме в связи с тем, что ему, как специалисту, необходимо быть там, где решается вопрос о подъеме сельского хозяйства“.

В результате ограничения количества поступающих в семинарию лиц в Церкви стала ощущаться острая нехватка священнослужителей. Архиереи вынуждены были, причем часто поспешно, без должного испытания кандидата, рукополагать лиц не только без духовного образования, но часто просто малограмотных, не способных к самообразованию. В лучшем случае они становились добрыми требоисправителями, но духовными руководителями и воспитателями народа они стать не могли.

Итак, шестидесятые годы характеризуются крайним стеснением церковной жизни. По всей стране умолкли церковные колокола, с амвонов многих храмов перестали

звучать вдохновенные слова церковной проповеди, в храмы не допускалась молодежь. На страницах печати все, связанное с Церковью, обливалось грязью.

Парадоксально, что параллельно с сужением внутренней деятельности Церкви в шестидесятые годы резко активизируется ее внешняя деятельность. Толчком для ее активизации послужила беседа председателя Совета по делам РПЦ В. П. Куроедова с патриархом Алексием, состоявшаяся 15 июня 1960 г. Куроедов заявил, что им детально изучалась внешняя работа Патриархии и он пришел к выводу, что она поставлена совершенно неудовлетворительно. „Патриархия за последние годы не провела ни одного крупного мероприятия по объединению Православных Церквей вокруг Русской Православной Церкви, возглавляемой Московской Патриархией, мероприятий, связанных с разоблачением реакционных действий папы Римского и усилением борьбы за мир. Патриархия не использует всех тех огромных возможностей, которыми она располагает; не проведено ни одной крупной акции за рубежом. /.../ Русская Православная Церковь не выступает объединяющим центром Православных Церквей мира, в большинстве случаев она занимает пассивную оборону и слабо разоблачает клеветническую пропаганду о положении религии и Церкви в нашей стране. /.../ Совет рекомендовал митр. Николаю разработать и дать предложения об усилении внешней работы. Однако митр. Николай не выполнил эту просьбу Совета и представил предложения, которые ни в какой степени не отвечают тем требованиям, о которых шла речь с митрополитом по этому вопросу“. Затем Куроедов предложил освободить митр. Николая от обязанностей председателя ОВЦС и возложить их на другое, более подходящее лицо.

Патриарх признал, что у митр. Николая нет желания заниматься внешней деятельностью. „Он неоднократно заявлял о том, — сказал святейший патриарх, — что внешняя работа для него является обузой, что у него нет хороших помощников. /.../ Вообще духовенство не проявляет большого интереса к поездкам за границу и к работе в других странах“. Патриарх предложил

кандидатуру архимандрита Никодима (Ротова) в качестве преемника митр. Николая.

С личностью архим. Никодима (Ротова), впоследствии митрополита Ленинградского и Новгородского, связано изменение позиции Московской Патриархии по отношению к экуменическому движению. Как известно, Совещание глав и представителей автокефальных православных Церквей, состоявшееся в Москве в 1948 г., приняло резолюцию, в которой указывалось, что „целестремления экуменического движения /.../ не соответствуют идеалам христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь“.³¹ В этой связи особо отмечалось неприемлемое для православия направление экуменическим движением своих усилий в русло социальной и политической жизни. Такой позиции придерживалась Московская Патриархия до 1960 г. В беседе, состоявшейся 2 апреля 1959 г., святейший патриарх Алексий, информируя Совет об отношении русской Церкви к экуменическому движению, заявил, что она намерена постепенно усиливать связи с Всемирным Советом Церквей, посылать своих наблюдателей на его важнейшие совещания и конференции, но не будет вступать в члены этой организации. Однако через полтора года положение изменилось. В записи беседы патриарха Алексия с В. А. Куроедовым, состоявшейся 15 сентября 1960 г., имеется такая фраза: „Патриарх принял рекомендацию Совета о вхождении Русской Православной Церкви в члены Всемирного Совета Церквей и расценил это как крупную акцию со стороны Русской Православной Церкви в ее деятельности за рубежом“. С какой целью Совет по делам РПЦ рекомендовал русской Церкви вступление во Всемирный Совет Церквей? По-видимому, для того, чтобы скрыть антицерковную политику советского государства. Загнав Церковь в темный угол, Совет хотел создать за рубежом образ свободной и активной русской Церкви.

Время первосвятительского служения святейших патриархов Сергия и Алексия было периодом искушений для русской Церкви. Не все из них Церковь превозмогла.

Но, идя на компромиссы, она хранила верность догматам православной веры и воспитывала чад своих в традициях истинного русского благочестия.

В последние годы жизни святейший патриарх Алексий не раз в узком кругу выражал свою готовность уйти на покой, чтобы не быть свидетелем и участником разорения Церкви. Но не видя преемника, который был бы в состоянии сделать для Церкви нечто большее, чем он сам, патриарх Алексий смиренно нес тяжкий крест патриаршества. Скончался святейший патриарх Алексий 17-го апреля 1970 г., в возрасте 92 лет, после 25-летнего пребывания на патриаршем престоле русской Церкви.

*

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Дело № 309

Справка о беседах с патриархом Алексием 9–10 июня 1961 г.

Согласно поручению Совета, я, будучи в командировке в Одессе, дважды посетил патриарха Алексия. В обоих случаях сопровождал меня зам. уполномоченного Совета по Украинской ССР г. Гладаревский М. И.

В беседе мною были поставлены перед патриархом вопросы, рекомендованные Советом, и внесены предложения, вытекающие из постановлений Сов. Мин. Укр. ССР (о закрытии четырех монастырей, переводе Одесской духовной семинарии с Привокзальной площади на окраину города). Вместе с тем патриарх выдвинул некоторые другие вопросы, которые, как можно было заключить из самого характера беседы, „волнуют его и доставляют ему, — как выразился патриарх, — болезненные переживания“.

Патриарх выразил беспокойство тем, что „во многих районах и в целом по стране закрыто значительное количество церквей“. По его мнению, „местные советские органы оказывают нажим на уполномоченных Совета по делам РПЦ /.../. Уполномоченные, выполняя волю местных органов власти, стали командовать епархиями, не считаясь с желанием верующих сохранить церковь и молитвенные дома“. „Правящим в епархии, — говорил А., — по церковным канонам считается архиерей. Но архиерей в настоящее время не управляет, а архиерействует, а уполномоченный управляет“.

Мы вместе с т. Гладаревским /.../ показали патриарху, что какого-то нажима со стороны местных советских органов не было и нет. /.../

Далее он стал жаловаться, что не может попасть на прием к главе правительства и лично рассказать о закрытии церквей. Мне пишут, — говорил А., — что „я плохой глава Церкви, что я не информирую и не вхожу в правительство с просьбой поддержать Церковь“. Патриарх несколько раз пытался подчеркнуть, что на него плохо смотрят верующие и духовенство, считают, что „патриарх потерял своим бездействием авторитет в глазах верующих и духовенства и не пользуется уважением в глазах светских властей, правительства, которое не хочет его принять“.

В ответ на это мы показали необоснованность его жалоб. /.../

Патриарх пытался сделать исторический экскурс в советское законодательство. Ленин, — говорил патриарх, — предупреждал, чтобы советские работники не командовали Церковью. /.../ Не исключена возможность, что он знает о постановлении Сов. Мин. СССР от 16 марта с. г., но сказать об этом открыто не хочет. /.../ У меня сложилось впечатление, что патриарх, подчеркивая положительное отношение к ленинскому законодательству, в то же время тонко пытался показать, что вот, дескать, теперь местные работники и государство действуют по-иному, проводят другую линию, закрывают Церковь.

Патриарх положительно встретил и поддержал почти все конкретные вопросы, поставленные мною в беседе по рекомендации Совета. Он выразил готовность дать указания наместнику Загорской лавры о прекращении торговли в иконной лавке и ликвидации „водного источника“ /.../, дал согласие на закрытие Михайловского, Лебединского, Липчанского монастырей и монастыря „Глинская пустынь“, принял предложение о переводе Одесской духовной семинарии в другое помещение. Вместе с тем он заявил, что писать Указ о закрытии монастырей ему, как главе Церкви, тяжело, но что он даст соответствующее указание правящим архиереям другим путем, устно или черз Синод.

В беседах участвовал Остапов Д. А., работающий личным секретарем патриарха, имеющий на него огромное влияние и использующий это влияние для укрепления и развития самых реакционных тенденций Церкви, усиления ее экономической базы и личных корыстных целей. Своими репликами и замечаниями он всячески пытался воздействовать на патриарха, вызвать у него сопротивление рекомендациям Совета, стремился отклонить каждое предложение о закрытии монастырей и переводе Одесской семинарии.

Во второй беседе, когда все вопросы патриархом уже были решены, Остапов, очевидно, решил взять реванш за первое поражение и допустил такой выпад: „Некоторые считают, — заявил Остапов, — что разговор с патриархом и постановка перед ним вопросов уже означают решение вопроса. Между тем, разговор о тех или иных вопросах еще не означает, что патриарх решил дать по ним согласие“.

В присутствии патриарха я спросил Остапова: „что все сие означает? Не означает ли это, что вчера мы внесли некоторые предложения патриарху, получили его поддержку, а сегодня вновь нужно говорить о закрытии монастырей? /.../ Ваша обязанность, Даниил Андреевич, заботиться о здоровье патриарха, не волновать его, не беспокоить его лишними вопросами, особенно теперь, когда патриарх отдыхает и нуждается в лечении и покое“. /.../

Уже без патриарха я прямо спросил Остапова: почему он играет в оппозицию к предложению Совета? Почему он оказывает явное давление на патриарха, на его решения? /.../ Остапов стал оправдываться: „Вы меня не так поняли, я не играю в оппозицию, я советский гражданин, добровольцем пошел в Советскую Армию в годы гражданской войны, а сына своего отдал на алтарь отечества в годы Отечественной войны“.

Об отрицательном влиянии Остапова на патриарха нам было известно и раньше. О том, что Остапов злобный человек и пытается оказывать сопротивление всем нашим мероприятиям, Совету известно. Однако в прошлом эта информация поступала к нам из вторых-третьих рук. Теперь же, когда Остапов открыто, в нашем присутствии пытался воздействовать на патриарха и отклонить наши предложения, считал бы целесообразным использовать это обстоятельство и оказать на него определенное воздействие в интересах дела, решительно предупредив его в недопустимости такого поведения. /.../

/Далее приводятся конкретные возражения Остапова против закрытия монастырей и перевода Одесской семинарии на окраину города/

Все же характерно, что Остапов лезет во все вопросы жизни и управления патриархией. Он вмешивается в дело подбора кадров, выдвигая каждый раз наиболее реакционных представителей духовенства, пытается управлять епархиями через головы правящих архиереев, особенно игнорируя тех из них, которые прислушиваются и выполняют рекомендации Совета и уполномоченных, стремится окружить патриарха мракобесами и помешать продвижению людей лояльных к мероприятиям государства. Остапов всячески поддерживает

политически сомнительных лиц (Симон, Андрей, настоятель Почаевской Лавры Севастиан и др.), он использует всякую клеветническую и заведомо ложную информацию, идущую со стороны наиболее оголтелых мракобесов, для того чтобы подогреть патриарха, восстановить его против Совета и мероприятий местных советских органов и государства. /.../

Встречи с Алексием в Одессе показали, что он очень далек от жизни, не знает положения на местах и на многое смотрит только через призму той информации, которую подсовывает ему Остапов. /.../ Необходимо также рекомендовать патриарху освободить от руководства епархиями такие одиозные фигуры, как еп. Новосибирский Донат, архиеп. Винницкий Симон, еп. Черниговский Андрей, игумен Почаевской лавры Севастиан. Учитывая также, что патриарх на многое смотрит с позиций прошлого века, на наш взгляд, уместным будет разъяснить ему и некоторые общие проблемы развития нашего советского общества: страна строит коммунизм, развивается наука, растет культура людей. Наше советское государство обеспечивает полную свободу совести, не допускает незаконного снятия с регистрации и закрытия церквей. Вместе с тем партия и государство заботятся о воспитании человека нового общества, свободного от идеалистических, в том числе и религиозных предрассудков. И разве не ясно, какова перспектива Церкви, скажем, через лет 20-30, когда люди, в силу законов развития общества и в результате воспитания, будут атеистами. Это — закономерность развития истории. Так что пусть патриарх не обижается, что люди рвут с религией и закрывают церковь.

Что же касается Остапова, то опираясь на материалы беседы, проведенной в Одессе, следует вызвать его в Совет и строго предупредить, чтобы впредь он перестал командовать патриархом, показав ему, что всякое отклонение тех или иных предложений Совета будет рассматриваться как противодействие со стороны Остапова со всеми вытекающими из этого последствиями и выводами, которые сочтет нужным сделать Совет.

В. Фуров

Дело № 229

Председателю Совета по делам РПЦ при Сов. Мин. СССР
тов. Карпову Г. Г.

ст. инспектора Совета
Пашкина А. М.

Докладная записка

**О результатах поездки в г. Курск по вопросу выяснения
возможности ликвидации паломничества из г. Курска и районов
области в бывшую Коренную пустынь к водному источнику.**

В настоящее время на территории б. мужского монастыря „Коренная пустынь“ в оставшихся шести корпусах монастырских строений размещена школа механизации сельского хозяйства. /с 1923 по 1943 г. паломничеств не было/. Паломничество началось в 1944 г., в шествии из г. Курска приняло участие до 2000 человек; в 1945 и 1947 гг. паломников насчитывалось от 2000 до 5000 чел.; в 1948 г. участвовало до 14.000; в 1949 — до 12.000; в 1950 — 13.000; в 1951 — 8000; в 1952 — 10.000; в 1953 — 14.000; в 1954 — 15.000; в 1955 — 20.000; в 1956 — 20.000; в 1957 — 15.000; в 1958 — более 15.000.

До 1948 г. шествие паломников из г. Курска в б. Коренную пустынь совершалось с участием зарегистрированного духовенства (35 км от Курска). Хотя зарегистрированное духовенство не участвует в шествии и не совершает служб на водном источнике, но в церквях г. Курска в ознаменование этой иконы накануне шествия в Коренную пустынь совершаются службы. (Уполномоченный поставил в облисполкоме задачу: ликвидировать паломничество. Председатель облисполкома т. Черепухин предложил мероприятия: течение реки Тускарь, на берегу которой находится источник, перекрыть и направить в другое русло; территорию освоить под фруктовый сад, на месте бывшего источника организовать парниковое хозяйство, территорию оградить). На это мероприятие потребуется 100-150 тысяч рублей, которых в области изыскать, по заверению руководства, нельзя; следовательно, эти средства необходимо запланировать и Совету нужно поддержать. С этими мероприятиями согласился первый секретарь обкома КПСС тов. Монашев. По линии церковной необходимо рекомендовать еп. Иннокентию /.../ заняться разъяснением, что водный источник на территории бывшего монастыря никакими целебными свойствами не обладает и т. д. /.../ Есть сомнения в том, что архиеп. Иннокентий едва ли прислушается к рекомендациям развеять святость бывшего

монастырского колодца. Об этом мне говорил зам. начальника обл. управления КГБ тов. Чертулин и начальник отдела тов. Соболев, и они просили меня передать Совету о возможности перевода Иннокентия из Курской области.

Ст. инспектор Совета Пашкин
7 окт. 1958 г.

Письмо уполномоченного по Курской области П. Володина тов. Карпову:

„В Слободинском районе проведены первые собрания рабочих и служащих предприятий и учреждений, граждан населенных пунктов и колхозников по вопросу о закрытии т. н. святого источника в б. Коренной пустыни и о запрещении паломничества к нему. На каждое собрание райком КПСС посылал своего представителя. В помощь району обкомом КПСС были посланы 5 опытных пропагандистов... Все собрания трудящихся „единодушно решили просить райисполком прекратить это паломничество“. Например, в одном из колхозов выступавшие отмечали, что в наше время передовой советский народ имеет огромные достижения, наука у нас сделала колоссальные успехи, у нас запущены искусственные спутники земли /.../ в то же время здесь допускается такая дикость. Паломничество представляет собой сборище отсталых людей, которые вредят делу коммунистического строительства, и поэтому надо просить райисполком источник закрыть. /.../

Уполномоченный Совета по Курской обл. П. Володин

Обязательное решение исполкома Слободинского районного Совета депутатов трудящихся от 26 янв. 1959 г.:

„О запрещении доступа населению к родникам в бывшей Коренной пустыни по реке Тускарь, близ м. Свобода Слободинского р-на Курской области /.../ Исполком решил:

1. В соответствии с требованием трудящихся района запретить с 1 фев. 1959 г. доступ людей к т. н. святому источнику /.../

2. Обязать директора ремесленного училища /.../ провести ограждение указанной территории /.../

3. Установить охрану участка /.../ возложив ее на районное отделение милиции.

4. За нарушение данного обязательного решения виновных лиц привлекать к ответственности с наложением штрафа в сумме

100 рублей или к принудительным работам на срок до 30 суток. /.../

Письмо Володина Карпову:

„17 фев. 1959 г. в Курске состоялся съезд благочинных о мерах по прекращению паломничества /.../ В г. Курске и в Слободинском районе было приказано не совершать богослужений в эти дни. Во всех церквях зачитать решение райисполкома. Собрание организовал и все мероприятия поддержал еп. Роман /т. е. Иннокентия убрали/.

* *
*

БИБЛИОГРАФИЯ

1. В. Алексеев. Неожиданный диалог. *Агитатор* № 6, 1989, стр. 42.
2. Деяния Собора преосвященных архиереев Русской Православной Церкви 8 сентября 1943 г. — *Журнал Московской Патриархии*, 1943, № 1, стр. 17.
3. Осуждение изменников вере и отечеству. — *ЖМП*, № 1, 1943, стр. 16.
4. Обращение собора преосвященных архиереев Православной Русской Церкви к Советскому правительству — *ЖМП*, 1943, № 1, стр. 13.
5. Обращение Собора епископов Русской Православной Церкви ко всем христианам мира — *ЖМП*, 1943, № 1, стр. 14–15.
6. Послание святейшего патриарха Сергия к пастве — *ЖМП*, № 2, 1943, стр. 3–5.
7. Речь святейшего патриарха Сергия в кафедральном Богоявленском соборе г. Москвы в день интронизации 12 сент. 1943 г. — *ЖМП*, 1943, № 2, стр. 8.
8. *Русская Православная Церковь 988–1988. Очерки истории 1917–1988*. Выпуск второй, М. 1988, стр. 58.
9. Там же.
10. *ЖМП*, 1944, № 6, с. 57.
11. *Патриарх Сергий и его духовное наследство*. М., 1947, с. 324.
12. ЦГАОР, ф. 6991, дело № 180, л. 22.
13. Сергеев Андрей, прот. *О положении Церкви в России*. Париж, 1947, с. 8.

14. ЦГАОР, ф. 6991, дело № 263, л. 46.
15. Отметим, что прот. Андрею Сергеевскому из Парижа, посетившему весной 1947 г. нашу страну, было сказано, что в Советском Союзе около 33.000 священников.
16. *ЖМП*, 1946, № 7, с. 8.
17. ЦГАОР, фонд 6991, дело № 37, л. 143-144.
18. ЦГАОР, ф. 6991, дело № 44, л. 76.
19. Там же, дело № 151, л. 73.
20. Там же, дело № 46, л. 73.
21. *ЖМП*, 1946, № 4, с. 36.
22. *Львовский церковный собор. Документы и материалы*. М., 1982, с. 45.
23. ЦГАОР, фонд 6991, дело № 288, л. 6.
24. Там же, дело № 227, л. 57.
25. Там же, дело № 227, л. 86.
26. Там же, дело № 420, л. 2.
27. Там же, дело № 227, л. 28-30.
28. Такой беседы в рассекреченных архивах Совета по делам РПЦ не обнаружено.
29. *Наука и религия*, № 11, 1987, с. 23.
30. Отчет датирован 3 июня 1963 г.
31. *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей*. М., 1949, т. 2, с. 434-456.

Проф А.В. ГУЛЫГА

РЕЛИГИЯ В НАШЕЙ ЖИЗНИ * Позиция неверующего

Смешанное чувство беды и вины, тревоги и надежды охватывает душу, когда размышляешь о судьбах русской православной Церкви в XX веке. Я говорю от имени тех русских людей, которые, будучи воспитаны в неверии, все же питают чувства глубокого уважения и благоговения к религии, всегда служившей стержнем, опорой, питательной средой русской культуры. Когда-то "русский" и "православный" были синонимами. И сегодня судьбы России и православия нерасторжимы. Полагаю, что так будет и впредь.

Православная Церковь — единственный социальный институт России, оставшийся неизменным на протяжении десяти веков. Иные утверждают, что это было тысячелетнее рабство. Ложь! Отвратительная ложь! Надо быть элементарно незнакомым с православием или умышленным обманщиком, чтобы утверждать, что христианство — религия рабов. Возникновение христианства связано с развитием народного самосознания и даже революционного движения. Раб Божий — это свободный человек. Все дело в том, как понимать свободу. Иные путают ее с произволом: хочу — так, а захочу — иначе, и не препятствуй моему "ндраву". Между тем подлинная свобода — свободный выбор пути, угодного Богу, т. е. нравственное поведение. Об этом поведал митрополит Иларион в "Слове о Законе и Благодати" — первом значительном произведении русской словесности.

К проблеме морали я еще вернусь, а пока о роли православия как духовной скрепы нации. Христианство принесло нам письменность. Мощная Киевская держава —

* Слово, сказанное на Международной научной церковной конференции, посвященной 400-летию установления патриаршества в русской православной Церкви, Москва, 5-8 сентября 1989.

прямой результат принятия Русью христианства. Освобождение от татарского ига и возвышение Москвы, собравшей вокруг себя русские земли, связано с именем Сергия Радонежского. Пересвет и Ослябя — герои Куликова поля, святовитязи, монахи и одновременно воины, сражавшиеся в рясах поверх доспехов. Не только русская воинская доблесть, не только повседневный труд и быт, но и русское просвещение носило религиозные черты. Даже в эпоху Просвещения Ломоносов, Державин, Болотов — глубоко религиозные люди. Русскую классику XIX в. понять вне православной религии невозможно. Откуда патристический пафос "Истории государства Российского"? Откуда нравственный подвиг Татьяны Лариной? Куда устремлены были помыслы Гоголя? Как понять героев Достоевского и Толстого? Философские идеи Владимира Соловьева? А русский религиозно-философский ренессанс, выступивший достойным продолжением художественной классики и выдвинувший русскую мировоззренческую мысль на мировой уровень. Что питало его? Где искать побудительные причины всего того, что составляет духовную гордость земли русской? Повторяю: русская культура и православие в основе нерасторжимы, тождественны.

Озабоченный тем, что пережил мой народ в недавнем прошлом, и тем, что ждет его в будущем, я думаю о судьбах его веры. Сегодня мы осознали, наконец, глубину нашего падения и помыслы о национальном возрождении связываем с деятельностью Церкви.

Приятно сознавать, что это не единичное, личное мнение, а общественное движение, поддерживаемое нашим государственным руководством. Наиболее зримый признак философской перестройки — возрождение интереса к русской религиозной философии. Философские тексты, созданные несколько десятков лет назад, появляются на страницах периодики, не только журналов, но и газет с многомиллионными тиражами. Поистине мы переживаем новый религиозно-философский ренессанс!

Я вижу причины этого ренессанса не только в росте русского национального самосознания, но в еще одном тесно связанном с ним обстоятельстве — понимании, что

религия является единственным надежным средством массового воспитания морали. Мы смешиваем подчас нравственность и мораль. Первая может быть и в бандитской шайке: это принципы жизни, нравы группового поведения безотносительно к тому, хороши они или дурны. Мораль — безусловное служение добру. Этические принципы, провозглашенные в Новом Завете, являются альфой и омегой, первой и единственной системой морали. Для воспитания морали необходимо представление об идеале, об абсолютном благе, с которым человек обязан соотносить свое поведение. Образы христианской религии, ее категорический императив любви к ближнему — наиболее общедоступное и действенное средство морального воспитания, которое нам необходимо сегодня прежде всего. Долгие годы нам внушали, что добро — это нечто вроде выгоды: для пользы дела можно лгать и убивать, граница между злом и добром относительна. Отец Павел Флоренский ядовито назвал такой взгляд "этическим монизмом" и отверг его.

"Этическому монизму" (т. е. взгляду, что добро и зло — едины суть) официальной философии и ее "метафизическому дуализму" (т. е. резкому противопоставлению духа и материи, пустопорожней болтовне о том, что первично, а что вторично) Флоренский противопоставил "этический дуализм" и "метафизический монизм", т. е. резкое противопоставление добра и зла при признании принципа универсального всеединства, неразрывной связи двух искусственно противопоставляемых субстанций. Первично добро, и этот принцип русской религиозной философии должен быть принят нами как символ веры.

Учиться добру нельзя в одиночку. Кант считал важнейшим условием морального воспитания включенность индивида в этическую общину. Таковой является Церковь. Русская религиозная философия выработала особую категорию для обозначения гармонического слияния общего и единичного — соборность. Вне собора, вне Церкви воспитать соборность невозможно. Вот почему религия в нашей жизни должна занять надлежащее ей место.

Кроме национальной и моральной ипостаси есть у религии не менее важная, тесно связанная с ними третья

сторона — ценностная. “Не хлебом единым жив человек”, — сказано в Писании и повторено миллионы раз. Нужна человеку духовная пища, нужна не только его душе, но и физическому организму, материальным его органам.

“Вы ходите в церковь? — спросил меня мой кардиолог. — Если нет, занимайтесь автотренировкой, самовнушением. Человек — не просто биологическая структура, биология зависит от психологии, от жизни души; даже если не считать ее бессмертной, душа есть. Американская статистика отмечает у верующих более легкое течение сердечно-сосудистых заболеваний, чем у неверующих”.

Автотренинг успокаивает; повторяя сакраментальную формулу “Я спокоен, я совершенно спокоен”, можно усыпить себя. Человеку однако нужна не только пассивная, но и активная гигиена души, не только усыпление, успокоение, но побуждение к доброму делу, просветление чувств, возвышающих, облагораживающих, — катарсис; это дает религия.

Но как быть тому, кто воспитан в неверии? Комплекс неполноценности, чувство ущербности здесь недопустимы. Как недопустима и игра в религиозность — соблюдение внешней, обрядовой стороны при внутренней пустоте. Воспитывайте чувство благоговения, ценностное переживание иными средствами. Есть светские святыни. Почитайте их. Ищите в них катарсис.

Сродни религиозному чувству переживание красоты. Речь идет не о зрелищах, подчас оглуляющих, унижающих и оскорбляющих человека, а о высоком искусстве. “Красота спасет мир”, — уверял Достоевский. “Если у народа нет Бога, у него должен быть Пушкин” (я цитирую фразу, услышанную в музее поэта).

Человек, у которого нет святынь, — животное. Так пусть же живет и здравствует та область духовной деятельности, которая включает человека в национальное целое, учит добру, одаряет его очищающей верой в святыни на благо Родине и Человечеству.

(4 авг. 1989)

Владимир СОЛОВЬЕВ (из несобранного)

ЦЕРКОВНЫЕ ДЕЛА. ПИСЬМО ПЕРВОЕ

(Разыскания Н. В. Котрелева)

В одном из писем Владимира Соловьева к любимому брату Михаилу, помеченном в нашем обиходном издании 1886 г., без числа и месяца, говорится: «Милый Миша! Вот тебе „Голос Москвы“ — кроме моего еще собеседования со старообрядцами — прочти — занимательно — я, когда прочел, сначала впал в меланхолию, а потом написал 3 эпиграммы».¹ С. М. Соловьев очень много сделал для публикации литературного наследия своего великого дяди, но — профессиональный филолог-классик — был крайне невнимателен и произволен в подготовке его текстов. В частности, приведенное письмо он упорно датировал 1886 г. и считал, что оно — вместе с газетой „Голос Москвы“ — прислано из Хорватии.² З. Г. Минц справедливо сочла необходимым передатировать наше письмо и содержащиеся в нем стихотворные пьесы. Она отнесла их к „началу января“ и „январю“ 1885 г.³ Аргументация ее звучит, правда, озадачивающе: «Судя по экземпляру газеты „Голос Москвы“, который был послан поэтом вместе со стихотворением М. С. Соловьеву, оно [стихотворение „Пора весенних гроз еще не миновала...“ — Н.К.] написано в начале января 1885 г. (до 1/13 января „Голос Москвы“ не издавался, а с другой стороны, газета упоминается как только что вышедшая, а стихотворение, как только что написанное».⁴ Но „Голос Москвы“ выходил и в 1886 г., и почему бы не упоминать Соловьеву только что вышедший номер января 1886 г.?!

З. Г. Минц, однако, удачливее в датировке, чем С. М. Соловьев. Все дело именно в „Голосе Москвы“, и внимательная работа по датировке этого письма не только проясняет историю трех соловьевских стихотворений, но и возвращает нам важную неопознанную и забытую, собственно, утраченную, статью философа.

Письмо, с цитаты из которого я начал, связано с другим, от 18 февраля 1885 г., где Соловьев рассказывал

брату: «Ко мне весьма пристаёт о сотрудничестве новая газета „Голос Москвы“, сначала непосредственно, а потом через Леонтьева. Я в одну ночь набросал нечто о церковных делах; если пройдет через цензуру, можно будет ради денег побаловаться». (П IV, 89). Датировка Зары Григорьевны пала: еще 18 февраля Соловьев не мог послать брату ничего своего („моего“) в „Голосе Москвы“. Важнее другое: ни в одном издании соловьевских сочинений, ни в одной его библиографии не упоминается его произведений, публиковавшихся в эфемерной газете „Голос Москвы“. Просмотр ее подшивки на первый случай ничего не дает, там нет ни одного материала, подписанного подлинным именем философа или его зарегистрированным псевдонимом. Прежде чем раскрыть какой-то неизвестный псевдоним, нужно уточнить характер разыскиваемого материала и обстоятельства сотрудничества Соловьева с газетой.

В том же томе мы находим письмо Соловьева к Т. И. Филиппову, где, в частности, говорится: «Вследствие отлучки моей из Москвы во Владимир, письмо Ваше от 12 апреля получил только 22. [...] Сегодня отдал в „Голос Москвы“ второе письмо и распорядился, чтобы послали Вам корректуру. Васильев доставил мне отчеты о собеседовании с старообрядцами, чем я и воспользовался для второго письма; а ту тему, которую я Вам сообщил, пришлось отложить до третьего» (П IV, 167). В целом по содержанию сообщаемых новостей это письмо переплетается с вышеприведенным недатированным к М. С. Соловьеву (там — цитата из недавно или только что, видимо, полученного письма от Т. И. Филиппова, тут и там — весть об изгнании Н. Н. Страхова из „Славянских известий“). Отсюда следует, что сочинено стихотворение „Пора весенних гроз еще не миновала...“ „в вагоне“, при возвращении из Владимира, имевшем место 22 апреля 1885 г. либо незадолго перед тем; что „собеседования с старообрядцами“, которые Соловьев из Москвы пересылал брату, были получены им от редактора-издателя „Голоса Москвы“ Н. В. Васильева (и, по всей вероятности, в виду каких-то предварительных разговоров об этом между Соловьевым, Филипповым и Васильевым).⁵

Важнее же всего для нас сейчас то, что 22 апреля или вскоре после того⁶ Соловьев «отдал в „Голос Москвы“ второе письмо» (курсив мой — Н. К.). Первое было доставлено „в цензуру“, как мы уже читали, около 18 февраля. И было задумано третье.

Есть еще один документ (который еще интереснее в других отношениях), освещающий историю первого письма. В конце февраля — в первых числах марта 1885 г. Соловьев писал К. Н. Леонтьеву из Петербурга:

Дорогой Константин Николаевич,

Не отвечал Вам до сих пор потому, что хотел зараз послать Вам и статью для Васильева, коего адрес мне неизвестен. Но Третий Иванович пожелал рассмотреть мою статью (она о церковных делах) и взялся переслать ее Васильеву, с которым он в постоянных сношениях. Если хотите, я распоряжусь, чтобы мое писание было прислано Вам в корректуре.

Вы напрасно думаете, что петербургские покровители Васильева ошиблись насчет моих чувств к Вам. Ваши слова действительно имеют для меня более значения, чем бы то ни было. И не потому только, что я в последнее время Вас сердечно любил, ибо Лопатина или Дм. Цертелева я также люблю и уже давно; — и не потому что Вы умный человек, ибо Страхов также очень умен; и не потому наконец, что у Вас оригинальные взгляды, ибо у библиотекаря Федорова, который непременно хочет, чтобы дети рожали своих родителей — взгляды еще оригинальней Ваших. А потому Ваши советы имеют для меня особенное значение, что никто кроме Вас не соображает своих советов с Варсонофием Великим. В этом отношении я Вас гораздо более ценю, нежели Достоевского: для него религия была некой новой невиданной страной, в существование которой он горячо верил, а иногда и разглядывал ее очертания в подзорную трубу, но стать на религиозную почву ему не удавалось; Вы же давно на ней стоите по крайней мере одной ногой (другая помещается в области эстетики). Итак, я с полнейшим вниманием ждал Ваших советов и указаний, подкрепленных Варсонофием Великим, но Вы по обыкновению увлеклись своими мыслями и остроумными отступлениями и в конце концов ограничились только советом

написать для Васильева, что я и исполнил. По совету Пертия Ивановича я хочу разделить свою статью на две, так как одна часть написана в тоне серьезно-печальном, а другая в тоне язвительно-ироническом. Вследствие этих перемен отправление статьи задержится на неделю, и я бы Вас просил (если это Вас не затруднит) известить Васильева, что я уже написал и скоро посылаю.

Вы вероятно не знали, что та сестра Софьи Петровны, с которой Вы ужинали в Славянском Базаре через несколько дней после того заболела настоящей и сильной оспой, так что последние дни нашего пребывания в Москве прошли в чрезвычайной возне, почему я не успел и с Вами проститься. —

Я большую часть времени сижу в библиотеке под крылом Страхова и читаю соборные акты. Одолею шестнадцать фолиантов и вижу берег. Маленький отрывок из моей большой книги уже напечатан в Православном Обозрении.

Отчего Вы мало написали про себя? Впрочем, через три недели надеюсь обнять Вас в Москве.

Душевно Вам преданный

Влад. Соловьев

София Петровна очень Вас любит.⁷

Итак, первое письмо цензуровал Т. И. Филиппов и одобрил, ибо, в противном случае, навряд зашло бы дело о втором. Первое письмо появилось в „Голосе Москвы“ 14 марта 1885 г. (№ 73). Вот его текст:

ЦЕРКОВНЫЕ ДЕЛА

Письмо первое

Когда, в начале прошлого царствования, почившим Государем Императором была одобрена представленная на его воззрение мысль о необходимости установить прямые, без посредничества дипломатии, сношения между Св. Синодом и восточными патриаршими престолами, отечественная иерархия не оказала сочувствия этой мысли. Из уст привыкших изрекать единую мудрость, на тот раз излетело почти невероятное слово: „Да о чем же мы будем сноситься?“

В настоящее время для нашей церковной политики является другое затруднение: сноситься теперь и было бы о чем, да не с кем. В те времена „союз единомыслия и любви“ между нашею и другими восточными церквами хотя мало в чем обнаруживался, но зато ничем и не нарушался. А ныне этот союз единомыслия и любви стал горьким упреком или злою иронией. Вот первенствующая на Востоке церковь Цареградская, митрополия и иерархическое средоточие восточного православия. Этой церкви мы обязаны были крещением, а она нам обязана болгарским расколом. Раздув греко-болгарскую распрю, мы оказали плохую услугу обеим сторонам: у Великой Церкви отняли Болгарию, а Болгар подвели под церковное отлучение. Или это — пустое дело, не стоящее внимания? Но мы сами свидетели противоположного. Всячески покровительствуя Болгарам на почве политической, мы однако не решаемся открыто признать правильность их церковного положения, нами же самими созданного. Когда, лет пять тому назад, болгарские епископы приезжали в Россию, они не были допущены к священнослужению в Московском Успенском соборе. Не будут они допущены и у себя дома к освящению Шипкинского храма, сооружаемого в память погибших за освобождение Болгарии: Болгары не могут молиться вместе с Русскими на могиле своих русских освободителей.

Болгарскую церковь — это наше незаконное порождение мы не смеем признать, хотя и любим ее, а церковь Цареградскую мы должны официально признавать, хотя и питаем к ней враждебные чувства, вызывая и к себе такие же с ее стороны. Недавнее признание Константинопольским патриархом новой сербской иерархии, не признанной Св. Синодом, делает наши отношения к Великой Церкви еще более затруднительными. С одной стороны, мы поддер-

живаем, хотя и неофициально, Болгарскую церковь, торжественно отлученную патриархатом; с другой стороны, мы состоим в полном разрыве с Сербскою церковью, публично признанною тем же патриархатом, а с этим последним мы в то же время находимся, по крайней мере, официально, в церковном общении. Вряд ли возможно согласовать все это с принципами канонического права, которое, однако, для Церкви важнее и непреложнее всяких политических и национальных интересов.

Церковные дела в Сербии представляют нам жестокое обличение тех ложных начал, которые возобладали в болгарском расколе. Раз вводится в церковь принцип национальностей как главное и преобладающее начало, раз церковь признается атрибутом народа, само собою следует, что государственная власть, правящая народом, должна править и принадлежащею к народу церковью. Национальная церковь необходимо подчиняется национальному правительству, и в таком случае особая церковная власть может существовать только для виду, ради большей торжественности праздничных молебнов. Сербы, народ восприимчивый и живой, поняли все это очень ясно и осуществили с быстротою необычайною. Сначала они отделились от Константинопольского патриархата и образовали свою собственную автокефальную, то есть самоглавную церковь. Но у одной страны двух глав быть не может, и скоро оказалось, что церковное самоглавие в сущности сводится к государственному единогловию. Единый законный глава Сербского Королевства издает для духовных этого королевства новые законы. Иерархия сербская находит эти законы неисполнимыми и отказывается им подчиниться. Однако опереться в своем сопротивлении ей не на что: служителям национальной церкви апеллировать на законного главу этой церкви – некуда. От Цареградского патриарха они отделены, – он не имеет более над ними юрисдикции: созывать вселенский собор – не в их власти. Таким образом сопротивление их Сербскому правительству оказывается совершенно напрасным, а с точки зрения государственного всевластия – и преступным. С этой точки зрения епископы, не подчинившиеся распоряжениям высшей власти, явились бунтовщиками, и когда Сербское правительство их сменило и назначило на их место добрых подданных, то оно поступило по-своему не только законно, но и гуманно, – с „бунтовщиками“ можно было поступить и хуже. Что бы мы ни думали о короле Милане и его министерстве, но главная вина в сербской

„культурной борьбе“ падает не на них, а на господствующий не в одной Сербии догмат о подчинении церкви государству. А этот догмат неизбежно должен быть признан там, где пределы церкви и государства совпадают, ибо невозможно совместить две самостоятельные власти, замкнутые в границах одной и той же территории. Чтобы быть сколько-нибудь свободною от местной государственной власти, церковь должна иметь реальную точку опоры за пределами этой власти. Предположим, что Сербская церковь, вместо того, чтобы быть только церковью королевства Сербского, была бы еще органическою частью Цареградского патриархата, независимого от короля Милана. Тогда этот последний должен бы был или отказаться от своих антицерковных планов, или же постараться отделить Сербскую церковь от патриархата, то есть сделать именно то, что несчастные сербские иерархи сами прежде него сделали на свою погибель. Теперь уже для всех ясно, что отделение Сербии от патриархата имело тот единственный результат, что облегчило и ускорило для Сербского правительства дело уничтожения Сербской церкви.

Ввиду оскудения и упадка трех восточных патриархатов, ввиду преобладания национальных и государственных – вообще мирских – начал в Русской церкви, Цареградский престол оставался единственным *церковным* средоточием на Востоке. И вот мы всячески стараемся отнять у него это значение, во что бы то ни стало втеснить его в границы одной греческой национальности. Когда это окончательно совершится, когда „Фанар“ откажется от своих притязаний, тогда на Востоке церкви больше не будет, а будут только духовные ведомства в различных государствах, управляемые просвещенными министрами.

И при таком-то положении церковных дел собираемся мы праздновать память великого деятеля Вселенской Церкви! Что же мы будем торжествовать, чему радоваться? Тому ли, что Церковь, которой служил св. Мефодий, разделена, расслаблена, унижена и поругана? Тому ли, что народы, которых он соединил словом истины, разошлись врозь и перестали понимать друг друга, так что не найдется и двух славянских народностей, которые могли бы *вместе* помолиться в память общего учителя? Тому ли, что эти славянские народы, получившие от Св. Первоучителей просвещение христианское, церковное, вселенское, променяли его на чуждые и враждебные идеи национализма, мирского всевластия, безбожной цивилизации? Тому ли нам радоваться

в день Св. Мефодия, что мы разделили и разрознили все, что он соединял в себе? Византиец, апостол Славян, ставленник Римского папы, он олицетворяет собою живое единство этих различных религиозно-исторических стихий. А у нас теперь во имя Св. Мефодия громко объявляют такое единство невозможным. Но в таком случае, чему же радоваться, что торжествовать? Если так, то день Св. Мефодия должен быть для нас днем скорби и печали по невозвратно потерянном единстве. На самом деле этот день будет для русского общества прежде всего днем *лицемерия*. Ведь те самые люди, которые объявляют церковное единство невозможным, ведь они же старались и стараются по мере сил подорвать последние остатки этого единства; ведь они же открыто заявляют, что церковное единство не только невозможно, но ненужно и нежелательно, — ненужно и нежелательно то, о чем молился Христос перед крестною смертью, что он обещал нам в своем Евангелии!

Святые первоучители Славян создали для них новую *букву* и сообщили им новый *дух* букву, то-есть национальную форму, и дух, то-есть вселенское содержание христианской Церкви. В их проповеди национальная буква и вселенский дух соединялись нераздельно в одно слово жизни для людей и народов. Мы же самодовольно рассекли это единство, отделили национальное от вселенского, форму от содержания, букву от духа. И осталась в наших руках без всякой пользы мертвая буква национальности, а дух Божий отлетел от нас. И вместо него нашел на нас дух века сего и разродился в нас множеством пустых и ненужных, лживых и вредных слов. Эти чуждые слова полусознательно повторяются у нас и теперь по поводу тысячелетия Св. Мефодия. Но они противны его духу, и не от него мы их узнали. Если мы действительно хотим почтить память Святых Первоучителей Словенских, то мы прежде всего должны скорее забыть все это мирское многословие и обратиться к единому слову жизни, которым они нас некогда огласили. Не в национальных делениях, а лишь в церковном соединении найдем мы это слово.

Варсонофий Максимов

Рука и мысль Соловьева опознаются в этом тексте тотчас. Но красноречив, кажется, и псевдоним, ибо „Варсонофий Великий“ из письма к Леонтьеву переключается

с ним обеими частями имени. Определенно доказательна — в пользу моей атрибуции (если она не стала самоочевидностью) — передовая статья, которую редактор сопроводил появлением в газете письма никому и никогда в России прежде не бывшего известным писателю „Варсонофия Максимова“. Вот что говорил он: «Давая место в нашем издании письму г. Варсонофия Максимова о церковных делах, мы чувствуем нужду в некоторых объяснениях с нашими читателями, перед которыми, при первой с ними встрече, мы сочли долгом обнаружить основные черты нашего образа мыслей, приближающегося в некоторых вопросах к воззрениям „Московских Ведомостей“, в иных же к исповеданию „Руси“. С последним изданием мы сближаемся преимущественно в вопросах церковных, которых „Московские Ведомости“ касаются весьма редко, и преимущественно с их внешней стороны, более по связи их с вопросами государственными, чем по вниманию к их собственной внутренней сущности.

Г. Максимов приходит к нам с такими воззрениями, которые не только не совпадают с убеждениями помянутых, близких нам по духу изданий, но некоторыми своими чертами могли бы вызвать на горячие возражения даже „Русь“, если б она издавалась; не говорим уже о „Московских Ведомостях“, которые о взаимных отношениях между Церковью и Государством высказывались не раз в смысле не только не согласном с мнениями печатаемого у нас письма, но даже прямо ему противоположном. Мы сами не сливаемся с г. Максимовым в одно русло; на каждую из мыслей, вошедших в состав содержания его письма, мы затруднились бы ответить решительным „аминь“. Но мы охотно и даже радостно открываем страницы нашего издания для его замечательного письма, приветствуя в нем редкую между нами ревность о силе и чести Церкви, о крепости союза между ее самостоятельными отраслями, о достоинстве вселенских постановлений, о восстановлении их значения в нашей церковной и государственной жизни, о низложении губительного преобладания в современном воззрении на дела Церкви национальной и иных мирских стихий над высшими духовными началами. Письмо исполнено горьких

обличений; но эти обличения не имеют ничего общего с теми злорадными хулами, которые в таком обилии исходят от скверных устен и разглашаются на всю пространную Русь из всех мерзостных притонов растленного публичного слова. Его негодование обращено не на лица и даже не на учреждения, а на дух „века сего“, ввергающий в разлор и взаимную брань такие начала, коих союз, возможный только при их правильном взаимном соотношении, составляет первое условие нашего государственного и народного благосостояния, мира, спасения и залог благословения, явно оставляющего дела наши. Не во всем согласные с писателем, которому предложено наше гостеприимство, мы не оставим его настоящего письма и последующих его продолжений, если их дождемся, без своих замечаний и даже возражений, но для того, чтобы сказать свое слово, достойное возвышенных и священных предметов, коих коснулся г. Максимов, мы чувствуем нужду (не стыдимся в том признаться) в пересмотре и проверке некоторых из наших собственных понятий, с мнениями г. Максимова не сходных. Отлагать печатание его письма до окончания этой проверки не видим необходимости, так как разойтись с ним *in necessariis* не можем; *in dubiis* же православным заповедана *libertas, in omnibus — charitas*.*

Комично забывает редактор к середине своей передовой о том, что он представляет публике безвестного писателя, похоже, что ему даже хочется подчеркнуть, что речь идет о криптониме, за которым — знаменитый публицист. Каковым для „широкой публики“ Соловьев, вероятно, еще и не был; но в кругах правых, консерваторов, славянофилов, „русской партии“ — был. Эти „круги“ плотно взаимоналагались, переплетались, и утаить появление Соловьева среди сотрудников новой газеты одного из консервативных „кружков“ было невозможно. Публикация под псевдонимом диктовалась, вероятно, литературно-политически-этикетными соображениями.

* *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*. Это выражение блаженного Августина означает: в необходимом единство, в сомнительном свобода, во всем — любовь. (Примеч. ред. „Голоса Москвы“ — Н.К.)

Соловьев от года к году становился все менее приемлемым для „русской партии“ (она ему — тем менее, отсюда пренебрежительный и прагматический — „ради денег побаловаться“ — тон писем к брату). После недавних резких стычек с петербургскими славянофилами (за что поплатился Страхов, как упоминалось выше), с И. С. Аксаковым и протоиереем А. Иванцовым-Платоновым, при вряд ли скрывавшейся готовности на прямой вызов М. Н. Каткову (ср. хотя бы *П IV, 92-93*), приличия требовали, чтобы „Голос Москвы“ дал место не „Владимиру Соловьеву“, а „Варсонофию Максиму“. С другой стороны, правые, как ни влиятельны они были в государственной жизни, составляли лишь малую часть национальной элиты. И всякая действительная сила была дорога — и ради уважения к истинным человеческим дарованиям и ценностям, и в видах неблагоприятного баланса сил. Потому не имевшие еще личных или идейных причин к разрыву с Соловьевым дорожили возможностью сотрудничества с ним. Так объясняется кратковременный союз Соловьева с „Голосом Москвы“, за которым стоял Т. И. Филиппов (и — с другой стороны — К. Н. Леонтьев).

Попытка создать массовую газету с хорошо поставленным церковным отделом (а именно таков был „Голос Москвы“ — он заполнялся фельетонной беллетристикой для мешанства, необычно внимательным для наших общих газет отделом церковных новостей и политическим обозрением в славянофильском духе) провалилась. 28 мая 1885 г. на № 144 она вдруг приостановилась, а с 1 августа, пусть и продолжая нумерацию, и еще при том же Н. В. Васильеве (но уже только в качестве редактора, издателем стал И. И. Зарубин) „Голос Москвы“ стал другой газетой. Всякая тень серьезности покинула его, все затопило бульварное чтиво, а церковный отдел просто исчез.

Скорее всего, причина тому, что второе письмо Соловьева о церковных делах — где должны были обсуждаться вопросы о церковной иерархии в связи с расколом — не появилось в печати, не в его задержке на столе у Филиппова или у Соловьева, как можно было бы предположить по письму от 2 мая 1885 г. *П IV,*

165-167). Думаю, коренные точки зрения Соловьева и Филиппова к тому времени были трудно совместимы, и взаимоприемлемый вариант письма не был выработан. Как бы то ни было, первый вариант этого второго письма Соловьев Филиппову доставил, он существует материально. И следовательно, его можно обнаружить в архиве, — но это другой цикл работ по упорядочению соловьевского наследия.

Н. Котрелев

Москва, 1979 — лето 1989 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Соловьев Вл. *Письма*. Под ред. Э. Л. Радлова. — П.: Время, 1923. — С. 104. — Я цитирую письмо, исправляя печатный текст по рукописи — ЦГАЛИ, ф. 446.2.29, л. 18-19. Далее ссылки на радловское издание даются в тексте сокращенно — П — с указанием тома и страницы.
2. Соловьев Владимир. *Стихотворения*. — 7-е изд., доп. шуточными стихотворениями с вариантами, библиогр. примеч., биографией и 1-м портретом. Под ред. и с предисл. С. М. Соловьева. М., Русский Книжник, 1921, — стр. 309, 362-63. — При первой публикации рассматриваемого письма С. М. Соловьев, казалось бы, привел достаточные доводы против его датировки 1886 г. на основе включенной в него пьесы „Пора весенних гроз еще не миновала...“, которая в соловьевских „Стихотворениях“ 1891 г. помечена „Загреб 1886“. Владимир Соловьев обладал, кажется, хорошей — если не сказать больше — памятью, но многократно ошибался в датировке стихотворений. Племянник по праву оспорил ошибочную датировку, но своей не предложил, поместил письмо после хорватских писем лета 1886 г. А Э. Л. Радлов, столь же нечувствительный к эдиционным проблемам соловьевских текстов, без рассуждений перепечатал в своем издании все, как было у Сергея Михайловича в „Богословском вестнике“ (1915. — Сент. — с. 64-65). А ведь тоже был гуманитарием старой выучки, постоянно работал с научными изданиями античных писателей. Очевидно, тексты Владимира Соловьева, сколь важными ни представлялись они Радлову и С. М. Соловьеву, находились в их культурном сознании еще вне ряда филологических и классических ценностей.

3. Соловьев Владимир. *Стихотворения и шуточные пьесы*. Вступ. статья и примеч. З. Г. Минц. — Л., Советский писатель, 1974, с. 74, 140, 296, 312.
4. Там же, с. 296.
5. Эти отчеты о собеседованиях, проходивших в Москве, печатались за подписью „Ipse“ в „Голосе Москвы“ с середины января 1885 г. (№№ 15, 22, 31, 45, 54, 60, 62, 68); см. также материалы и о других, в т. ч. провинциальных собеседованиях — №№ 44, 85 и др. Несомненно, на них обратит внимание будущий критик взглядов Соловьева на проблемы старообрядчества.
6. 2 мая 1885 г. Соловьев писал Филиппову: «После трех неудачных визитов я, наконец, застал преосвященного Алексия» (П IV, 165), а в письме по возвращении из Владимира — «Был у преосвященного Алексия, но не застал его. Завтра съезжу еще» (П IV, 167). Порядок писем у Э. Л. Радлова нарушен, несмотря на достаточные внутритекстовые данные для установления его.
7. ГЛМ, ф. 196.1.181; в печати находится моя публикация этого письма в подготовленном мною для московского издательства „Книга“ одномомнике сочинений Соловьева. — Что письмо послано из Петербурга, видно из упоминания о работе в Публичной библиотеке над сборными актами; оно написано несколько позже, чем письмо к брату от 18 февраля, т. к. там — „читаю шестнадцатый фолиант *Mansi*“, а тут — „одолею шестнадцать фолиантов“.

РАСИЗМ И ХРИСТИАНСТВО *

3.

СУДЬБЫ МИРА, ГРЯДУЩЕЕ

Вопрос еврейский

Судьбы избранного народа, хотя и отвергающего свое избрание во Христе, никогда не переставали оставаться в центре истории после начала нашей эры, но никогда еще не были так центральны, как сейчас. Эту центральность вместе с еврейством разделяет еще народ русский, судьбы которого ныне так предрешаются, даже если они и не могут быть поставлены на один уровень с еврейскими. Исторические судьбы еврейства представляют собой чередуемые волны гонений, с одной стороны, и мирового влияния с растущим покорением мира, с другой. Одно с другим связано, одно из другого вытекает. Первое, гонение на еврейство, проистекает из национального инстинкта самообороны и самосохранения, вместе с мнимохристианскими, в действительности же антихристианскими чувствами враждебности и страха. Второе же связано с особой, исключительной живучестью и одаренностью народа, единственного в своей избранности и обреченности, а вместе с тем и национальной солидарности. Раньше она имела определенно религиозный характер, связанный с верностью иудаизму, вместе с антихристианской устремленностью. Теперь этот религиозный характер все более слабеет, уступая место пестрому и многогранному спектру новоевропейской цивилизации. Однако, при всей ее духовной пестроте и многогранности, национальный дух и сплоченность еврейства остаются неразложимы и неодолимы никакими силами национального соперничества и антагонизма

* Продолжение. Начало см. в «Вестнике» № 156 и 157.

других народов. Происходит мирная, но победоносная борьба еврейства со всем миром, меняющая формы, но неизменная по содержанию. При всей уродливости расизма, нельзя не отдать ему справедливости в том, что самый факт этот здесь почувствован и констатирован с исключительной пронзительностью. В нем есть печать избранности избранного народа, некое всемирно-историческое чудо, совершающееся на протяжении всех веков и перед лицом всех народов. Отрицать или даже преуменьшать этот факт некоей всемирной супрематии еврейства, при этом лишенного государственности и территории и составляющего в мировом масштабе ничтожное меньшинство, хотя бы даже и возрастающее в численности, является тенденциозным умалением или замалчиванием исторической действительности. Не лучше ли будет поставить вопрос о силе и значительности самого этого факта и, в связи с этим, о правильном к нему отношении. Уже в самом этом факте нельзя не видеть печати особой богоизбранности еврейства, независимо от того, угодно или не угодно нашему ограниченному человеческому суждению это произволение Божие. Каждый может по-своему чувствовать и расценивать это избрание, но оно остается делом смотра Божия и тайною Промысла, которая в глубинах своих является нераскрытой до наступления полноты времен. Однако одна — и притом основная — сторона этой тайны нам уже ведома: народ Божий есть родословная Христа Спасителя, он является Ему сродным по плоти. О Нем самом говорится в Евангелии: “жидовин сый” (Ио. IV, 9), эта мысль раскрывается в обеих родословных Спасителя, у Мф. (1) и Лк. (3), и Господь приемлет ее и подтверждает сам: “Мы (т. е. иудеи) знаем, чему кланяемся, ибо спасение от иудеев” (Ио. IV, 22). Он сам не отрицается быть сыном Давидовым, Царем Иудейским. Также и Пречистая Его Мать есть избранная отрасль избранного народа. Однако тайна всего Израиля доселе остается нераскрыта в полноте и силе, но свидетельствуется апостолом лишь как предмет веры: “не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение в Израиле произошло отчасти (до времени), пока войдет полное

(число) язычников, и так весь Израиль спасется" (Р. XI, 25-26), "ибо дары и избрание Божие непреложны" (29). И апостол прибавляет перед лицом этой тайны: "как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его". (33)

Эта непостижимость путей Божиих своим знамением имеет — а н т и н о м и ю , — в указанном особом характере исторических судеб Израиля, который пребывает в некотором противостоянии всему человечеству, но вместе образует и его исторический центр, в неодолимости и неустранимости своей. Но в то же время сам Израиль остается как бы под маской, является сам для себя скрыт в богоизбранности своей. Его духовный облик искажен под образом материализма — философского или экономического, — плутократизма, большевизма или масонства, ложного интернационала и демократизма, вообще под всем, кроме "единого на потребу" — Царства Божия. Об этом и было сказано Христом: "се остается дом ваш пуст, дондеже воскликнете: благословен грядый во Имя Господне, Осанна в Вышних". Все существо Израиля, под какими бы внутренними или внешними масками оно ни сокрывалось, есть дума, чаяние, борьба, противление, всегда гложущая и никогда не оставляющая мысль о Мессии, грядущем или уже Пришедшем, — о Христе. Это своеобразное прирожденное христианство Израиля пока остается антихристианством, как борьбой со Христом в себе самих. Парадоксально, что это-то антихристианство и является не только самым живым, но и наиболее христианским в нем. В Израиле и для Израиля самое мертвящее есть христианское равнодушие или забывание о Христе, все равно какое: гуманистическое, плутократическое, всяческое. Даже большевистское гонение на христианство, поскольку оно действительно происходит из еврейских источников и вдохновений, в судьбах самого Израиля все-таки естественнее, чем религиозное равнодушие. Однако это не позволяет самим х р и с т и а н а м , как имеющим обетование о спасении всего Израиля, об этом забывать или оставаться к нему равнодушным. При всем противлении влиянию отпавшего от веры еврейства, для христиан остается законом непреложным религиозное признание и почитание во

Израиле его даров и избрания. Поэтому христианское отношение к Израилю по силе этого признания может быть только антиномическим, как к живой и живущей родословной Христа, к Его народу, но и отвергшему Его, не узнавшему своего часа. Последнее же требует от христиан обуздания и борьбы со страстями антисемитизма, которые естественно, хотя и искусительно подымаются в душах народов перед лицом его религиозного отпадения, измены своему призванию. Насколько все существо и образ, и судьбы Израиля вообще антиномичны, здесь, при установлении христианского отношения к нему, мы имеем эту самую антиномию, которая требует от нас своеобразного национального аскетизма и в практическом применении распадается на множество частных противоречий. Антиномизм этот предостерегает нас на каждом шагу жизни. При этом утрата этой аскетической нормы, односторонность и упрощение здесь недопустимы, ибо еврейский вопрос для христиан труден, хотя и в своем особом смысле, не меньше, чем для самих евреев.

Можно и должно видеть особую природу еврейства и всю силу его влияния в жизни народов. Сентиментальная слепота, как и гуманистическая халатность здесь одинаково недопустимы. Если и вообще отношения между народностями определяются не только солидарностью, но и соревнованием, то нигде, как здесь, это имеет особую силу. Это происходит одинаково как из любви к избранному народу, с признанием всей его единственности и исключительности, так и из необходимости противодействовать этой силе и энергии, ради сохранения и умножения того особого дара Божия, который дается каждому народу в его национальном призвании. Однако, это противоборство должно быть поставлено в определенные границы, которые не мирятся с гонением на Израиля в какой бы то ни было форме, уже не говоря о современном варварстве германском, как и его подражаниях. Противодействие это, насколько оно происходит из законного и естественного чувства самосохранения, должно выражаться в положительной самоохране действием, т. е. в творческом самораскрытии собственной народной стихии, а не насильственно запретительными

мерами. Вся особая трудность судеб еврейства издревле и до наших дней связана с его рассеянием по всему миру, оно же имеет последствием культурную а с с и м и - л я ц и ю народа, который и сам ее как будто ищет и приемлет, в то же время оставаясь по существу неассимилируемым, откуда проистекает некая культурно-национальная псевдонимность. В таком положении вещей иудейское рассеяние содержит в себе трагический рок для себя самого, а вместе и для всего мира, для всех народов, среди которых оно находит для себя приют. При особой жизненности и исключительной живучести своей еврейство действительно занимает если не первое, то во всяком случае выдающееся место, притом не только в экономике, в денежном и банковом, вообще финансовом мире, но и в самых различных отраслях культуры: наука, печать, искусство и проч., все это прослоено еврейским элементом. Как бы ни относиться к этой прослойке, но трудно отрицать — иначе, как тенденциозно — самый факт и его силу. Еврейство, при относительной, процентной своей малочисленности, неудержимо проникает во все области творчества и труда, которые только ему доступны и приемлемы. А с теми же, которые ему по существу чужды и враждебны, — сюда относится, конечно, все, связанное с христианством и Церковью, — оно ведет борьбу на уничтожение. Это мы можем наблюдать в большевистской России. Не нужно умалять силу того факта, что гонение на христианство здесь, хотя и вытекало из идеологической и практической программы большевизма вообще, без различия национальностей, однако естественно находило наибольшее осуществление со стороны еврейских “комиссаров” безбожия. Таким образом, мировое еврейство вообще, а в России в особенности, оказывается в борьбе с христианскими началами европейской культуры и во всяком случае занимает в ней руководящие позиции там, где эта борьба возникает в среде самих христианских народов, впадающих в антихристианскую апостазия. Это так очевидно, что не требует доказательства. Эта борьба частью прикрывается, частью даже смягчается под личиной гуманизма и либерализма, свободы совести и вероисповеданий. Однако

эта равноценность множественных истин перед лицом единой Истины Христовой является, конечно, лишь духовным маскарадом.

Это относится к тому, что касается самого дорогого и существенного — религиозной веры. Во всех же других областях жизни и культурного творчества еврейство оказывается непобедимым и неотразимым, даже больше того — незаменимым и необходимым, как некие дрожжи, на которых вскисает историческое тесто. В этом отношении, несмотря на все злобные и завистливые преувеличения, в которые впадает антисемитствующий расизм, с ним трудно спорить относительно констатирования самого факта, который, впрочем, имел место еще с древнейших времен, начиная с Египта. И в роковом характере этого факта нельзя не видеть какой-то внутренней неизбежности, проистекающей из особых судеб, избранности иудейского народа, которая в данном случае выражается в его энергии, работоспособности и, конечно, одаренности. Антисемиты видят в этом влиянии еврейства в мире плод какого-то злоупотребления, коварства, лживости, всяческого обмана. Такое суждение есть прежде всего порождение зависти и вражды. Во всяком случае, нет весов, на которых можно было бы точно взвесить сравнительную честность еврейства и не-еврейства. Однако, чашка весов неоспоримо склоняется в пользу еврейства в отношении его г о д н о с т и и особой жизненной ценности, не иссякающей на протяжении веков всей мировой истории.

Нужно, однако, к этому прибавить, чтобы быть справедливым, следующее: еврейство в своем состоянии “дома пуста” утратило свое высшее право существования, ту единственность, которая проистекала из его избранности и призванности. Ему предстоит его восстановить, что произойдет лишь когда наступит желанный и для всего христианского мира блаженный час “спасения всего Израиля”, когда он возопиет: “Осанна в вышних, благословен Грядый во Имя Господне”. Дотоле же можно сказать, что сохраняя всю неистребимую силу свою духовную, он остается лишен той истинной духовности, которая была вверена и дана ему в Ветхом Завете и явлена

в Новом, в Предтече, свв. апостолах, — со св. Иоанном Богословом и с ап. Павлом во главе. Можно сказать, что в своей апостазии Израиль потерял свой г е н и й , взамен же его остается лишь полнота талантности. Однако талант не есть гений и никогда не может с ним сравниться. Во всех отраслях духовного и душевного творчества сынам Израиля и теперь дано являть высокие достижения творчества, — мысли, искусства, воли, организации, настойчивости. И, однако, все это не восходит до “гением начатого труда”. Поэтому духовно руководящая роль им утрачена, — не безвозвратно, но временно, хотя всецело, потому что гений дается от Бога, особым непосредственным вдохновением, но не приобретается волевым усилием. Поэтому и творчество еврейское онтологически в т о р о с о р т н о , как бы ни было оно в с в о е м роде ценно. Можно и вообще спрашивать себя, где же это творчество, и в чем теперь оно п е р в о с о р т н о , духовно гениально. Не знаю, может ли быть дан утвердительный ответ на этот вопрос относительно области культурного творчества, но есть здесь одна лишь сила бесспорная: христианская с в я т о с т ь , которая дается только Церковью и недостижима одним силам человеческим. В состоянии своего отпадения, пока оно длится, Израиль сам лишает другие народы себя, своего гения; вместо высших и ему единственно данных достижений, он дает не-высшее, суррогат. В этом состоит настоящая духовная трагедия еврейства, а с ним и всего мира, его лишенного в высшем его образе. Это суждение, проистекающее из признания единственности и избранности Израиля, может показаться — и, несомненно, покажется — многим умалением или уничтожением даров и дел еврейства, но на самом деле как раз наоборот. оно вытекает из признания высшего его призвания. В цветущую пору своего национального существования, именно ветхозаветную, будучи избранным народом Божиим, Израиль непрестанно впадал в грех ... ассимиляции, как об этом свидетельствуют пророческие и исторические книги Ветхого Завета. Эта ассимиляция религиозное выражение находила в отпадениях в язычество, обличениями которых эти книги полны.

Конечно, эти грехи еще не имели угрожающего значения, поскольку сохранилось в нерушимости религиозно-национальное ядро Израиля даже в Вавилонском изгнании, и тем более в земле обетованной, вблизи храма, во святом граде Иерусалиме. Но в рассеянии, после отвержения Христа, состояние Израиля совершенно изменилось. Правда, долгие века сохранялась, да и теперь еще сохраняется, нерушимость национального и старозаветного быта, поддерживающая его в состоянии обособления и даже изоляции, перед угрозой переселений, изгнаний, всего аппарата мучительства и гонения. Но такими средствами нельзя сокрушить несокрушимое. Менялась историческая обстановка, появлялись и разрушались новые царства, новые народности, Израиль оставался неразрушим. Однако и его подстерегала при этом основная опасность — духовного опустошения, судьбы Агасфера, “вечного жид”. Агасферизм есть трагедия духовной беспочвенности и добровольно призванной на себя богоотверженности: “кровь Его на нас и на чадах наших”. Об этом горестно свидетельствовал на крестном Своем пути Христос: “Дщи иерусалимская, плачьте не обо Мне, но плачьте о себе и о детях ваших. Ибо приходят дни, в которые скажут: “блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы нещитавшие”. Тогда начнут говорить горам: “падите на нас”, и холмам: “покройте нас”. Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет”. (Лк. XXIII, 28-31). И это скорбное пророчество с тех пор и донныне исполняется.

Однако жизненные силы еврейства таковы, что выдерживали, выдерживают и, конечно, выдержат испытания, и если какой-либо земной властитель думает победить непобедимое и сокрушить несокрушимое, то он собирает лишь горящие уголья на свою собственную голову, обрекает себя на неизбежное падение, — в этом законе истории мы еще убедимся в наши дни, хотя и невдомы времена и сроки. И потому этот удел народа гонимого, преследуемого, ненавидимого, презираемого, как ни тягостен по-человечески, не страшен для судьбы Израиля, самому бытию которого ничто не может угрожать. Он находится под высшей охраной и защитой божественной.

ибо избранный народ нужен для свершений божественных. Но эти судьбы страшны духовно по тому состоянию опустошенности, которое порождается отвержением Христа в самом Израиле и вносится им в духовное состояние всего человечества. Последнее — по-своему — также заражается его болезнью в антисемитизме. Избранный народ Божий, прежде своего обращения ко Христу, после которого он станет светом и откровением языков и славой людей Твоих Израиля, сам разлагаясь, разлагает и ту среду, в которой он пребывает. Здесь надо считаться с несокрушимой жизненностью Израиля, исключительной одаренностью его в борьбе за существование, еще воспитанного и закаленного в веках. Но при этом вся эта жизненная сила и одаренность как бы утрачивают право на существование, потому что держатся на религиозной пустоте или же — хуже того — на борьбе со Христом и христианством. И эта роковая пустота, отравка обреченности, становится роком и для той среды, национальной и исторической, в которой они проявляются. Израиль и в состоянии отвержения от Христа и духовной опустошенности сохраняет самосознание своей избранности и единственности, нерушимость самоутверждения, хотя и при наличии беспочвенности, национальной и культурной. И этому, конечно, бессилён помочь и сионизм, и опыты создания национального государства (хотя обладание святым градом, согласно пророчествам, и лежит на путях его).

Политическая и историческая судьба Израиля обрекает его на паразитизм, который есть обратная сторона агасферизма, трагедия беспочвенности при наличии полноты жизненных сил. Израиль теперь является для всех чужим, но вместе и для всех своим, или, точнее, все для него могут стать своими. Он агасферически применяется к чужому народу, его национальному государству и культуре, к ним органически не принадлежа. Уже тем самым он обречен на второсортность, при наличии органического притязания на первенство и руководящее значение, принадлежавшее избранному народу. Плод этого агасферизма есть а с с и м и л я ц и я того, что неассимилируемо, нерастворимо, она есть тем самым печальный рок еврейства. Оно не только паразитирует на

чужом историческом теле за неимением собственного, но оно и привязывается к нему жизненно, его любит по-своему, хочет с ним органически соединиться, в то же время оставаясь ему чуждым, нося в себе это неодолимое двойство и раздвоение. Это ассимилирование проявляется во всем — увы — кроме веры (что бывает, конечно, до сих пор еще ограниченными и редкими исключениями, хотя в них-то именно и заключается все разрешение "еврейского вопроса"). Ассимиляция проявляется во всем, в смешанных браках и смешении крови, при ее нерастворимости, смешанной культуре, в государственной жизни (начиная с ветхозаветного Иосифа в качестве первого министра фараона египетского и до наших дней), в экономической жизни, в прессе, литературе, искусстве. При этом сила и мера этого влияния совершенно непропорциональна количественной доле еврейства в составе населения, к чему присоединяется еще и его подвижность.

Ассимиляция дает новый источник исторической энергии еврейства, однако вместе с ее трагическим искажением и отравленностью. Однако это не есть человеческое произволение или даже грех, но судьба или суд Божий, который притом имеет силу на обе стороны: на Израиля и не-Израиля. На последний же, в меру его христианства, возлагается долг "христианского отношения" к еврейству, непрестанной борьбы внутренней и внешней с антисемитизмом, в который входят, как слагаемые, самоутверждение, зависть, ревность, самосохранение. Он, во всяком случае, представляет собою духовное искушение, в борьбе с которым требуется непрестанное противоборство и жертвенность. Христиане духовно также ответственны за еврейство своим к нему отношением, которым они его привлекают или же отталкивают, — и не только от плохих или мнимых христиан, но и от самого христианства. Конечно, это не может служить оправданием для неприятия его со стороны Израиля, который, как старший брат, не должен соблазняться младшими, но по человеческой немощи может ими задерживаться на своем духовном пути.

Что же касается самого Израиля, то он становится жертвой этого ложного своего положения в жизни,

самоопустошения, с одной стороны, и самоутверждения, с другой. Первое сопровождается преувеличенным развитием тех свойств, которые ему природно свойственны (еще по Ветхому Завету): материализма, чувственности, властолюбия. Второе же связано с роковой псевдонимностью всего его исторического существования. Последняя же выражается в том, что, будучи чуждым, ассимилируясь, оно выдает себя или же искренно себя считает принадлежащим к той народности и культуре, которые составляют его историческую среду. Эта ассимиляция в отдельных случаях — а их может быть очень много — приводит к подлинному самоподмену, к двойству личного и национального самосознания. Но эта именно возможность является особенно важной и многообещающей для грядущего всеобщего спасения как самого Израиля, так, через его помощь и духовное посредство, — всего человечества.

Однако, ранее этого в состоянии агасферизма рок исторической псевдонимии содержит в себе нечто нездоровое и фальшивое, есть некоторая поза, лишенная простоты и подлинности. В таком качестве она наиболее свойственна профессиям, которым присуще некоторое позирование: таковы литература и сцена. Псевдонимной становится сама жизнь и ее самооткровение в творчестве. Эта черта не свойственна Ветхому Завету в подлинности жизни в богоизбранности Израиля. Трудно сказать, когда и как она исторически возникает и развивается, однако в новое время и в наши дни она достигает апогея, в особенности же, конечно, в советской жизни, где она, впрочем, даже и никого не обманывает, а просто нагльствует перед лицом горькой правды жизни. И, приистекающая из потребностей ассимиляции, она в действительности вырывает и углубляет ров, который хочет засыпать. “Псевдонимия” есть именно л ж е — именность, в которой свидетельствуется, что данный носитель имени есть не тот и не то, кем и чем он себя именует. И все это есть проявление той духовной опустощенности, в которой пребывает Израиль в том состоянии, о котором рекла сама Истина: “се ныне оставляется д о м ваш пуст, — дондеже воскликнете:

“благословен грядый во Имя Господне”, т. е. доколе Израиль не обратится ко Христу и в Нем познает свое подлинное естество, и во Христе обрящет и свое собственное имя. Дотоле же псевдонимия жизни, плод ассимиляции, вместо органического соединения, остается всеобщим духовным бедствием, приучая скрываться и прятаться от себя самих, как и от других, построив жизнь на условной лжи, которая, даже если и замалчивается, то никого уже не обманывает. Следует стыдиться лжи и отвращаться от нее. Не духом истины, но духом лжи проникается наша псевдонимная цивилизация, своими ложными личинами обезличивающая личности, жизнь и творчество.

На дне этой псевдонимности, если таковое вообще существует для бездонности, таится одно основное чувство и устремление: сознательная или бессознательная борьба с христианством, вражда со Христом. Поэтому и все оно существует д о н д е ж е , до духовного воскресения Израиля, его окончательного обращения ко Христу, “ибо ожесточение произошло в Израиле д о в р е м е н и ” (Р. XI, 25).

Снова и снова, в 1000-й раз вникая умом и сердцем в пророческие главы ап. Павла о судьбах и спасении Израиля, в сопоставлении с ветхозаветными пророчествами о нем же, изумляемся их таинственной антиномике в учении об отпадении Израиля, как и об его спасении, с нерушимостью Божия о нем определения. И эта антиномика не только внешняя, но и внутренняя, она содержит тайну не только его духовной судьбы, но и нашей, она совершается не в нем одном, но и в нас. Это есть и наша собственная судьба на путях трагедии мировой истории, вокруг ее оси, по изволению Божию в избрании (Р. IX, 11). “В отношении к благовестию они в р а г и р а д и в а с , а в отношении к избранию в о з л ю б л е н н ы е (Божии) ради отцов” (11, 28). “Дары и избрание Божие непреложны” (20), “они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы” (31). Израиль — это отвергшийся Христа и Богом отверженный “дом пуст”, но он же есть и святых народов, Богоизбранный сосуд. И нам, как христианам,

дано повеление вместить и всю силу борьбы с антихристианством с верностью и любовью к Израилю в его избранничестве. Нам равно возбранен подлый и греховный антисемитизм, страсть ненависти и зависти, которая столь легко нас подстерегает на путях правого ему противления, как и утрата чувства ответственности за его конечные судьбы, которые творятся и при нашем участии, суть судьбы общие всего мира, "ибо всех заключил Бог в непослушании, чтобы всех помиловать". Но для этого требуется от нас самих особое обострение чувств при нашем собственном различении его положительных и отрицательных потенций, духовная зрелость к тому. Но это как раз и отсутствует в поверхностном либерализме и гуманизме, хотя они и должны занять приличествующее им место в практическом отношении к "еврейскому вопросу", однако, в наличии напряженной настороженности христианского чувства. И ныне, благодаря антисемитскому, безбожному гонению на еврейство, это всеобщее христианское чувство ответственности за еврейство должно подняться в наибольшей мере, и таково его положительное значение. Но оно же имеет, должно иметь подобное же значение и для еврейства, насколько оно лишается земного благополучия, царства от мира сего с его могуществом. Судьбы его становятся мартирологом, крестоношением, которое, однако, совершается еще не со Христом и не во имя Его. Но будем верить, что это есть зов и воспитание к тому.

Исключительная трагедия Израиля является необходимым для него путем спасения, как его самого, в с е г о И з р а и л я (Р. II, 26), так и всех языков "до полного числа их" (25). Нам не дано знать времена и сроки свершений "непостижимых судеб Божиих", (33) но мы можем и должны различать внутреннее значение, силу и смысл происходящего. И мы не можем не понимать внутренней логики того, что перед нами совершается. Да будут же собственные чресла наши препоясаны и светильники горящи. Мы должны относиться к врагам креста Христова не как к своим личным врагам, при всей нашей непримиримости к этой враждебности их самой по себе. Мы должны не только внешне, но и внутренне с нею

бороться прежде всего в себе самих, несмотря или вопреки всей ее трудности. Для нас является естественным л ю б и т ь спасающегося с нами во Христе Израиля, и это так естественно и легко любить его, трудно даже не любить. Однако, нельзя не бороться с ним в состоянии его отпадения и противоборства Церкви Христовой. Но борьба за веру, противоборство антихристианству, сокрытому и явному, может не быть, а следовательно и не должна быть враждой или ненавистью, — апостол указывает нам здесь путь антиномический. Ныне все христиане проходят путь воспитания христианских чувств в самых чувствительных и деликатных его точках. Но духовные плоды этого нашего воспитания, с его достижениями, имеют значение и для "спасения всего Израиля", через преодоление тех искушений, которые возникают на наших собственных путях жизни.

Но здесь наши собственные судьбы и пути встречаются и сплетаются с путями народов, которые сейчас занимают первое место на исторической арене, как главные действующие лица, между собою борющиеся. Здесь противостоят в борении германство и еврейство, германство и Россия, русский народ, русскость и еврейство. Все это по-своему переплетается в судьбах своих. А далее, на втором — пока — плане, выступают и азиатские и американские народы, этот мировой океан истории.

Судьбы России, германство и еврейство

Мировая война втягивает в себя народы всего мира и определит их судьбы и взаимоотношение на ближайшую эпоху истории. Но во всей этой для нас еще недоступной к пониманию сложности центральным *dramatis personae* для нас, русских, являются три народа: немецкий, как зачинатель войны, меч Божий; русский, как сердце истории и в то же время жертва войны и воинствующего антихристианства; и еврейский, как настоящая "ось" мировой истории. Их грядущими судьбами, сейчас (февраль 1942 г.) не раскрывшимися, в их взаимоотношении нам теперь и предстоит заняться.

Есть особая предустановленность во взаимоотношении Германии и России, род эроса, поработительного со стороны германской и пассивно-притягательного с русской. И, может быть, телерешная борьба, — притом не на жизнь, а на смерть или, по крайней мере, порабощение — даст России желанную свободу.

Между германством и Россией доселе — странно сказать — существовал род культурно-исторического романа взаимного притяжения (хищнического со стороны Германии), один как-то не мог обойтись без другого. Странно может звучать такое суждение сейчас, когда германство является предметом ужаса и отталкивания, общей нелюбви со стороны всех народов, не исключая и перед ним рабствующих и порабощенных. Германство является сейчас наследственным врагом России, и однако эта связь остается даже и теперь, и еще более выявится по окончании войны, в которой столь таинственно связаны и определяются именно их судьбы, помимо других народов. Это очевидно и в той кровавой и отчаянной схватке, не на жизнь, а на смерть обоих народов, в необъятных русских ширях и даях, в ее снегах и грязи. Эта война страшна и мучительна для всех народов, но можно сказать, что никакие народы не несут в ней такого риска и такого страдания, как соседние географически и культурно народы русский и немецкий. Можно ли сравнить с этой близостью и связанностью с Россией любой из других европейских народов, ныне втянутых в мировое ратоборство? "Всечеловечный" народ русский вмещает в широте души своей сочувственное понимание и любование всеми народами, каждым по-своему: он способен уважать британскую суровую серьезность вместе с трагическим чувством жизненных глубин, он способен любоваться грацией и изяществом Франции, ее языком и искусством, трогаться красотой и величием Италии с античным ее наследством, вместе и со всеми ее вкладами в мировую сокровищницу культуры, да и вообще нет такого европейского народа или даже только народности, которые не нашли бы для себя место в этом мировом или, по крайней мере, всеевропейском музее культуры, которым является наша "варварская" родина. Русские люди поочередно ко

всем испытывают влечение, род недуга, поочередно как бы влюбляются то в одного, то в другого из великих народов Европы, подпадая — временно и односторонне — влиянию каждого из них. Однако ни с одним из них — таково, по крайней мере, мое чувство — не связана наша родина так серьезно и ответственно, как с германским и его культурой: его голос слышит, на него отвечает, с ним ведет разговор, у него учится, даже если это переходит в суровую и тягостную учебу, рабство, борьбу, со скрытым страхом и скрежетом зубным. Здесь известное отношение снизу вверх соединяется, однако, с добродушной насмешкой, с одной стороны, как и надменной презрительностью, с другой. В германство русский народ не влюблялся, как другие, но взаимное их отношение всегда было серьезнее и ответственнее, чем ко всем другим, носило какой-то роковой характер. Немцу не свойственно любить брита, при всем различии судеб и характеров все-таки они слишком друг на друга похожи. Не может немец брать в серьез и французское искусство, чтобы им увлекаться, не говоря уже о малых народностях, в их чисто количественной с ним несоизмеримости. Только Россия с ним соразмерна, к ней он прикован, ее инстинктивно ценит, хотя и высокомерно презирает. Впрочем, в своем полигисторстве и немец есть также всечеловек, как и русский, хотя и по преимуществу умом, а не сердцем. К тому же он несравненно старше и взрослее культурно-исторически, нежели еще не преодолевший внутреннего и внешнего варварства, отягченного большевизмом, народ русский.

В соотношении между русской и германской душой существует основная противоположность: она в том, что германство выражает собой мужское начало духа, русская же стихия — женское; между обоими существует, таким образом, разнополость, основное биологически-психологически-духовное различие в с е г о ч у в - с т в а ж и з н и, ее данностей и заданий. Нельзя преувеличивать и абсолютизировать этого различия, внутри его есть, конечно, и свои собственные различия мужского и женского в типах и индивидуальностях, но есть некоторая *summa summarum*, в которой подводится этот

итог. В этом смысле оба исторических типа представляют собой, конечно, каждый по-своему, односторонность и неполноту, однако взаимно восполняемую. (Разумеется, каждый народ имеет свои особенности и односторонности, сводящиеся также к различию и преобладанию мужского и женского начала. Но эти определения различаются, как сами по себе, так и в своем соотношении, и постольку не совпадают с конкретностью русского и германского начал, с их плюсами и минусами, поставленными именно в одних и тех же или сходных местах).

Это общее и основное различие в духе того и другого народа может быть применено и разъяснено на их отношении к вопросу национального самосознания и его проблематике, в частности, в применении к доктрине национал-социализма. Последний, насколько он определяется в речах и писаниях как "вождя", так и "имперского руководителя" — *Reichsleiter* Розенберга (духовном образе теперешнего германства), является, вернее, хочет быть всеопределяющим мирозерцанием и жизнечувствием германства, его религией, философией, научностью, эстетикой, экономической политикой, всей полнотой жизни. Одним словом, он хочет занять то место, которое в средние века занимала христианская Церковь.²⁵ Уже само это притязание подтверждает сказанное выше о нехристианском, а постольку и антихристианском характере этого мировоззрения. Но ему присущ еще и резко выраженный в о л е в о й наступательный характер. Национал-социализм есть не только свидетельство о национальном бытии и соответствующем ему самосознании, но это есть воля и самопринуждение к таковому, не данность, но заданность, которая с неуловимой последовательностью приводит к национал-милитаризму характера завоевательного и насильственного. При этом проявляется и та характерная черта национал-социализма, которую можно назвать его лицемерием. Выражая собой фактически самосознание лишь одного германства, рядом умалчиваний он имеет вид всеми свободно принимаемого

мировоззрения до того времени, когда может быть оно провозглашено открыто, как своего рода социально-политический, гитлеровский ислам: велик Аллах, и Магомет — пророк его. Перед этим лицемерием придется *faire bonne mine au mauvais jeu* как союзникам, так и побежденным, но это соответствует действительности этого завоевательного движения. В отношении же к России национал-социализм поворачивается, более чем к кому-либо другому, этой хищнической наступательной стороной своей, тем более, что прикрытием здесь является борьба с большевизмом, "крестовый против него поход" (только с знаменем не христианского креста, но языческой свастики).

Замечательно, что вопреки женственности русского народа, именно в большевизме, с зверообразным грузином и его иудейскими проводителями во главе, навстречу национал-социализму также выступает в о л е в о е начало не русское. Не следует забывать и того, что исторически, как и духовно, на всем вообще большевизме лежит марка *Made in Germany* — знак немецкого его происхождения. В Россию Ленин доставлен немцами, большевистский режим в первые годы получил техническую выучку от немцев, а социалистическую муштру от германского марксизма. Теперешние нац-социалы окончательно зачислили Маркса в ведомство иудаизма. Однако, хотя и нельзя здесь отрицать известных духовных черт, ему свойственных, преобладающий характер всего "научного социализма" является более немецким, нежели еврейским. В этом смысле большевизм есть также и немецкое, точнее, немецко-еврейское засилье над русской душой. Не надо забывать, наконец, первоначального, хотя и коварно неискреннего с обеих сторон (как это и соответствует волевой стихии столь сродных между собой типов, как Гитлер и Сталин) военного соглашения, которое явилось решающим для начала войны. Одним словом, фактически и м е н н о в большевизме, а не в русском народе, нашел своего союзника в начале войны Гитлер, и это не случайный политический трюк, но действие, внутренне проистекшее из взаимного сродства: такое соглашение, сначала тайное, а затем и явное,

²⁵ Ср. ряд речей и статей в сборнике Alfred Rosenberg. *Tradition und Gegenwart*. 1941.

т о г д а невозможно было бы для Сталина ни с кем из европейских народов, кроме немцев, хотя им самим это и отрицается, после того, как силою вещей, в результате гитлеровского наступления, Сталин оказался в ряду союзников антигитлеровского блока.

Однако, это не изменяет того факта, что гитлеро-большевизм не является порождением русского духа, напротив, есть величайшее его попрание и насилие над ним. Это есть не русский, но анти-русский б л о к в о л и , прусско-еврейское порождение. Парадоксия обоих видов национал-социализма, черного и красного, националистического и интернационального, такова, что оба они сближаются, а в известной мере и отождествляются, как деспотическое насилие над нашей родиной, сопровождаемое ее разращением: Гитлер — Розенберг — Сталин — Троцкий в их тождестве.²⁶ Большевизм есть сатанинское насилие над русским духом. Он развился в благоприятной среде русского варварства, унаследованного в многовековой истории, как жертва европейской катастрофы, общеевропейского банкротства. В этом состоянии и Россия перестала быть сама собой, извратив свой лик, утерев свое собственное естество, именно свою женственность, которую подменила солдатчиной и интернациональным комиссариатом, этой духовной клоакой для всяких отбросов Европы. СССР — не Россия, это чудовищная маска, дьявольская гримаса. Русский гений, русская муза относится не к области характера, воли, но вдохновения, обретения, духовного рождения. Оно могуче, но беззащитно перед насилующей волей, оно трезво, но не прозаично, разумно, но не рассудочно, оно художественно, но не рассчитанно. Оно есть порождение Эллады и Египта, но не римского права, духовной иерархии, но не канонического папизма, мистики православия, а не этики протестантизма, соборность, но не католический централизм, свобода исканий, но не схоластика с куполом папской непогрешимости. Русский гений таит в себе откровения умной красоты, н о в о е в творчестве, хотя

²⁶ Недаром в самоослеплении Зауер присвоил германству герб арх. Михаила, вождя еврейского народа.

и на путях традиции, мистическое созерцание и художественное прозрение. Большевизм, так же как и расизм, — оба полюса: интернационал- и национал-социализма, удушающие нашу родину, — равно бесплодны и бездарны, равно не-гениальны и не-софийны. Софийность вдохновения есть удел русского гения.

Поэтому, когда придет час освобождения от большевизма, оковы его спадут, как внешнее бремя, как татарское иго, как власть завоевателей, тяжелый кошмар истории, сила разрушения, которая по себе оставит лишь пустоту. Порода комиссаров в своем зверином образе, поскольку она выражает русскую стихию, есть порождение варварства, которое имеет упраздниться в истории бесследно.

Напротив, гитлеризм есть, хотя по-своему, также звериный образ, но есть и настоящее порождение немецкого духа. Он не есть плод завоевания и насилия над народом, от которого имеет происхождение большевизм, он принят — и восторженно принят — германским народом (хотя, конечно, не всем). Разумеется, для последнего он есть явление духовного заболевания после войны с ее поражением и версальским унижением, постольку он может быть частично этим оправдан, насколько вообще может быть оправдана хула "крови" на дух. Однако, и в прошлой Германии, наряду с чертами немецкого гения, существует эта мрачная волевая линия, которую не без успеха, а даже с торжеством теперь констатирует национал-социализм (в лице Розенберга) и у Фихте, и у Шопенгауера, и у других немецких мыслителей. Гитлеризм не есть видимое иго, как большевизм (которым заболели, то там, то там, вследствие войны, и могут еще заболеть после войны сама Германия и другие страны), но внутреннее, духовное. В этом отношении напрашивается на сопоставление религиозная природа гитлеризма и большевизма (как ни парадоксальна и ни противоречива может показаться самая квалификация обоих как явлений религиозной жизни).

Здесь приходится сказать, что гитлеризм, как религиозное явление, есть еще более отрицательное даже, чем воинствующий атеизм большевизма, он более глубоко

отравляет душу народную, чем большевизм; поскольку последний есть удушающее насилие, первый есть своеобразное явление духовной жизни, некоторое зачатие духовное, однако не в христианстве, но в язычестве. Мистический монизм, вообще свойственный германскому духу, теперь выступает как явная реставрация паганизма, которая неизбежно является и антихристианством, — прямо или косвенно, сознательно или несознательно. Этот паганизм есть сложное явление современной духовной культуры, совершенно лишенное той простоты и элементарности, которая свойственна варварству большевизма и его гонению на всякую религию. Практически и этот монизм, как отрицание личного Бога, есть, конечно, также атеизм, однако прошедший через протестантизм, критицизм, идеализм, словом, атеизм после Канта и Шопенгауера, Шеллинга и Гегеля и т. д., и т. д. Он выражает собой то опустошение и самоотравление религиозного духа, которое начинается с реформации и гуманизма, вообще с нового времени, и которому свойственна своя глубина и чужда поверхностность и элементарность французского (и даже английского) просветительства. Характерна для расизма его вражда к католичеству, вызывающая неизбежный внутренний раскол в самом расизме, поскольку католицизм даже и в германской душе не сдастся без боя, хотя до сих пор все-таки патриотически склоняется перед гитлеризмом и ему покоряется. Враждебность расизма к католичеству выражается и в литературе расизма, в этом смысле возникает как бы некое возрождение реформации, однако, не в религиозно-положительных, но отрицательных ее тенденциях. В общем: они сливаются в русло героического человекобожия, осложненного еще невиданным в истории фанатизмом антисемитизма, который здесь равнозначен, конечно, с прямым антихристианством.²⁷ Расизм еще раз в истории отождествляет свое дело с полным упразднением еврейства, хотя и не прямо физическим — до этого еще он, по лицемерию или все-таки некоторой растерянности и нерешительности (как ни странно об этом говорить в применении к *furor teutonicus*, однако это так) не дошел, или сам себя еще недовыяснил. Но, конечно, речь идет именно

об этом, расизм есть соперничающий с еврейством антисемитизм. борьба с Господом Богом в Его избрании избранного народа. Он остается доселе слепым в понимании судеб Израиля в их единственности.

Возвращаясь к русскому безбожию, в образе даже не человекобожия, но скорее зверобожия, в скотстве этом следует видеть, прежде всего, варварство, пугачевщину, бессмысленный бунт против святости, хамство, отсутствие культурного воспитания вместе со стихийным безудержем. Эта стихия “бунта бессмысленного и беспощадного” приняла в себя дрожжи духовного отравления, под давлением жесточайшего рабства, под игом удушающим и обескровливающим нацию устрашением, нуждой, гонением, всяческим истреблением. И в этом смысле история не знает равного большевизму порабощения ни по размеру, ни по последовательности и его, так сказать, технике. Духовное отравление безбожием шло при этом двумя путями. Во-первых, роковое знание здесь получило влияние “интеллигентщины” (борьбу с ней, как только я сам преодолел для себя ее соблазн, я сделал делом жизни своей).²⁸ Интеллигентщина представляет собой — в преломлении русской души — некоторую равнодействующую разных не- или анти-религиозных течений европейской истории. Здесь и папизм, конечно, так сказать, с минусом, в виде протестантского его отрицания, но вместе и с высокомерным презрением к православию, им обоим равно свойственным (правду сказать, сюда надо присоединить еще и справедливое бореие против рабского его образа в

²⁷ Характерен в этом отношении последний омерзительный жест гитлеровской власти (к сожалению, имевший для себя и в католической истории многих предшественников) — желтое клеймо с надписью, имеющее целью и последствием издевательство над евреями. Но вводящие теперь эту меру не замечают, что они уже имеют в ней для себя предшественника в лице Пилата, повелевшего сделать надпись на кресте, на котором распят был “сын Авраамов, сын Давидов”: “Иисус Назорей, царь Иудейский”. Пилат не разумел той истины, о которой он насмешливо свидетельствовал, как и современные пилаты, ему подражающие. Однако история, которая есть суд Божий, явила его относительно Пилата, она явит его и относительно его подражателей.

²⁸ См. “Два Града”, да в сущности и все мои сочинения прямо или косвенно посвящены той же борьбе.

качестве государственной Церкви, вместе с примирительным клерикализмом, папизмом второго разряда). Интеллигентщина впитала в себя все духовные яды западного безбожия, начиная с энциклопедизма и гуманизма, материализма и человекобожия, наконец, социализма в образе марксизма и вообще экономического материализма. Вообще не было такого яда в европейской лаборатории, которого бы не прививала себе русская интеллигентщина. Вообще весь пестрый спектр европейского безбожия был здесь воспринят в смещении, и только по особой милости Божией сохранилась духовно русская мысль свободной именно от расизма.

Национальное самосознание в России преимущественно выражалось в религиозной мысли (учение о "третьем Риме", славянофильство, философия нового времени). Аналогию расизма можно указать лишь на задворках русской жизни, в варварстве "истинно-русских людей", "союза русского народа". Но все это было настолько невлиятельно и малокультурно, что никогда не представляло опасности самоотравления расизмом для русского духа. Но всегда гораздо серьезнее была опасность интеллигентщины и религиозного нигилизма. Но в этом нигилизме, которым была отравлена Россия до революции, неповинно было еврейское влияние уже потому, что оно и количественно, да и качественно оставалось в России слабо, частью наносное, как общеевропейская инфекция "нового времени", частью же как стихия собственной пугачевщины и бунтовства. Интернационал же, символически выразившийся в триумvirате "Ленина—Сталина—Троцкого" и иже с ними, принял в себя всю нечисть, поднявшуюся со дна нашего великого отечества. И бунт, и царевубийство имеют в русской истории русское, а не интернациональное происхождение. Однако, именно такими "вождями" наша родина приблизилась к роковой черте своей истории, отмеченной проклятием, — к большевизму.

Чем он является духовно? Прежде всего это есть демагогия, обращенная к низшим стихиям, он разжигает классовую зависть и ненависть. Его "духовная" энергия есть злоба и месть вместе с порабощающим насилием.

Большевизм в этом смысле глубоко народен и стихийен. Однако, какое же участие принадлежит здесь еврейству? Чувство исторической правды заставляет признать, что количественно доля этого участия в личном составе правящего меньшинства ужасающа. Россия сделалась жертвой "комиссаров", которые проникли во все поры и щупальцами своими охватили все отрасли жизни. Они воспитали новую стихию народного гнева к себе, страшную опасность всероссийского погрома, когда пробьет час падения большевизма. Это явится вместе с тем и страшным искушением для русского народа, к которому все верные сыны православной России должны готовиться духовно уже теперь. В большевизме более всего проявилась в о л е в а я сила и энергия еврейства,²⁹ все те черты, которые так известны уже и по Ветхому Завету, где они были предметом гнева Божия на Израиля и пророческих обличений против него. Еврейская доля участия в русском большевизме — увы — непомерно и несоразмерно велика. И она есть, прежде всего, грех е в р е й с т в а п р о т и в с в я т о г о И з р а и л я , избранного народа. Это есть внутреннее двойство и противоборство в нем. И не "святой Израиль", но волевое еврейство проявляло себя, как власть, в большевизме, в удушении русского народа. Здесь проявился исключительный дар в о л и к власти, свойственный еврейству, в соединении с одаренностью умом, энергией, вообще всеми основными качествами, нужными для воцарения в царстве от мира сего. К этому надо присоединить инстинктивное чувство крови и единокровности, спаивающей его в единый душевный конгломерат. Можно по-разному выражать этот факт национального единства всего еврейства в его нерушимости, но его отрицать или даже только умалять можно только тенденциозно, вопреки истории. Для "христианского" отношения к еврейству имеет силу тот основной

²⁹ В историческую заслугу этой власти можно вменить ту волевою энергию, которая проявилась для всех неожиданно — в технических ее достижениях в области военной подготовки. Советская власть — надо быть справедливым — имеет национальные заслуги. Может быть, благодаря ей наша родина, вместе со всем миром, спасается от гитлеризма.

факт, что оно находится в состоянии отпадения от Христа, до наступления той блаженной поры, когда обозначится на небе и на земле, что "ожесточение произошло в Израиле отчасти (до времени), пока войдет полное число язычников", ибо "весь Израиль спасется" (Р. XI, 25–26). "Дары и избрание Божие непреложны" (29), никогда не надо этого забывать, но ныне оно является не в своей спасительной неотразимости, но во враждебной непобедимости.

И однако, да не покажется после сказанного неожиданным парадоксом, если мы скажем, что д у х о в н о е влияние еврейства даже в русском большевизме относительно ничтожно, при всей внешней его разрушительной силе. Это, прежде всего, относится к самому марксизму и Марксу, который, "как религиозный тип" или мыслитель, есть совершенное ничтожество. Если он мог иметь известное антирелигиозное влияние, то отнюдь не в том смысле, как всякие "просветители", но своей холодной враждебностью ко всему святому, в частности к христианству (хотя о Христе самом им не было написано, если только не ошибаюсь, ни слова во всех обширных его сочинениях). Нельзя отрицать, что принятие активного антихристианского мировоззрения, с практическими из него выводами и волевыми применениями, наиболее естественно для духовного состояния Израиля в состоянии его "ожесточения", ибо сознательно или бессознательно в самом существе богоизбранного народа, в мистических его глубинах нет места религиозному индифферентизму и пустоте, напротив — происходит борьба в его душе. Поэтому, пока не пришло время для его обращения, которое будет, "как воскресение из мертвых", для него естественным является антихристианство. Если для самих христианских народов такое является плодом духовного отпадения и бунта, то здесь оно оказывается до известной степени естественным самоопределением, помимо личной вины и скорее даже в качестве некоей исторической с у д ь б ы . Одновременно с тем, как Россия была завоевана большевизмом, а в этом последнем получило влияние еврейство, совершилось и духовное самоопределение русской революции в качестве воинствующего

безбожия, выразившегося в никогда невиданном в истории гонении на всякую религиозную веру, но на христианство по преимуществу. Антирелигиозное сознание русской интеллигентщины и нигилизма из интеллектуального и идеологического стало практическим и волевым: "свобода совести", как веры и неверия, фактически была совершенно устранена, и принудительным стало не только просто неверие, но и активное, волевое отрицание религии, не только идеологическая борьба, но насильственное разрушение культа. Это выразилось в методическом и организованном к о ш у н с т в е . Это было выражение антирелигиозной и, прежде всего, антихристианской страсти, молчаливо владевшей умами и сердцами представителей новой власти.

Не о холодном, рационалистическом просветительстве энциклопедистов или иронии Вольтера шло дело, но о страстной, исступленной, хотя и неосознанной до конца ненависти ко всякой святыне: о "сыне погибели" говорится, что "во храме Божиим сядет он, как бог, выдавая себя за Бога" (2 Фесс. II, 4). То, перед чем ужаснулось бы христианское сердце, здесь не встречало противодействия, но явилось естественным и как бы само собою разумеющимся: систематическое осквернение храмов и поругание святыни, методическое религиозное нахальство, руководимое целью всячески унижить и профанировать святыню, воссесть в храме, "выдавая себя за Бога", — это именно и произошло в России, — небывалое торжество последовательно проведенной вражды к самому имени Божию, вплоть до запрещения писать его с прописной буквы вопреки смыслу слова, вместе с организованным преследованием веры среди религиозно темного и малопросвещенного, несмотря на 1000-летнее христианство, народа. В насильственном насаждении безбожия даже проявилась такая антирелигиозная ревность, равной которой лавно не видела история. Во главе этой антирелигиозной миссии стал союз безбожников, возглавляемый Губельманом — "Ярославским". То было самое смрадное и нахальное явление всего большевизма. Конечно, принятие этого поста (фактически, конечно, захват его в свои руки) перед лицом всего православного русского народа есть акт

такого религиозного нахальства, который, боюсь, тяжело отзовется в будущем, и православным надо заранее готовиться к самообладанию и противодействию этой реакции, по слову Христову: "молитесь за обижающих вас и гонящих вас" (Мф. VI, 46).

Духовное лицо еврейства в русском большевизме отнюдь не являет собой лика Израиля, ни ветхо-, ни новозаветного. Это есть отвратительная маска предрассветного затемнения, в котором утеряно иудейство и религиозное сознание опустошено и сведено к антирелигиозным и антихристианским инстинктам. Это есть в самом Израиле состояние ужасающего духовного кризиса, сопровождаемое к тому же озверением. Это аналогично по-своему религиозному явлению Сталина, который в прошлом есть питомец духовной семинарии, унесший из нее лишь примитивный религиозный нигилизм, как и многие идеологи русской интеллигентщины (и в этом неповинно никакое еврейство, подобно как и в Белинском, Добролюбова, Писареве и Чернышевском). Эта же звериность проявилась и в отношении к религии, грубейшим, примитивнейшим гонением, которое под собой не имеет ничего, кроме пустоты и духовного ничтожества, не притязая даже на духовную убедительность.

Таковы истоки и духовное содержание русского гонения на веру. При всей свирепости своей оно гораздо безвреднее отравы расизма, поскольку он хочет с о п е р н и ч а т ь с христианством и в этом качестве есть активное антихристианство, религиозный соблазн, и "горе миру от соблазнов" (Мф. XVIII, 7).

Конечно, молодому и духовно неопытному русскому сознанию нелегко будет справиться с наваждением безбожия, которым затоплена ныне русская земля, при полном истреблении положительной религиозной письменности и запрещении печатного слова. Над русским народом совершено духовное насилие, которое для себя не имеет равного в истории, как по своей грубости, беспощадности и последовательности, так и по внешним размерам. Классические гонения на христианство при Диоклетиане и др., в связи с которыми Церковь славит и возвеличивает великомучеников, — это краткие лишь эпизоды и сама

кротость в сравнении с советчиной, хотя здесь и не было декоративных львов, к которым бросали христиан, как и костров для сожжения. Однако, здесь были свирепее львов — чекистские палачи, и страшнее костров — ссылки на крайний север на годы и 10-летия. Вообще большевики превзошли все доступное человеческому воображению в систематическом гонении на веру, и если они не могли ее истребить, ибо она в человеке неистребима, то, во всяком случае, они оказались способны вызвать глубокое потрясение в душе народной, причем этой цели служил весь государственный и политический аппарат бывшего русского государства. Душа содрогается при одной мысли о том, что совершалось на нашей родине в последнюю четверть века.

И, однако, следует в доброй надежде констатировать, что ни реформации (пародия ее в виде "живой церкви" провалилась), ни религиозного кризиса в точном смысле слова советчине вызвать на нашей родине не удалось, и все гонение на Церковь оказалось покушением с негодными средствами. Этого и можно было ожидать вследствие внутренней пустоты и духовного ничтожества этой волны безбожия по идейному содержанию, ибо в нем не было ничего, кроме нигилизма, кошуинства и повторений ранее уже высказанного в мировой истории и, главное, не было ни искренности, ни внутреннего пафоса. Все это безбожие не было убедительно, но лишь принудительно; оно держалось, да и держится донныне насильем, — полицейским и духовным. Последнее выражается, наряду с воспрещением и устранением всякого религиозного воспитания и просвещения, в накачиванье безбожной и кошуинственной литературой, соответственными выставками и музеями, с поруганием святых душ, находящихся в состоянии детскости и неведения, которое неспособно даже во всей силе воспринять им внушаемого, им глубоко отравиться. Насильственный гипноз рассеется, прежде всего, с устранением насилия, с торжеством свободы совести и веры, и уже в силу естественной психологической реакции волна скорее всего откатится в противоположную сторону. Все это оскорбление народной души и поругание святых почувствуется

с небывалой силой и поведет к великому религиозному возрождению русского народа.

Нам неведомы конкретные судьбы России вместе с временами и сроками их свершений, но явны уже и теперь духовные плоды его: небывалые испытания имеют дать и небывалые достижения через углубление веры и новые откровения жизни. Не забудем, что дело идет о духовной судьбе русского народа, который подвергнут был величайшему духовному испытанию и искушению. Этот народ имеет великое религиозное призвание явить силу и глубину православия в творчестве и в жизни, в осуществлении откровений, столь тяжелым путем получаемых. Но уже самые эти судьбы его свидетельствуют об особой его избранности.

Конечно, мы не хотим ему приписывать того единственного и высшего избрания, которое дано Израилю, лишь его дары и призвание Богом непреложны (Р. XI, 29). Но из всех исторических народов, и в это мы верим, непреложно призванным к грядущему откровению является народ русский. И его брачный час приближается, на небе духовном восходит его созвездие. Мы не будем связывать эту веру с империалистическими мечтаниями, хотя великому народу, казалось бы, должно соответствовать и великое земное царство, которое уже ознаменовано в исторических предвестиях прошлого. Однако эта "священная империя" не есть прямая цель или даже только необходимое условие русского возрождения; по крайней мере, в *первую* очередь Россия может и не ожидать этого свершения, но она не может не ждать и не должна не ждать того, к чему она призвана, — явить миру творческий лик русского православия. Эта великая задача есть внутренняя цель всего ныне совершающегося в мире со всеми его потрясениями. Россия есть в этом смысле энтелехия мировой истории, ее подлинная "ось", и это всегда знала русская душа. Это сознание завещано нам из прошлого и коренится в ее глубинах, и его не могли в ней угасить ни сатанизм большевизма, ни горечь эмиграции. Россия воскреснет и воскресает, и сие буди, буди.

Конечно, это не означает того национального надмения, образа как бы повторения или пародии расизма. При всей

своей единственности, судьбы России во всех смыслах связаны со всем миром, они даже уже становятся и будут все более становиться вселенскими, "экуменическими". И свое служение Россия имеет проходить в духовном единении со всеми народами. И даже мировые войны, в частности и последняя, хотя нанесли страшные раны всему духовному единству человечества, но они и заново связали его, сделали его по-новому осязательным. Однако и при всей этой всечеловеческой соборности в ней остаются духовно-иерархические различия, лестница ценностей, соответствующая различию духовных призваний и дарований. В этой лестнице высокое место занимает и будет занимать народ германский, которому суждено будет, пройдя через унижение поражения, преодолеть духовную болезнь расизма, вместе с отпадением от христианства. В симфонии истории займут свое место все ныне воюющие между собой народы. Однако, наверху в этой лестнице исторических ценностей, в духовной их иерархии стоит наша родина, — таково непреложное свидетельство духовного ясновидения. Более всех исторических народов она есть народ будущего, не явивший себя и своего слова не сказавший. Она же есть Будущее и всей мировой истории, на путях к ее свершениям. Иначе быть и не может, ибо такова иерархия Божественная. Если православие призвано быть чистейшим и полнейшим явлением Церкви в мире, которое, однако, совершается через откровения истории в жизни разных народов, то величайшим из них в наши дни, призванным вывести его из провинциальной ограниченности на высоту и широту вселенских задач, является, очевидно, русский. Конечно, и он доселе еще не дозрел до своего призвания, но время его приближается, начинается русский "апокалипсис", первые же его страницы открываются "прологом в аду", большевизмом в русской истории. Однако вся эта историософская концепция может быть принята и правильно понята лишь в контексте с судьбами того народа, которому дано первое, центральное и единственное в своем роде место в истории Самим Богом, Израилем, народом еврейским. Судьбы обоих народов, русского и еврейского, таинственно

связаны единством. Конечно, на путях жизни этого сверх-, а потому и всеисторического народа, каковым является еврейский в его избранности, судьбы его в разные времена влетали в историю других народов: достаточно вспомнить Египет, Вавилон, Рим и эллинизм, не говоря о разных малых народах, его окружавших: филистимляне, аммонитяне и т. д. и ныне разные народы буквально всего мира. В этом смысле, будучи всем чуждым, народ еврейский оказывается и никому не чужой, поскольку он является историческим спутником и современником для всех, для одних больше и ближе, для других же дальше и меньше. Из всех мест еврейской диаспоры Вавилоном или Египтом для евреев сейчас является, быть может, более всего Америка. Однако, эта их близость не идет ни в какое сопоставление с той особенной связью, которая установилась между Россией и еврейством, именно в последнюю историческую эпоху, в большевизме, хотя, конечно, и ранее его.

Между Россией и еврейством, очевидно, существует взаимное влечение и предустановленная связь, которая проявляется, несмотря на всю внешнюю разность и даже чуждость, как будто бы естественно существующую между русской женственностью и еврейской волей. Это есть связь по контрасту. Расизм с Гитлером и Розенбергом, выражающими волевое начало в германстве, может ставить себе задачу для окончательного изгнания еврейства из Германии и, доходя в своих антисемитских вождениях еще до большего, именно до полного истребления еврейства (культурно-исторического или просто физического, до конца это еще не договаривается). Как ни преступен и ни безумен этот замысел, но он, по крайней мере, в применении к Германии и к германству, является даже естественным, поскольку волевое начало в германстве сопернически отталкивается от подобного же начала в еврействе. Германству легко и даже естественно обойтись без еврейства, как и наоборот. Но этого отнюдь не может быть сказано о взаимоотношении начал русского и еврейского. Напротив, одно в другом в каком-то смысле нуждается, одно на другое взаимно опирается. Можно сказать даже больше: одно без другого не может обойтись.

Здесь есть аналогия взаимоотношения России с германством, которые между собою как-то жизненно, если не духовно, то, по крайней мере, душевно связаны, отчасти именно в силу контраста, существующего между мужественностью германской и женственностью русской. Если даже нельзя прямо сказать, что одно начало в другом положительно нуждается, то, по меньшей мере, они удобно, легко и естественно соединяются между собой, хотя результатом этого и получается некоторая зависимость России от германства. Это не есть только различие культурного возраста и национального характера, но здесь есть особая нарочитая конгенитальность, хотя и по контрасту. Но здесь нет того религиозного соотношения, сложного и трудного, создающего своеобразную духовную интимность, соединение притяжения с отталкиванием, какие заложены в отношениях между Россией и еврейством. И в этом нельзя не видеть известной предустановленности их взаимных судеб. Если мерить их внешним масштабом, то как бы ни увеличилось в наше время еврейство в численности, однако простое арифметическое сопоставление делает очевидной всю биологическую разность национальной мощи России и еврейства. Однако, этому соотношению совершенно не соответствует то мировоззрение, которое принадлежит еврейству во всем мире, в частности же и в особенности в России. Оно связано с исключительными свойствами еврейства, его своеобразной жизненной энергией, вследствие ее оно получает в руководящих отраслях жизни и руководящее влияние, от которого антисемитизм теперь пытается защищаться мерами заградительного характера.

Главное, конечно, завоевание еврейства совершилось на почве русского большевизма, и в этом была переиждена — нельзя этого отрицать — всякая мера. Поэтому и вместе с крахом большевизма, очевидно, не может не наступить крах и этого завоевания, так или иначе, в той или другой степени и форме. Но как бы это все ни совершилось, тогда-то и встанет еврейский вопрос, как в н у т р е н н я я проблема духовной судьбы русского народа во всей ее остроте и глубине. Отношение между еврейством и Россией тогда освободится от насиль-

ственного характера и перейдет в область духовную, религиозную. Это и явится одним из свершений Апокалипсиса. Но для этого еврейство должно исполнить всякую правду о себе, воскреснуть из мертвых, когда "весь Израиль спасется". Но для этого он должен выйти из состояния самодовольства и самоутверждения, в котором он все-таки еще пребывает, выстрадав до конца свое страдание, донеся исторический крест свой и сложив его к подножию Голгофы. Невозможно сомневаться в том, что он для этого достаточно силен, несокрушимость и неистребимость избранного народа достаточно засвидетельствована историей. Но его духовное ослепление, в котором он находится вследствие своего христорборства, должно, наконец, уступить место прозрению, когда "возопиют: осанна в вышних, благословен грядый во Имя Господне". То, что открывалось в глубинах еврейской мистики как софийность, должно быть опознано как воплотившийся Логос, Божия Сила и Премудрость, Царь Израиля, грядый во Имя Господне. И вся трагическая история Израиля за все времена его существования до наших дней предстанет как путь к спасению во Христе, призывающем к Себе народ Свой. В самом Израиле и над ним самим происходит борьба между еврейством, семенем Авраамовым, и поклоняющимся золотому тельцу и ждущими земного царства земного мессии, настанет время, когда "воззрят нань, его же прободоша".

Об этом-то и идет вековой спор в душе еврейского народа, и одновременно с ним решаются и судьбы мира, который, созревая, приближается к своему концу. В этом свете только и могут быть понимаемы судьбы еврейства всех времен, в частности и нашего, последнего. Разумно или инстинктивно, сознательно или бессознательно, они совершаются в истории. И всякое новое обострение и углубление того, что составляет "еврейский вопрос", ведет Израиля по этому пути. Наивно и слепо думать, что и теперь, в этой мировой войне, речь идет о судьбах германства или его примате, как в безумии своем и антисемитической зависти вообразил о себе расизм, оно само есть только орудие истории и ее деталь, ось же ее

есть не "тройственная" или иная "ось", но избранный народ Божий, разумеется в своей связи и соотношении с другими народами.

Является тайной, в какой мере созрело и созревает еврейство для этого своего спасения. В сущности, никто со стороны не может этого понять и определить. Еврейский народ был и остается недоступен никакой христианской миссии, поскольку речь идет о частных случаях личного обращения ко Христу, которые имеют скорее пророчески-прообразовательное значение, нежели исторически-совершенительное. Да и вообще апостольское учение о спасении "всего Израиля" следует понимать не количественно, но качественно, онтологически — святой "остаток" (Р. IX, 27; XI, 5).

Еврейство в целом и доселе остается выше или ниже христианской миссии, недоступно особым организованным ее усилиям для обращения его в христианство. Правду сказать, оно в нем и не нуждается. Явление истины, обращение ко Христу может совершиться лишь в недрах самого еврейства, как его собственное глубинное самораскрытие, которое в Новом Израиле в иудео-христианстве явится и новым, а вместе и изначальным самораскрытием Церкви. Внутренний этот процесс для христиан и вообще не-иудеев остается сокрытым и таинственным. Еврейство нельзя и не нужно, миссионерствуя, убеждать в истине христианства, в душе его диавол непосредственно, лицом к лицу борется со Христом, как в душе Иуды. Да и нужно сознаться, что современное "историческое", не-"апокалиптическое" "христианство" бессильно и безоружно для такой задачи, не имеет для этого огня, способного воспламенить Израиля. Христианству самому надо учиться христианскому отношению к еврейскому вопросу, его для себя находить. Оно находится в духовном плену у антисемитизма и само не знает, каким новым откровением "первого воскресения" явится иудео-христианство будущего. В свете его потеряют силу и значение и теперешние разделения вероисповеданий с их притязаниями явить миру вселенский лик, силу и правду Церкви Христовой. Содержание истории определяется этим духовным

рождением в христианство — не евреев, но еврейства, святого Израиля, остатка. В этой внутренней борьбе Савла с Павлом совершается жизненная переоценка ценностей, причем эта внутренняя борьба в урочный час истории выразится и во вне в его судьбах.

В настоящее время может показаться неожиданным и непонятным, почему же и как определяющим содержанием мировой войны оказывается вопрос еврейский в разных его аспектах. Однако, таково самосознание и самоопределение самих борющихся сторон, и можно сказать, что никем не сделано публицистически и политически для этого так много, как Розенбергом—Гитлером и вообще расизмом. В них сделалось навязчивой идеей, одержимостью жидоненавистничество. И нужно признаться, что в этом фанатизме ослепление соединяется с прозрением, благодушный гуманизм и поверхностное ассимиляторство сменилось острым чувством проблематики еврейского вопроса, и это есть одно из исторических достижений наших дней. Однако борьба с еврейством ведется на такой почве, на которой она неспособна дать духовные плоды, разве только кроме новой закаленности в борьбе за существование, которая во все времена была присуща еврейству, причем на этой почве оно оставалось и остается непобедимым. Борьба антисемитизма с еврейством, как “расовая”, не имеет отношения к христианству, она ведется на почве бесплодной, происходит в духовной пустоте и не может дать никаких положительных плодов, но является лишь опустошительной для обеих сторон. Фило- и антисемитизм одинаково ограниченны и односторонни, как базирующиеся на историческом и биологическом основании. Нужна *μετάβασις εἰς ἄλλο ρέμα*, перемена ориентации, переход в другую плоскость. В сущности, есть только один “еврейский” вопрос, поставленный самим Учителем на пути в Кесарию Филиппову: “что вы думаете о Христе, Сыне Человеческом” (Мф. XVI, 16), — в этой борьбе со Христом, но и за Христа, в которой Он явится победителем. И — вопреки гонимости Своей, всему христоробству Израиля, Он Сам ответит ему на этот “еврейский вопрос” так, что он услышит, скажет Свое слово: это Я.

Что же означает такое понимание исторических судеб и путей Израиля? Не признается ли тем трансцендентность Христа в истории вообще и еврейского народа, в частности? В силу нее Он не открывается, но сокрывается в истории, из нее как бы выключается в некую иноприродность. Но что же тогда означает вся “родословная” Его воплощения, Ветхий и Новый Завет, вместе со всеми “Деяниями Апостольскими”, как в узком, так и в расширенном смысле? Где же история Церкви, “священная история”? Допустимо ли такое отделение земного, исторического пути от религиозного? На это одинаково можно дать как положительный, так и отрицательный ответ: трансцендентность должна пронизать собою имманентность, чтобы возникло новое, неведомое в своем образе бытие. Это взаимопроникание именуется на языке Слова Божия воскресением, — притом воскресением из мертвых, с прохождением через смерть и ее преодолением, а также и преображением в славе. Образ воскресения применяется именно к земным, историческим судьбам Израиля, и прежде всего в Ветхом Завете у прор. Иезекииля, — о воскресении сухих и мертвых костей (XXXVII, 1–11): “вот Я введу дух в вас и оживете” (5). Также и в Новом Завете у ап. Павла, (Римл. XI, 15): “что (будет) принятие, как не жизнь из мертвых?” Также говорится о тех, которые в первом воскресении “ожили и царствовали со Христом 1000 лет” (Откр. XX, 4). Здесь одинаково дается обетование как о новой жизни, так и о связанности и обусловленности ее прежнею, ибо оживление, воскресение из мертвых соединяет в некоем отождествлении два термина: *terminus a quo* и *terminus ad quem*, прошлое и настоящее.

Здесь нас опять встречает тот же вопрос о связи судеб России и еврейства.

История, как апокалипсис нашего времени, ставит нас перед лицом новых свершений и в чаянии новых сил, в этом смысл исторических чудес и становлений Божиих. Это относится в первую очередь к судьбам России и Израиля в их совместном свершении, а в них последнее в нашем историческом эоне судьбы избранного народа Божия

перед наступлением 1000-летнего Царствия Христова после "первого воскресения". А это есть, хотя еще и не последняя, но п р е д л о с л е д н я я глава истории ранее конца этого мира. Времена и сроки находятся в руках Божиих, и их наступление не открыто человеку, но их приближение, знамение конца, становится ему ведомо, и оно уже ныне предначертывается, и в грядущих событиях центральное место принадлежит России и еврейству. И та, и другое пребывают еще во мраке и под испытанием: Россия находится под игом большевизма, которое сменяется игом гитлеризма, еврейство же претерпевает еще раз в своей истории гонение. Но само же оно доселе остается в состоянии поклонения золотому тельцу и отпадения от веры, даже и в Бога Израилева. Все эти новые бедствия являются для него не только как последние, может быть, испытания перед его обращением ко Христу и духовным воскресением, но и как неизбежная кара за то страшное преступление и тяжкий грех, который им совершен над телом и душой русского народа в большевизме. Он не может остаться неискуплен. Еврейство в самом своем низшем вырождении, хищничестве, властолюбии, самомнении и всяческом самоутверждении, через посредство большевизма совершило если — в сравнении с татарским игом — и непродолжительное хронологически (хотя четверть века не есть и краткий срок для такого мучительства), то значительнейшее в своих последствиях насилие над Россией и особенно над св. Русью, которое было попыткой ее духовного и физического удушения. По своему объективному смыслу это была попытка духовного убийства России, которая, по милости Божией, оказалась все-таки с негодными средствами. Господь помиловал и спас нашу родину от духовной смерти. Сатана, который входил поочередно то в души ближайших ко Христу апостолов, Иуды, Петра, то вождей иудейства и в лице их в душу всего отпавшего еврейского народа, ныне еще раз пытается умертвить удел Христа на земле, св. Русь. Он ищет и находит для себя орудие в большевистско-иудейской власти и в ее безумном дерзновении раскрестить нашу родину духовно. По справедливости можно сказать, что власть большевистских

комиссаров и всего их окружения духовно совершила в русской душе не что иное, как еврейский погром, — такое поругание и оскорбление еврейства, которому не было и не может быть равного в истории. Да, большевизм есть именно еврейский погром, совершенный именно еврейской властью, — ужасная победа сатаны над еврейством, совершенная через посредство еврейства. Можно сказать, что это есть историческое самоубийство еврейства, однако, в том лишь смысле, что оно совершилось над земным Израилем, изменившим своему призванию. Но и в нем бессмертный и неспособный умереть в "святом остатке" своим "весь Израиль спасется".

Однако, этот грех и преступление перед Израилем и перед Россией д о л ж н ы быть осознаны и исповеданы в национальном еврейском покаянии, а не замолчаны и смазаны или горделиво отвергнуты. Большевизм должен быть назван по имени.

В этом злоумышлении против родины нашей есть великое и страшное, опасное для нее искушение, новые сети сатаны, расставленные им на путях России к ее высшим свершениям. Насилие, соединенное с презрительным надругательством над святыней души народной, воспламеняет чувства непримиримости и мести, создает опаснейшее искушение. Погром, учиненный над Россией, используется, конечно, не только друзьями ее, но также и недругами, — под предлогом борьбы со злом большевизма, — как духовная и политическая п р о в о к а ц и я мести, ответного погрома. Ведь можно сказать, что еврейство в России, находясь под еврейской же властью, — вернее, именно в силу этого, благодаря тому, не имеет искреннего друга даже в собственных недрах ее самой. Сталин, как глава советской власти, есть лишь звериная маска, которая прикрывает собой то, что находится за этой маской и под нею. И инстинктивно вся сила ненависти и презрения сосредоточена не на нем. И это искушение мести, провокация междоусобицы есть величайшая опасность, возникающая теперь на путях истории, в судьбах русского народа, которые неразрывно соединены с еврейскими.

Русский погром над еврейством, как ответный на еврейский погром над русским народом, угрожает утопить

в крови, растоптать нежные, под почвой скрывающиеся ростки Грядущего. Из мстительного он может явиться самоубийственным, если не будет применена заблаговременно и действительно вся аскетика воздержания против мстительных чувств и действий, в час, когда наступит время исторической ассенизации, расчистки русской почвы к свободному творчеству. И эта опасность вдвойне увеличивается еще и тем, что сатана в качестве орудия для своей провокации зла, наряду с еврейской властью большевистских комиссаров, имеет союзников в гитлеризме, систематически воспитывающем низкие чувства и зверские навыки в отношении к еврейству, прежде всего в собственных своих пределах, а затем и в других странах (Франция). Христианское отношение к еврейству на нашей родине требует для себя настоящего духовного героизма.

Итак, эта страшная опасность приближается, как очередное искушение и испытание для обоих народов, между собою связанных в своих судьбах. Чрез нее предстоит перейти, ее из себя извергнуть, если, может быть, не целиком и не из всего народного тела, то, во всяком случае, из "святого остатка" в обоих народах. Тогда лишь расчистится путь к "тысячелетнему царству". Но таковы исторические препятствия, которые предстоит к преодолению на этом пути. Таково отрицательное предусловие новых откровений Грядущего в Христовой Церкви, ее апокалипсиса.

Лишь после этого преодоления нас ждет п о л о - ж и т е л ь н о е ее откровение: новая творческая эпоха в истории. Очевидно, ни один из исторических народов не призван в такой мере к религиозному творчеству, как русский, и, конечно, нет иного избранного самим Богом народа, как Израиль, которому даны были "закон и пророки". Из его же среды явятся и два "свидетеля", о которых говорит Откровение (II, 3-7) и пророк Илья, предтеча Второго и Славного пришествия Господня. На месте духовного опустошения в самом еврействе произрастет лилия Грядущего, воссияет благодать и сила Богоматерняя, почувствуется сила пророков и Предтечева, и избрание и призвание святого остатка наконец совершится. Таковы не гадания лишь или

постулаты, но таково пророчество истории, которое ныне над нами в предначатках своих уже совершается. И сие буду, буди... И это будет новое христоявление во Израиле, которое сольется с "первым воскресением". "Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий, на живущих во тьме и сени смертной свет воссияет" (Ис. IX, 1-2). В историческом христианстве явится новая сила, которая и станет духовным его средоточием, как было это и в первые дни его: и у д е о - х р и с т и а н с т в о .

Отец Иоанн (Сидоров) зима 1941-42 г.

Ивановский

Дорогой

Ваше письмо

получил

и благодарю

вас за него

очень

рад

вашему

письму

и

спасибо

вам

за

письмо

ваше

очень

рад

вашему

письму

и

спасибо

вам

за

письмо

ваше

очень

!!! YMCA - PRESS !!!

СОРОК СОРОКОВ

Альбом-указатель
всех московских церквей
в четырех томах

2000 страниц, 2160 иллюстраций
формат: 30 x 21 см.
(в переплете с золотым тиснением)

- т. I КРЕМЛЬ И МОНАСТЫРИ
- т. II ЦЕНТР МОСКВЫ
- т. III ГОРОД В ГРАНИЦАХ 1917 г.
- т. IV ОКРАИНЫ И ИНОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ

Цена четырех томов : 1800 фр.фр.

(+ пересылка : 200 фр.)

Книгопродавцам - 25% скидки

Заказы направлять в магазин

« LES EDITEURS REUNIS »

11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve,
75005 Paris, France

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Сергей АВЕРИНЦЕВ

— СТИХИ —

*Утвердившему землю на водах,
ибо вовек милость Его.*

Пс. 145

Mare ab amaro.

Средневековая этимология

*Господи, отними меня у меня.
Молитва Клауса фон дер Флюэ*

Сколько душе ни томиться
В мире глухом и немом. —
Не перестанет птица
Бить о клетку крылом,
Не перестанет море
Бить о берег волной, —
Ascoltaci, o Signore,
Abbi pietà di noi !¹

*

Сколько волнам ни кружиться,
Выпьют пену песка. —
Что знают море и птица,
Кроме своей тоски?
Сам же с собою в споре,
Не я ли — Ад мой земной?
Ascoltaci, o Signore,
Abbi pietà di noi !

*

¹ Услыши нас, Господи, помилуй нас!

Твою утвердивший сушу
На самых хлябях тоски,
Избавь мою бедную душу
Из моей же руки!
И ляжет зеркалом море,
И встанет с одра больной, —
Ascoltaci, o Signore,
Abbi pietà di noi!

1980

МОЛИТВА НА КРЕМЛЕВСКОМ ХОЛМЕ

*Вы приняли скинию Молоха и
звезду бога вашего Ремфана.*

Амос 5, 26; Деяния 7, 43

Злая звезда Ремфана,
поставлена на месте святе,

бездны пристальное око,
рдеющий уголь гееннский,

зазубрины, что сердце ранят,
скверна в очах Господних,

зрак начальной гордыни,
точное Денницы подобье!

Знаю твои загадки,
твою немощную дерзость,

ни рабски, ни с пристрастием гнева
мои очи на тебя не взглянут;

есть сила на твою силу,
на твои заклания клятва,

превыше твоей гордыни,
глубже твоей преисподней.

Противу зубцов изостренных —
пять ран распятого Тела,

и токи Крови Христовой
растопят твое обличье.

и сердечной молитвы слезы
рдение твое угасят,

и прейдешь ты, как сон и морок,
и места твоего не сыщут.

12. 12. 1989

У сердца крещеного края,
над самым зевом геенны,

на месте, что святил Архангел
и клятвою заклал Сопротивный,

где святые во гробах почивут
и престол Денницы воздвигнут,

станем добре, станем со страхом,
плотское стеснив помышленья.

Кто суд отведет належший,
кто милость низведет на край наш?

Не мы, водимые лукавством,
мечтанием нашего сердца.

Что мним новым, обветшает,
что мним единым, разделится, —

и дом, на песке построен,
падет падением великим.

Твои мысли — не наши мысли,
суды Твои — глубина без меры;

на праведную Твою укоризну
нет у нас слова для ответа.

Видишь, земля всколебалась,
шумят, воздымаются воды;

но Ты властен, как встарь, вести нас
через самое сердце пучины.

Не нам, не нам, постыженным,
но имени Твоему дай славу,

дай силу Твоей правде,
престолам Твоим соприсушной,

суди святым Твоим, Боже,
преданным в жертву заколенья,

суди крови, окропившей
от края и до края землю.

Преломитель семи печатей,
Преломитель жертвенного хлеба,

Разрешитель оков и клятвы,
нашу совесть судящее Слово, —

Тебе Единому возможно
устроить нам пути прямые,

да сретятся истина и милость,
и земля наша даст плод свой.

12. 12. 1989



— ПЕРЕВОДЫ —

ИЗ СВ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

РАЗМЫШЛЕНИЕ

Речи пернатые где? Отлетели в воздух. Где милой
Младости цвет? Он увял. Где слава? Ушла невозвратно.
Где состава телесного связь? Разрешилась недугом.
Где имение? Бог отъял; а иное бесстыдной
Зависть руке предала. Где отец мой и мать? Где

братьев

Сердцу святая чета? Сошли до срока во гробы.
Благо одно оставалось — родная земля: но из оной,
Бурно валы возбудив, изверг меня демон злонравный.
Ныне, странник, скитаюсь, всему чужой, на чужбине,
Жалкую жизнь влача и терпя бессильную старость,
Без престола, без града, без чад, но в муках о чадах,
Лишь со дня и на день живя, непрестанно блуждая.
Где же тело докучное сброшу? Как жизнь я окончу?
Что за край, что за гроб меня примет страннолюбивый?
Кто возложит персты на мои померкшие очи —
Друг ли Христов, по вере собрат, иль злодей из злодеев?
Что до того? Слабодушно пустые лелеять заботы.
Будет ли тело мое бездыханное предано гробу,
Будет ли без погребенья простерто оно, плотоядным
Птицам окрестным и псам в корысть, и прохожему зверю—
Если желаешь, сожегши, развеи по ветру мой пепел,
Или на высотах положи мертвеца без могилы,
Или в водах дождевых дай согнить, в речных ли потоках.
Я ли один сопричтен не буду ко общему сонму?
Если б то было возможным! Но нет: по Божию зову
День последний всех соберет от пределов вселенной,
Также и тех, кто во прах обращен, кто недугом изглодан.
Вот о чем я скорблю: страшусь судилища Божья,
И потоков огня, и лютейшей тьмы преисподней.
Ты, Христе, Ты все для меня: и младость, и сила,
И родная земля; в Тебе упокоиться жажду.

ПАДЕНИЕ

Увы, Христе мой! древний приступает Змий.
 Увы, он приступает, я же немощен.
 Увы, вкусил от древа я познания.
 Увы, ко злобе Злобою склонен самой,
 Я боле не божествен, Рай утратил я.
 Меч пламенный, свой пламень угаси на миг,
 Дабы вступить мне сызнова в блаженный сад,
 Как оный тать, с креста в Эдем допущенный.

ЛЕСТНИЦА ЦЕЛОМУДРИЯ

Чистотою чистый ставим
 На ступень себя же выше:
 Тот, кто ложу непричастен,
 Равен ангельской природе;
 Кто воздержным стать ревнует,
 Девственникам сопричтется;
 Кто хранит во браке верность,
 Соравняется с воздержным.
 Лишь держись твоей ступени:
 Улучишь и то, что больше.

ЖИЗНЬ ДУШИ И ЖИЗНЬ ПЛОТИ

И жив, и мертв я. Мудрый да поймет меня.
 Мертва душа – живет своею волей плоть.

ДЕЙСТВО О АДАМЕ

ПРОЛОГ

Возрев на брани, распри, состязания,
 Которые для наших прародителей
 Змий, что во прахе вьется, уготовал встарь,
 Дивясь их поражению известному,
 В уме припомнив древнее проклятие,
 От них природу смертных поразившее,
 Затем, что их сильнее оказался враг, –
 Узнав все это, поскорби о бедствии:
 И ты ведь тем же самым уязвлен копьем.

Ниспавший прежде, помысл свой растливший Змий
 Вещей природу умопостигаемых
 В печали зрел, и видел многосложный строй,
 Единым словом и произволением
 В миг сотворенный: воинства небесные,
 Начала, Херувимов, Серафимов чин,
 Престолы, Силы, Ангелов, Архангелов,
 И небеса, и землю, и созвездия,
 Огонь и воду, воздух и эфирный круг,
 И пламенник небесный, что блистает днем,
 И то светило, что в ночи виднеется,
 К тому ж скотов, и рыб, и птиц ширяющих, –
 Все мирозданье, словом утвержденное;
 А человек, что собственной волею
 Прискорбный жребий после для себя избрал,
 Тогда был зрим, как господин творения,
 Меж всеми дара слова удостоенный
 И облеченный честию верховною,
 По образу Господню и подобию.

Вот Змий на человека воздвигает брань,
 Ища его изгнать из Рая сладости,
 Который он поставлен был возделывать,
 Приятством утешаясь, что являл в себе
 Эдем, краев Востока украшение,
 Отколь четвероюгие текут струи,
 И всех дерев являемо цветение,
 И всяческих плодов благообразие,
 И зрелище прекрасное превыше слов.
 Страшился Обольститель приступить к нему,

Рукою Божьей чудно изваянному
И от нее красу свою имущему,
Идет он к Еве, как слабейшей мыслию.
Ее премудро с мужем сочел Господь,
Во всех трудах подругу и пособницу,
Наведши на Адама безмятежный сон
И образ даровав ребру изъятому,
Своим искусством первый устроая брак.
Чете Свое Он дал установление,
Над всеми деревьями им судив царить
И не вкушать лишь только от единого,
Когда же вкусят, угрозил возмездием;
Но ежели воздержатся, блюдя закон,
Судил им благодатный, беспечальный век.

Приблизясь к Еве, изострив оружие,
Змий битву начинает и вещает так:

ЗМИЙ

О женщина, что молвил вам Создатель ваш:
«От древа не вкушайте заповедного?»
Страшится он, что вы как боги станете!

ЕВА

Так, все плоды иные Он дозволил нам,
Но в этом заповедал воздержание,
Да смерть не примем, снесь приняв запретную.

ЗМИЙ

Оставь такие мысли, о жена! Иль ты
Не ведаешь, что, плод вкусив, вы станете
Как боги, и познание обрящете?

ЕВА

Ступай к Адаму: муж он и властитель мой.
К чему со мной заводишь речи, ведая,
Что я на свет произошла подвластною?

ЗМИЙ

Лишь пожелай – и муж не воспротивится;
Твой он примет всей душой внушения
И вскорости с тобою сей разделит плод.

ЕВА

Ко мне ли приступаешь, как к дурной жене,
И научаешь мужа уловлять хитро?
Но я согласна, если согласится он.

ЗМИЙ

Не приближайся к мужу, не вкусив плода:
Сама прими, сама отведай первая,
А убедить нетрудно: ты ведь женщина!

ЕВА

Советчик мой незнаемый, склоняюсь я
Вкусить сама и убедить супружника,
Коль впрямь такие блага обещаешь ты.

ЗМИЙ

Не медли только выполнить решенное,
Дабы скорее улучшить, что я сулил;
Знай, промедленья не рождает доброго.

(Ева вкушает плод и идет к Адаму)

ЕВА

О муж, плода приятством привлеченная,
Сполна я усладила вкус и зрение;
Последуй, и, вкусивши, станешь ты, как Бог.

АДАМ

Что ж дар сей чудотворный? Кем предложен он?
И как я богом стану чрез вкушение?
Ведь кто приемлет яства, тот отнюдь не Бог.

ЕВА

Уже ль ты не желаешь распознать вполне
Добра и зла природу, о возлюбленный?
В том искусишься, чуть плода отведаешь.

АДАМ

Возможно ль позабыть установления,
В словах точнейших Богом изъясненные?
Увы, ты обманулась, злополучная!

ЕВА

На то, чтоб преступить установления,
Имеешь ты причину благовидную:
Заметь, ведь ты безвинен, весь почин – на мне.

АДАМ

Се, я вкусил! Но чую: порча некая
В моей утробе тайно разливается;
За ней, как верю, беды воспоследуют.

ЕВА

Да, и моя утроба ощутила боль
Жестокую, отдавав запрещенных яств
По наущению гибельному змиеву.

АДАМ

Воззри, мы наги! Явлен наш телесный стыд
Неприкровенным. Научи, что делать нам,
Затем, что я в беде не знаю выхода.

ЕВА

Ты видишь листья жесткие смоковницы?
Мы ими опоясать наготу должны.
Затем, что жесткой ныне наша будет жизнь.

АДАМ

Врага столь поздно распознавши замыслы,
С терпением возмездие прими свое;
Не по делам ли ныне наказуешься?

ЕВА

Явила я себя умом окраденной,
Да и тебе рассудок помрачила, муж;
Вдвойне страшусь, твоей вины виновница.

АДАМ

Жена, не отдается ли в ушах твоих
Сей шум, как бы от Господа грядущего?
Как трепещу я перед казнью правую!

ЕВА

Шагов Господних слышу я звучание!
Страшась, увы, в содеянном отдать ответ,
С тобою скрыться я почту за лучшее.

АДАМ

Так; но какое ж место мой сокровит лик?
Вне Бога нам и места не отыщется,
чтоб от Него ж сокрыться. Но бежим, жена!

* * *

БОГ

Адам, меж всех творений высочайшее,
Моей десницы труд и достояние,
Куда бежишь? Чем был ты, чем ты стал, увы!

АДАМ

Себя нагим я вижу, и стопы мои
Твоим глаголом к бегству понуждаемы,
И стыд меня объемлет, и одержит страх.

БОГ

Промолви, злополучный: кем склонен твой ум,
Кем ты научен видеть наготу свою,
Когда не приступил ты к заповедному?

АДАМ

Жену послушав, от Тебя мне данную,
Что в речи убеждения явила мощь,
Ко древу приступил я заповедному.

БОГ

Коль скоро оказался ты слабей жены
И нарушитель заповеди преданной,
Ты будешь терны и волчцы возделывать,
Себе в преизобилии умножая скорбь.
Повинны смерти оба; ты детей рождать
В мученьях будешь; ты же обрекаешься
Во многом поте хлеб вкушать и горести,
Пока, из праха создан, не отыдешь в прах.



Борис Пастернак
(около 1948 г., Переделкино)

К столетию Бориса Пастернака

(1890-1960)

АНКЕТА « ВЕСТНИКА »

1. Что, по-Вашему, определило футуризм молодого Пастернака?
2. По свидетельству Э. Герштейн, Мандельштам определил „Второе рождение“ как „советское барокко“. Как Вы понимаете это определение и согласны ли с ним?
3. Пастернак резко отличал свою раннюю (до 30-х годов) и позднюю (40-50-е годы) поэтическую манеру, осуждая первую и отдавая предпочтение последней. Какого Пастернака Вы предпочитаете?
4. Предпочитаете ли Вы поэта прозаiku или наоборот, или равно относитесь к обоим?
5. Какую роль сыграло в Вашей жизни появление „Доктора Живаго“? Какую оценку даете Вы роману теперь?
6. Изменилось ли на протяжении времени Ваше отношение к творческому наследию Пастернака, и если да, то почему?
7. Что нового внес Пастернак в русскую поэзию?

Юрий Кублановский

1. Футуризм раннего Пастернака — условен. Урбанистического нафоса, например, у него очень мало... Само понятие футуризма на русской почве растекается и расфокусируется настолько (от Северянина до ... Крученых), что почти лишается стилиобразующего смысла.

Я бы определил поэтический мир Пастернака 10-х и 20-х годов как — постимпрессионизм на основе пантеистического ощущения бытия. Если Фет — первый импрессионист, то много взявшему у Фета Б. Пастернаку логично было стать *пост*-импрессионистом. Культурная среда Москвы, влияние Скрябина и музыки в целом — расщепило его поэтику и диктовало „выбор“. Акмеизм — в этом плане — должен был казаться ему бедным...

2. Гениальное — по точности — определение. Преизбыточность словаря, текста, лирического движения, географии — при некоторой уже вторичности по сравнению с

самим собой ранним, ибо спонтанность отлилась теперь в прием — это и есть „барокко“.

А советское — не только в массе реалий, но и в общем пафосе, чья интонационная приподнятость держится лишь на автобиографической сердечной коллизии — вне ужаса реального бытия. Правда, „на берегах Платона во время чумы“ — пушкинский Вальсингам тоже говорил приподнято, но и — апокалипсично. У Вальсингама — вызов Року, тут — „примирение с действительностью“ с попыткой делать это не за страх, но за совесть. Это другое дело.

Советская реальность проявляется во „Втором рождении“ иногда самым неожиданным образом: „Опять повалит с неба взятки, / Опять укроет к утру вихрь / Осин последственных десятки / Сукном сугробов снеговых“. Не сморгнув, наделять бедные осины гэнэушным эпитетом — вот мета времени.

3. Роман стал событием при своем появлении, уверен, что с о б ы т и е м он будет оставаться и позже, как бы ни относиться конкретно к качеству его литературной фактуры.

4. Поздний Пастернак мне ближе. „О Господи, как совершенны / Дела Твои, — думал больной, — / Постели, и люди и стены, / Ночь смерти и город ночной“. Или: „Душа моя, печальница / За всех в кругу моем! / Ты стала усыпальницей / Замученных живьем“ — божественные стихи!

А в свои эмигрантские годы я постоянно повторяю, особенно зимою в Баварии:

И странным виденьем грядущей поры
Вставало вдали все пришедшее после.
Все мысли веков, все мечты, все миры,
Все будущее галерей и музеев.
Все шалости фей, все дела чародеев,
Все елки на свете, все сны детворы.

5. Нет такого поэтического мира большого поэта, отношение к которому не менялось бы у заинтересованного читателя на протяжении жизни. Происходит внутренняя работа души, от которой напрямую зависит восприятие как того или иного стихотворения, так и

поэтического микрокосма в целом. У меня был период охлаждения к Пастернаку, по молодости я не всегда понимал его д р а м у, его „любовность“ подсознательно раздражала мою горячность. Все это теперь ушло, хотя нелюбовь к революционным его поэмам прочна, как и прежде.

6. Пастернак привнес в нашу поэзию органическую непринужденность лирического потока. Действие его поэзии сравнимо с тем — которым он наделяет в е т е р в стихотворении с одноименным названием (1953 г.).

Мюнхен
9. 12. 1989,
Олеся Николаева

1. То же, что и его любовь к Марбургской школе. И то и другое было окрашено новостью первоисточника, подлинностью вести, полученной из первых рук; пафосом собеседничества с мировой культурой, бытием, собственной жизнью. Это, в свою очередь, предполагало свободу от предубеждений и предрассудков, суеверного страха и идиотизма, догматизма и резонерства, то есть всего того, что столь искусно создает иллюзию всезнайства, душевного и интеллектуального комфорта и подпитывает зловое чувство самосохранения среднего человека.

Футуристическое расчищение культурного пространства было для Пастернака не обнажением примитива, а актом рефлексии, ревизии и переоценки всех заданностей, всех инерций, всех многозначительных многоточий символизма.

Футурист Пастернак — это романтик немецкого образца прошлого века, с чем он и начинает так романтически бороться в „Поверх барьеров“ и от чего отрекается устами романтика в „Охранной грамоте“. Сражение это постепенно принимает очертания и размеры религиозной драмы, исход которой определяется позицией Пастернака-христианина.

2. К творчеству Пастернака мало приложимы критерии советской эстетики. Я думаю, что нарочитость и язвительность Мандельштамовского „мо“ — вполне здоровая реакция на самопародийность некоторых строк из „Второго рождения“, на все эти добросовестные и романтические взгляды „в наш генеральный план“, в ту даль, „куда вторая пятилетка протягивает тезисы души“.

3. Мне хорошо известно, какое значение придавалось появлению „Доктора Живаго“ людьми предыдущих поколений: тот уровень внутренней свободы и та новая философия истории, о которых заявлял роман, были приняты как откровение, образец и веха жизни. Ко мне же роман попал после „Мастера и Маргариты“ и „Архипелага ГУЛаг“, „Котлована“ и „Чевенгура“, что несколько приглушило для меня его социально-историческое звучание, отодвинуло на второй план время его написания, возведенное многими в эстетическую категорию, и тем самым обнажило его художественные структуры.

Мне показалось, что Пастернак был лишен романного мышления, присущего иногда даже вполне заурядным беллетристам: как поэт, он мыслил строфой, стихотворением, интонационным периодом, абзацем. Это отсутствие чувства эпической соразмерности, пластического романного чутья, а по сути — чувства романного времени, этот страшный ноль, помноженный на тот факт, что сам Пастернак придавал этому роману огромное значение, делая на него, возможно, самую главную ставку, позволяет мне предполагать, что внутренний императив, обусловивший появление „Доктора Живаго“, был более завязан с судьбой поэта, чем с его творческими потенциалами, то есть был более судьбоносен, чем дароносен. Для меня „Доктор Живаго“ до сих пор — скорее факт биографии Пастернака, чем роман XX века.

4-5-6. Поэзия позднего Пастернака — плод его духовных усилий, победа волевой ответственности над стихийной безволеностью; внутренней аскезы, „собрания“ — над творческим соблазном всеядности и расточи-

тельности; аполлонического строя — над дионисийским хаосом.

Творческий путь Пастернака — не органический, а критический: это путь борьбы, преодоления, отказа, преображения — именно поэтому сам Пастернак так откровенно отказывался от своих ранних стихов. Однако я не вполне уверена, что его „неслыханная простота“, в которую он, в конце концов, впал, „как в ересь“, блаженнее его неотразимого косноязычия, его жгучего „юродства“, в котором проговаривается пространство, пробалтывается о своем Творце бытие и слово побеждает своего поэта, кладя его на обе лопатки.

Ольга Раевская-Хьюз

1. Время, место (Москва) и отношение к языку, если вопрос перефразировать как „почему Пастернак был футуристом“.

2. Мандельштам о „Втором рождении“: „советское барокко“ (Э. Герштейн).

У Герштейн почти вслед за „советским барокко“ следует описание чтения Мандельштамом стихотворения „Лето“ из той же книги, с определением — „гениальные стихи“:

И осень, доколе вопиющая выпью,
Прочистила горло; и поняли мы,
Что мы на пиру в вековом прототипе —
На пиру Платона во время чумы.
.....
И это ли происки Мэри-арфистки,
Что рока игрою ей под руки лег
И арфой шумит ураган аравийский,
Бессмертья, быть может, последний залог.

„Второе рождение“, без сомнения, самая противоречивая книга Пастернака, и оба определения Мандельштама кажутся справедливыми. Истоки противоречия здесь и личного, и общественного порядка. В книге принятие действительности, или попытка принятия действительности, более явно, чем сомнения и оговорки.

Думаю, что именно в этом был соблазн и привлекательность „Второго рождения“ для современников. (Хотя, как известно, критики не замедлили отметить именно сомнения и оговорки). Сложность и закономерная противоречивость отношений между Пастернаком и Мандельштамом, вытекавшая, помимо оппозиции Москва–Петербург, из противоположного развития поэтики двух поэтов (от сложности к простоте и наоборот, ср. „футуризм“ Воронежских стихов Мандельштама), усиливалась и хронологическим несовпадением их попыток примирения с действительностью того времени.

3. Люблю одного, цельного Пастернака. При всем различии между его ранней и поздней поэтической манерой, и постоянном и упорном подчеркивании различия самим поэтом, трюизм, что без раннего не было бы позднего, в случае Пастернака оказывается более весомым. Укажу на развитие и сознательный пересмотр прошлого, как на один из основных признаков его личности и понимания искусства и жизни. Он возмущался тем, что его судили по „старым“ книгам. Переделка стихов (не только в пятидесятые годы, но и переработка книги „Поверх барьеров“ 1929 г.) свидетельствует не об отказе, а о желании сохранить, хоть и в новом варианте, ранние стихи. Помимо этого и формально в поздних стихах очень много от раннего Пастернака.

4. Не представляю себе одного без другого. „Пастернак“ для меня означает и поэта, и прозаика. И здесь не только общность тем и мотивов, но и манера выражения, его проза никогда не уходит от поэзии.

5. Колоссальную, так как воспринималось как первое свидетельство живого голоса из России. До этого я Пастернака почти не знала, после выхода романа впервые стала читать его всерьез. Теперь расцениваю роман так же высоко, как и вначале. Тогда это была интуитивная реакция, теперь основывается на более глубоком прочтении.

6. Да. Со времени выхода трехтомного мичиганского собрания сочинений значительно изменился корпус текстов Пастернака. Напечатаны не только ранние произведения, но и множество писем (к Цветаевой, Фрейденберг, Нине Табидзе и др.) и материалов (в частности, материалы к роману). Это неизбежно меняло, скажем, „соотношение частей“, и, в моем случае, обогачало и углубляло первоначальную положительную оценку.

7. Думаю, что еще значительней, чем языковая новизна, его непобедимая жизнерадостность, вернее, принятие жизни вопреки ее трагичности: трагичности эпохи и трагическим поворотам его собственной жизни (документированным периодам депрессии, вплоть до попытки самоубийства и т. д.). В этом мне видится исток христианской сущности творчества Пастернака.

Никита Струве

1. Где-то промелькнуло суровое суждение О. Мандельштама (сказанное в лагере перед самой смертью), что Борис Пастернак „интересный поэт, но недоразвит“. В положительном ключе сходное сказала Ахматова: „Он наделен каким-то вечным детством“. Да и восхищавшаяся Пастернаком — как всегда сверх меры — Цветаева о книге „Сестра моя жизнь“ в 1922 г. писала: „большинство из сухих /поэтов/ были, некоторые *есть*, он один *бугет*. Ибо, по-настоящему, его еще нет...“

В этом „будет“, в отставании по отношению к самому себе, быть может ключ к пониманию Пастернака.

Пастернак поочередно хотел быть художником, композитором, философом, но ими не стал. Став поэтом, примкнул к футуристам, но им не стал. Тяготел к прозе, тяготился своими стихами, переписывал ранние, отказывался и от более поздних... В 1921 г. заклеил Ленина (в своевременно затерянных стихах) за то, что тот разрушал Россию ради мировой перестройки:

«Мы у себя, эй жги, здесь Русь, да будет стерта!

Еще не все сплылось; лей рельсы из людей».

а затем, до самой войны, когда наконец на крышах Москвы наступило прозрение, вяло и покорно мерился с пятилетками и разглядывал даль социализма, — как бы уходя от самого себя, от сущности, от судьбы, от Бога...

2. И тем не менее, и Бог и судьба его настигли. В этом непреходящее значение „Доктора Живаго“. Критиковать недостатки романа нетрудно: Пастернак не Толстой и не Стендаль, поэт в искусстве прозы не столь искушен. Построение романа страдает от недостаточной архитектоники, замедленностью; герои более начерчены, чем облечены плотью. Но „Доктор Живаго“ — книга судьбоносная, в ней Пастернак обрел то, что так долго от него ускользало: смысл истории, смысл жизни, смысл смерти. И сразу вослед, за это утверждение Бога, за исповедание Духа, такая, в дни оттепели, на первый взгляд непропорциональная травля. Провидел ли Пастернак, когда писал „Дурные дни“, что они сбудутся с ним? Что за „осанной“ раздастся „распни его“?

3. Многие время истребит. Цокание Пастернака, пусть и осужденное им, будет еще много поколений пленять космическим разливом и щедростью словесных колен. Но, сверх всего, останутся евангельские стихи „Живаго“, подобные великолепным картинам позднего итальянского средневековья: они освещают не только сам роман (который без них немислим), но и весь столько лет не исполнявшийся, не доделывавшийся сложный и славный путь Пастернака.

Борис Филитов

1. Понимаю этот вопрос так: что вызвало к жизни футуризм молодого поэта? Думается, что во многом прав В. Вейдле, назвавший футуризм раннего Пастернака „якобы-футуризмом“. Полагаю, что поиски нового взгляда на мир были вызваны у поэта — помимо веяний эпохи и

взглядов его литературных друзей — его чисто городским, больше того, столичным происхождением. Соприкасаясь с природой как дачник, с внутренним миром часто общаясь не непосредственно, а опосредствованно — сквозь книгу, изобразительное искусство, музыку, философию, поэт невольно стал урбанистом. Но если Маяковский и не хотел вырваться из оков урбанистического восприятия внешнего и внутреннего мира, то Пастернак уже в ранние годы стремился отдаться непосредственному видению мира, хотя бы и городского. Вот, скажем, в его стихотворении 1915 г. Москва — „заржавленная, древняя столица“ —

Она гремит, как только кандалы
Греметь умеют шагом арестанта,
Она гремит, и под прикрытьем мглы
Уходит к подгородным полустанкам.

2. Если под „советским барокко“ подразумевать некое стремление автора оправдать — для самого себя — сталинские пятилетки и сталинский террор, то термин этот для 30-х годов в творчестве Пастернака приемлем, в частности, для двух-трех стихотворений „Второго рождения“. Ведь поэты русского барокко — века Елизавет-императрикс и Екатерины — почти все были придворными пиитами-одописцами. Но во „Втором рождении“ таких стихов, повторяю, два-три — и обчелся. Разве что:

... телегою проекта
Нас переехал новый человек.
Когда ж от смерти не спасет таблетка,
То тем свободней время поспешит
В ту даль, куда вторая пятилетка
Протягивает тезисы души.

А по словарю, по форме, по стилю, по всему характеру стихов „Второго рождения“ — это уж никак не барокко — с его украшательством ради самого украшательства, с его подчеркнутой декоративностью и нарочитой, часто до карикатурности, плавучей динамикой форм. Скорее — стихи „Второго рождения“ — переход к той „неслыханной простоте“, к какой устремился поэт в середине тридцатых-в сороковых годах. Хотя эта тенденция еще борется во „Втором рождении“ с такими стихами, как „Платки, подборы...“ или „Красавица моя, вся статья...“, еще продолжающими линию „Сестры моей жизни...“

3. Для меня ближе и дороже, ибо непосредственное и оригинальнее, Пастернак „Сестры моей жизни“, сборника „Поверх барьеров“ и поэмы „Спекторский“. В позднейших стихах поэт утратил большую часть ударной силы своих образов, ударов музыкального ритма. Исключения не часты. В частности, из стихов „Доктора Живаго“ звучат, как стихи первого периода, „Мело, мело по всей земле...“

4. Для меня Пастернак „Сестры моей жизни“ и Пастернак прозы „Детства Люверс“ и „Повести“ — равновелики и одинаково близки. Но, может статься, это вызвано и тем, что я — преимущественно прозаик.

5. Появление „Доктора Живаго“ произвело на меня, конечно, исключительно большое впечатление. Но — не как роман, не как художественное произведение, ибо в нем почти неразличимы его герои, много для Пастернака слишком исхоженных и стертых, как разменная монета, описаний (хотя есть и большие художественные находки). Но роман слишком клочковат, неровен, иногда просто неубедителен. Зато как картина эпохи, передающая саму стихийную музыку России первой четверти века, — роман исключительно удачен. Но, может статься, недостатки и художественная неудача романа именно в том, что сама форма романа для русской литературы — уже давно анахронизм, роман, как форма, не вмещает нынешнего жизненного напряжения, а Пастернак попытался в старые мехи влить новое вино.

Значение романа — и то, чем он потряс, в частности, меня, — это — историософские размышления героев. Да, они м е х а н и ч е с к и вставлены в уста персонажей „Живаго“, не вытекают художественно убедительно и органически из психологии героев. Но они так блестяще, глубоко и убедительно высказаны, что многое уже стало привычными формулами о с о з н а н и я нашей действительности. Но Пастернак прозаик — это автор „Детства Люверс“, „Повести“ и „Охранной грамоты“ в первую очередь.

6. Мои оценки творческого наследия Пастернака за эти полстолетия не изменились.

7. Что нового внес Пастернак в русскую поэзию? Тут лучше многих сказала Анна Ахматова. И я просто присоединяюсь к ее оценке:

За то, что дым сравнил с Лаокооном,
Кладбищенский воспел чертополох,
За то, что мир наполнил новым звоном
В пространстве новом отраженных слов, —
Он награжден каким-то вечным детством,
Той щедростью и зоркостью светил,
И вся земля была его наследством,
А он ее со всеми разделил.

Лазарь Флейшман

1. Ранняя лирика Пастернака поразила читателей-современников в первую очередь оригинальностью поэтического мышления, его непохожестью ни на одну из существовавших тогда литературных школ. Был определен элемент случайности в том, что группа, в которой состоялись его литературные дебюты, была объявлена одним из ответвлений футуризма: ни сам поэт, ни его ближайшие соратники к этой кличке не стремились. Громадное впечатление, произведенное на Пастернака знакомством с Маяковским, никак в его лирической манере не проявилось. Наоборот, чем более гипнотическим оказывался для молодого Пастернака творческий облик Маяковского, тем упрямее он готов был искать альтернативных форм самовыявления. Но если внутри русского футуризма Пастернаку и его окружению суждена была периферийная позиция, и он последовательно, даже в советское время, сближал себя скорее с изгоями, чем с доминирующим ядром течения, то в контексте авангарда в целом Пастернак — фигура, несомненно, равновеликая и Маяковскому, и Хлебникову, двум самым смелым реформаторам русского поэтического языка. Поэтика его складывалась в результате беспрецедентного по своей глубине синтетического овладения внутренней логикой авангардной живописи (особенно кубизма), музыкального языка, передовой естественно-научной и философской мысли

эпохи. Именно в этом — органичность места Пастернака в истории авангардной культуры.

2. На фоне высших достижений первого двадцатилетия литературной работы — сборник „Второе рождение“, несомненно, знаменует собой упадок. В негативной оценке его автор сам сходил с такими пронзительными судьями, как Мандельштам и Ахматова; как известно, не только формальные, но и идеологические стороны „советского“ барокко в этой книге воспринимались им отчужденно, с сомнением и внутренним скепсисом. И все же в исторической перспективе „Второе рождение“ — важнейший художественный, а не просто чисто-биографический документ. Отказ от былой сгушенности лирического выражения и сложности поэтической структуры был в значительной степени вызван „духом противоречия“: ведь к этому времени все оригинальные черты раннего Пастернака становились „общим достоянием“, источником бесчисленных имитаций (даже со стороны старших поэтов, как, например, Брюсов), а в нем самом все больше видели бесспорного лидера советской поэзии. Перемены, проявившиеся в начале 30-х годов, нельзя понять вне этих полемических задач.

3-4. Полемические причины лежали и в основании еще более радикального перелома, наступившего в 40-е годы. Если до тех пор стилистические особенности Пастернака были продиктованы его „роковой оригинальностью“ (пользуясь термином самого поэта), то отныне готовность писать „как все“, обращение к общепринятым в советской литературе стилистическим нормам „простоты“ и прозрачности и осознанное стремление сблизить свой поэтический язык с расхожим языком повседневности сочетались с откровенно бунтарскими чертами содержания пастернаковских высказываний и неуклонно обострявшимся конфликтом с властями. Для меня, как для читателя, раннее творчество Пастернака — одна из вершин европейской литературы двадцатого века; но как историк отдать предпочтение какому-то одному из периодов жизни и творчества Пастернака я не решаюсь.

5. Бóльшую, чем появление „Доктора Живаго“, роль сыграло для меня ознакомление с его текстом. Было это через два года после смерти автора, дома у А. Д. Синявского в Москве, в „подвальчике“ его арбатской квартиры, и ощущение „подпольности“ и полной внутренней свободы романа и его создателя не стерто многомиллионными советскими тиражами последних лет.

7. Позволю себе прибегнуть здесь к характеристике, отнесенной Пастернаком к трагедии „Владимир Маяковский“, — „бездонность содержания“. В этом, на мой взгляд, в русской поэзии Пастернак может быть сравним только с Пушкиным.

НЕИЗДАННОЕ ПИСЬМО БОРИСА ПАСТЕРНАКА

(Публикация и предисловие Кузнецовой)

Судьба интеллигенции в послереволюционной России — тема многих произведений Бориса Пастернака. Широкоизвестны поэма *Высокая болезнь*, автобиографическая проза *Охранная грамота* и *Люди и положения*, роман *Доктор Живаго*. Сквозь разные по жанру, времени произведения отчетливо прослеживается мысль: интеллигент в послереволюционной России — фигура страдающая. Трагизм его — в невозможности осуществить свою миссию носителя вечных гуманистических ценностей. Ведь люди, совершившие революцию и действовавшие затем в России во имя преданности одной идее, не нуждались в таких ценностях, как свобода мысли, совести, гуманизм — неотъемлемых свойствах интеллигенции.

И вот перед нами еще один текст Б. Пастернака, посвященный судьбе интеллигента. Это не опубликованное ранее письмо Б. Пастернака в защиту молодого талантливого литератора Николая Николаевича Вильяма-Вильмонта, написанное в 1924 г.

Н. Н. Вильям-Вильмонт (1901–1986) — известный исследователь немецкой и русской литературы, переводчик, признанный знаток Гете, Гердера, Шиллера, был близким другом Б. Пастернака с весны 1920 г. (Позднее связан и родственно: брат Б. Пастернака был женат на сестре Н. Вильяма-Вильмонта). Выходец с одной стороны из старой московской интеллигентной семьи с традициями русской культуры, а с другой — тяготеющий к древнему роду шотландских баронетов, Н. Вильям-Вильмонт уже в юности привлекал своей способностью к усвоению культуры, своей незаконченностью, неокончателностью. Говорил он, как вспоминали его друзья, большей частью темно, но над сказанным всегда стоило подумать. Н. Вильям знал превосходно классику и современную западную литературу в подлинниках. Он не был музыкально образован, но знал, любил музыку. В нем угадывались личные

достоинства — искренность сквозь снобизм. Короче, он мог быть близок к содружеству таких людей, как Б. Пастернак, замечательный пианист Г. Нейгауз, философ В. Асмус.

Осенью 1921 г. Н. Вильям-Вильмонт поступил в Высший Литературно-художественный институт, основанный В. Брюсовым. Молодой Н. Вильмонт успешно занимался в институте и в 1924 г. трудился над зачетной работой за весь курс обучения — сопоставлением «Театрального призвания Вильгельма Мейстера» (неоконченного варианта романа Гете, найденного только в 1911 г.) с окончательным его вариантом «Ученические годы Вильгельма Мейстера».

Буквально за несколько месяцев до окончания учебы Н. Вильям-Вильмонт был исключен из института. Ему были предъявлены партийной ячейкой совершенно нелепые обвинения. Впрочем, «обвинители» не особенно нуждались в доводах разума. Человека могли смешать с грязью за что угодно:

За подвиг, если не за то,
Что дважды два не сразу сто.

— как писал Пастернак в поэме в этом же году. Истинной причиной исключения была активизировавшаяся именно в этот 1924 г. антиинтеллигентская кампания со стороны деятелей нарождающейся новой «пролетарской культуры». Это была кампания подозрительности, неприязни и нетерпимости к неординарному, нестандартному мышлению, образованности, культуре. Возмущенный протест Б. Пастернака в защиту Н. Вильмонта, в сущности, — протест в защиту всей интеллигенции.

Копия этого письма была передана мне Н. Н. Вильямом-Вильмонтом еще в 1978 г. Но в России долгое время письмо считалось неудобным для публикации из-за якобы двусмысленности некоторых мест, которые могут быть истолкованы в антинародном, антиреволюционном смысле: о порядках в России, о «крестьянской аудитории» и т. д. Я думаю, никакой двусмысленности здесь нет. Б. Пастернак знал точный смысл слов, и надо оценить проницательность его ума в суждении о той «крестьянской аудитории», которая постоянно вытесняет интеллигентские элементы».

Речь идет, совершенно очевидно, не о деревенском классе земледельцев, не о крестьянстве, а о том новом нарастающем слое мешанства („ни город, ни деревня“), который приобретал внешние признаки интеллигентности и советской новизны, внося в нее мешанскую косность, мелочность, бесперспективность. Это было верно угадано вместе с „насмешливым двуличием“. (Отражение причудливой смеси этого словообразования в языке составило основу произведений одного из значительных писателей — Михаила Зощенко).

Никаких же „антинародных“, „антикрестьянских“ настроений у Пастернака никогда не было. „Мужиками“ он называет мужиковствующих поэтов и прозаиков, поддельных, притворных, чуждых подлинной деревне, идеологически торгующих „крестьянских писателей“, засоряющих и мысли, и язык. С. Есенин был ему дорог яркой талантливостью лучших своих стихотворений, но эталоном, конечно, он для Пастернака быть не мог, также, как Маяковский (он любил „Простое как мычание“ и ценил некоторые стороны прямого соединения „души с телом“, может быть и технические находки).

„Не предатель“ в письме Пастернака означает не социально-политическую категорию, а коммерческое переметничество, отступничество от себя самого ради корыстного (не обязательно денежного) расчета.

Пастернак не был в точном смысле слова лефовцем, хотя одно время его увлекала — в чем дива нет — личность Маяковского, и он печатал свое в его журнале. Но Пастернак был Пастернаком — явлением сложным. В нем не было монолитного единства и тоже бывало наносное, потому что он был не черствой куклой, а человеком.

Свою близость с Н. Вильямом Пастернак объясняет тем, что для Вильяма „время началось не с ЛЕФа и на нем не кончилось“, т. е. как раз потому, что он не Брик, не Маяковский, Асеев и другие и прочие, а человек культурный (принадлежавший ко всемирной и всевековой культуре).

Свое письмо Б. Пастернак направил профессору П. С. Когану (1872–1932), тогда члену правления ВЛХИ им. В. Брюсова, заместителю председателя литературной

секции Государственного ученого Совета при Наркомпросе. (Усилиями Б. Пастернака и других друзей Н. Вильяма-Вильмонта исключение было отменено, он был восстановлен в институте и окончил его в 1926 г.).

Письмо профессору П. С. Когану

Глубокоуважаемый и дорогой Петр Семенович!

У меня до Вас просьба личная, настоятельная, горячая. Я знаю Вильяма, знаю его дело и считаю своим долгом не перед ним столько, а также и перед Вами поставить Вас в полную известность о том, как смотрят подобные происшествия, выходя из ведомственной обстановки, попадая на открытый воздух и доходя до чьего-нибудь непредвзятого обоняния, в данном случае хотя бы до моего: если его исключение претендует хотя бы отдаленно на какой-нибудь смысл, то таковой мне представляется разве только вот так. Дореволюционный порядок блистал парадоксами произвола. Революции надо за это мстить. Если бы она мстила только тем, кто этой мести заслужил, это было бы не вполне произвольно. В произвольности надо хоть эти образцы превзойти. И вот у людей, по несчастию знающих один иностранный язык, неумеренно любящих просвещение, и о ужас! даже по внешности англоподобных! надо наудачу кого-нибудь выбрать, разъяснить (ведь даже Сенат ни одной чепухи не оставлял неразъясненной и необоснованной) и выкинуть, тем более, что как всегда — это временно, завтра будут другие порядки и Вильям будет выставляться сам как / . . ./, нет, как, отец, или еще как кто-нибудь. Неужели никогда у нас не проснется вкус к широким, большим перспективам, и мы все будем делать ошибки, не боясь в них открыто сознаваться. Как блестяще! Пишу Вам так, зная Ваши взгляды и помня то, что Вы однажды мне в

разговоре со мной сказали, будто бы у нас многого можно достигнуть, если заявлять громко о тебе известных правонарушениях.

Я был у Вас однажды в институте и вынес самое тяжелое впечатление именно от той части крестьянской аудиторши, которая постоянно вытесняет интеллигентские элементы и ради которой, собственно, все это творится. Я завидую тем, кто не чувствует ее, мне же ее насмешливое двуличие дается сразу и дай бог мне бы ошибиться. Теперь о Вильяме. Отчего не предупреждать при поступлении? Не ложитесь в эту больницу, как только придете в сознание, вас выбросят на улицу с несросшейся ногой. Да, но это все же о Вильяме. Он не мужичок. Он не предатель. За его честное слово я поручусь, как за свое собственное. Он не в ячейке (а то бы он исключал!!). Он не гений (а то бы он жил в 19 или 21 веке). Он способен, как я, как Вы, как Маяковский, как те, с кем мы дружим и кого мы знаем. Из всей молодежи, ко мне ходившей и мне известной, выделял и приближал я его оттого, что для него время началось не с ЛЕФа и на нем не кончилось, что он живет мыслью и культурной тягой, как дай Бог всякому.

Искренне Вас уважающий

Б. Пастернак *

* (ЦГАЛИ, фонд 237, оп. 1, ед. хр. 25)

Алексей ПАРИН (Москва)

МАЯКОВСКИЙ И ПАСТЕРНАК : ДВЕ СУДЬБЫ ПОЭТА В СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Я не люблю Маяковского.

Я не люблю поэзию Маяковского, Маяковского как поэта, для меня сомнительны человеческие качества Маяковского.

Я вижу, что с самого рождения талант Маяковского существует в плену непомерного честолюбия, несообразной ни с чем жажды славы, в агрессивности тона я слышу будущего фашиствующего молодчика. Когда я заставляю себя читать даже раннего Маяковского, я не принимаю эту вопиющую навязчивость, эту brutальную мощь, эту изощренную жестокость. Будучи модернистом по натуре, принимая поэтику авангарда без оговорок, я воспринимаю Маяковского как чужого.

Однако в моей нелюбви к Маяковскому виновата, вероятно, не только эстетика. Я принадлежу к тому поколению русской интеллигенции, которое может считаться внуками по отношению к поколению Маяковского. Мои исторически сложившиеся отношения с поэзией Маяковского всемерно противодействовали тому, чтобы я его любил.

Допустим, что иконному образу советского поэта номер один, наиреволюционнейшего художника-гражданина, насаждаемому всеми средствами массовой информации и школьными учителями, можно было не поддаться, тем более что в моей локальной ситуации в школьных сочинениях не возбранялось откровенно выражать свои эстетические и этические пристрастия. Кстати сказать, подобное официально-школьное обожествление Пушкина ни в коей мере не повлияло на мои интимные чувства по отношению к его стихам.

Вероятно, сильнее всего влияет на мое восприятие стихов Маяковского то, что они проросли многими, зачас-

тую самыми страшными, чертами нынешней советской литературной действительности.

Насаждаемая Маяковским по отношению к поэзии гражданственность, действенность, доступность до сих пор закрывает дорогу к печатным страницам многим талантливейшим лирикам, чьи образы находятся вне конвенциональной системы. Маяковский, сам себя спрямивший ради того, чтобы стать «четким проводником партийной и советской линии», стал на долгие годы моделью того, как «истинный художник» должен служить общественным интересам.

В настоящее время для широких масс Маяковский мертв как поэт, массовая советская культура предпочитает в качестве престижных ценностей стихи Цветаевой и Мандельштама. Между тем сама стихия бескорневой, намеренно агрессивной, безудержно громкогласной массовой культуры напрямую связана с творческими установками Маяковского — не только со стихами как таковыми, но и манерой их чтения, способом ведения диспута. В какой-то степени судьба Маяковского может восприниматься как трагедия, трагедия русской культуры — нынешнее возрождение «имиджа» Маяковского в советской массовой культуре, согласно известной мысли, повторяется как фарс. К слову сказать, наиболее серьезные направления в современном русском авангарде имеют мало точек соприкосновения с Маяковским.

В довершение всего, в системе оценок «культурологических» стихов Маяковского 20-х годов (в частности, «Стихов о Париже») мне видится рождение долгой традиции, освященной «советским поэтом номер один» и стоящей ныне русской культуре невиданного оскудения: по этой традиции, все оценивается с точки зрения мнимо-социальной, а на деле чисто политической, полезности, и все инокультурное заведомо зачисляется в «чужое». Прискорбнее всего, что в наше время это не только основа сознания масс, но и прежде всего тех людей, которые номинально являются производителями культуры. Слушая разговор нынешних литераторов о «загранице», вспоминаешь вульгарные формулы Маяковского.

И все же, как бы ни были мне чужды стихи Маяковского, под давлением великих авторитетов прошлого, под давлением своих собственных наблюдений, связанных прежде всего с формой, с субстанцией стиха, приходится признать за Маяковским принадлежащее ему по праву звание поэта.

Может быть, во мне почти неосознанно живет свойственная русской культуре нравственная пристрастность, которая теснит чисто эстетические устои, как бы мы их в себе ни культивировали? Может быть, личность поэта значит для меня в конечном счете больше — или, во всяком случае, не меньше, — чем его творчество?

Для того, чтобы ответить для себя самого на этот вопрос, целесообразно сравнить две судьбы, две личности, два общественных темперамента поэтов, принадлежащих к одному поколению. Кого же поставить здесь рядом с Маяковским, чтобы сопоставление шло в нужном направлении?

Корней Чуковский в своей статье 1920 г. сравнивает Маяковского и Ахматову, которых он «одинаково любит обоих»; для него они «оба свои». Чуковский, безусловно, объективно прав и для сегодняшнего времени, если иметь в виду непредвзято-полное о п и с а н и е мирового культурного процесса, когда он утверждает: «... эти две стихии не исключают, а дополняют одна другую, они обе необходимы равно». Однако пророчество его: «Порознь этим стихиям уже не быть, они неудержимо стремятся к слиянию» — не сбылось; в наши дни полярность Ахматовой и Маяковского воспринимается, может быть, еще острее, чем в 1920 г. Не сделавшая ни одного полудвижения в сторону советского официоза Ахматова не годится мне как фигура для сравнения с личностью Маяковского.

Ефим Эткинд в недавно опубликованной статье «Русская поэзия XX века как единый процесс» ставит рядом с Маяковским Марину Цветаеву, пристально вглядывавшуюся в своего «родного врага». Ныне Цветаева стала в СССР если не всенародно любимой, то престижно-популярной и даже расхоже-модной, заняв место в умах широкой публики где-то совсем близко к Есенину. Есть внешне сходное в судьбах: и Цветаева, и Маяковский покончили

жизнь самоубийством, причем Цветаева, двигаясь к роковой черте, неотвязно вспоминала уход Маяковского. „Всеобъемлющий лиризм“, „обращенность к массам“, по точному выражению Эткинда, — общие черты поэзий Маяковского и Цветаевой. И все же для моих целей, когда я пытаюсь вычленить в своем восприятии эстетическую и этическую оценки, Цветаева и Маяковский оказываются несопоставимыми: полярность их человеческих, нравственных, религиозных позиций не содержит в себе материала для ответа на вопрос.

Между тем фигуру для сравнения предлагает мне блистательное эссе Цветаевой „Эпос и лирика современной России“, написанное в 1932 г., вскоре после самоубийства Маяковского. Фигура эта — Борис Пастернак. По Цветаевой, два эти имени „рядом стоят“, каждый из них являет „цельное полное чудо поэта“. Я, однако, вглядываясь в фигуру Пастернака, понимаю, что он важен мне здесь не своим поэтическим калибром (такovým обладают и Ахматова, и Цветаева), а своей судьбой, вплавленной в творчество. Начавший как ярый модернист, не стал ли он спрямлять себя со временем, будучи не в силах устоять перед натиском „исторической необходимости“? Лирик по самой своей сути, не заставлял ли он себя писать эпические вещи, сознательно двигаясь к тенденциозности? Принадлежащий к элите русской интеллигенции по происхождению, не писал ли он верноподданнические строки, не чувствовал ли пиетета перед сталинским режимом? Одним словом, разве не было все это проявлением внутренней асоциальности, отрицательного общественного темперамента, известного конформизма, который вначале не дал ему сил сопротивляться, а затем вернул в стены кабинета и заставил в творчестве выразить свой сложный путь? Если все это так, то фигура Пастернака как нельзя лучше подходит мне для сравнения с личностью Маяковского с его сверхположительным общественным темпераментом, заведшим его талант в сверкающий тупик „неуклюже зарифмованных прописей“ (Пастернак). Оба эти качества — склонность к конформизму и повышенная общественная активность — равно несимпатичны мне в людях, так что восприятие

обоих художников идет на фоне критического отношения к личностным чертам.

Разговор о творческих и человеческих судьбах двух этих поэтов, принадлежащих к одному поколению, может быть, позволит мне ответить на вопрос о том, что в восприятии русского интеллигента составляет цельный образ поэта? Кроме того, для самого себя я, может быть, смогу ответить на вопрос, какие человеческие качества являются для поэта судьбоносными, или, иными словами, должен ли поэт „строить себя“ не только как художника, но и как человека, как духовную единицу.

Прежде всего, заглянем в дотворческие периоды жизни обоих поэтов, постараемся выяснить, какой человеческий и культурный „багаж“ вынесли оба из детства и отрочества.

В „Людях и положениях“ Пастернак пишет, что вид Маяковского ему был „знаком по коридорам Пятой гимназии, где он учился двумя классами ниже, и по кулуарам симфонических, где он мне попадался на глаза в антрактах“. Вместе с тем Пастернак отмечает, что облик Маяковского „напомнил сводный образ молодого террориста-подпольщика из Достоевского“.

Читая немногочисленные письма Маяковского до его вхождения в литературу, т. е. до 1912 г., когда он в возрасте 19 лет публичным выступлением в петербургском артистическом кафе „Бродячая собака“ буквально ворвался в текущий литературный процесс, мы не можем разглядеть в его облике признаков пробуждающейся творческой личности. Учение в гимназии — через силу, ранние ниспровергательские интонации в отношении устоявшихся авторитетов. Цветаева, восхищаясь буйным гражданским темпераментом Маяковского, восторгаясь тем, что он „шестнадцати лет уже сидел в тюрьме“, утверждает, что поэт „начал с платежа“. Замечание Пастернака, приведенное выше, переводит, однако, этот образ в другой регистр. Вместо бескомпромиссного, бескорыстного революционера чудится один из героев „Бесов“ Достоевского, для которого революционная борьба — лишь способ добыть

славу в опасной игре. От глубоких занятий Маяковский отворачивается рано, не имея в самой своей природе стремления проработать себя вглубь, постичь основы духовной культуры человечества. Отношение Маяковского к подпольной деятельности как движению к славе подтверждается, на мой взгляд, еще и тем, что, начав писать стихи в тюрьме в 1910 г., он полностью отступает от революционной карьеры и уже в 1912 г. участвует в эпатажной, славоискательской акции „Пошечина общественному вкусу“. Нравственные мотивы революционной деятельности, мотив борьбы за социальную справедливость не чувствуется даже в парадной автобиографии Маяковского „Я сам“. Темные, непроработанные стороны характера приводят к ненависти ко „всему древнему, всему церковному“. Неумная похвала Бурлюка — „Да вы же гениальный поэт!“ — взвинчивает честолюбие, дает толчок таланту, только еще примеривавшему одежды „гения“. Жадное чтение этого периода носит явно утилитарный характер: вначале сам, а потом и „с подачи“ Бурлюка, Маяковский понимает, что для пользы дела новейшую мировую поэзию надо знать. Что касается „кулуаров симфонических“, где Пастернак запомнил Маяковского, то в текстах Маяковского этот мотив встречается лишь однажды — в автобиографии „Я сам“ он пишет: „Благодарное собрание. Концерт. Рахманинов. Остров мертвых. Бежал от невыносимой мелодизированной скуки. Через минуту и Бурлюк. Расхохотались друг в друга. Вышли шлаться вместе“.

Если внимательно всмотреться в слова Пастернака и Цветаевой о Маяковском, можно заметить в них словно бы комплекс вины русских интеллигентов 20-х годов, не участвовавших в революционном движении, словно бы нравственную потребность оправдать жизненный путь Маяковского, „родного врага“. Разумеется, сегодня нам, отошедшим от того времени по крайней мере на два поколения, какие-то вещи видятся четче, даже жестче, но нам ни в коем случае не надо забывать об особенностях эпохи, о которой так точно и так беспощадно написала недавно Лидия Гинзбург. „Люди двадцатых годов в стихах и прозе, в письмах наговорили много несогласуемого. ...

разгадывайте великую чересполосицу — инстинкта самосохранения и интеллигентских привычек, научно-исторического мышления и растерянности“. Русская интеллигенция того времени, которая „твердила наизусть декадентские стихи, поклонялась Софье Перовской и допускала, что Пугачев — это тоже правильно“, по точному определению Л. Гинзбург, являлась „культурой, продуктивной умозрением, искусством, высоким моральным опытом. Она не могла бы сделать свое дело без создающего ума и без исторической глупости“.

Обращаясь к автобиографическим записям и письмам Пастернака, мы видим, что к моменту поэтического пробуждения он пришел многогранной, утонченной, духовно цельной личностью. Образ книги, „книжной премудрости“ навсегда оваян для него лирическим очарованием. Впечатления детства — бесценный клад его поэтической вселенной, бережно расходуемый всю жизнь для лучших страниц поэзии и прозы. Едва не ставший профессиональным музыкантом, переживший острую влюбленность в творчество Скрябина, Пастернак всю жизнь мыслил образами музыкальными, гармоническими, как бы остр ни был внешний ритм образа. Едва не ставший профессиональным философом, снискавший признание самого Германа Когена, Пастернак на всю жизнь сохранил крупномасштабное, культурологическое видение. Сын художника, он обладал не только образным зрением, но и вмешал в свое зрение историю мировой живописи.

Подчеркивая разницу общественных темпераментов Пастернака и Маяковского, Цветаева отмечает: „Маяковский являлся, Пастернак таился“.7 Соответственно общественному темпераменту каждый из них выбирает и ветвь футуризма. Пастернака мы находим в кружке „Сердарда“, лидер которого, некто Анисимов, — „человек большого вкуса, начитанный и образованный“, как свидетельствует Пастернак. Духовным отцом Маяковского становится Давид Бурлюк, про которого сам благодарный ученик пишет: „Вид наглый“. Маяковский сразу же, едва войдя в литературу, начинает драться за первое место, гиперболизм его образов призван к тому, чтобы из себя самого сделать гиперболическую фигуру. Пастернак выпускает до

революции один сборник „Близнец в тучах“ и как бы больше присматривается к литературному процессу, чем рвется в его глубь. Характерно, что даже в кружке Анисимова Пастернак „импровизациями на фортепиано изображал каждого входящего в начале вечера, пока собирались“. Склонный к мистике и провиденциальному, он читает в „академии“ при издательстве „Мусагет“, душой которой был Андрей Белый, доклад на тему „Символизм и бессмертие“.

Вспомним строчки позднего Пастернака: „Цель творчества самоотдача, А не шумиха, не успех“. Маяковский занят шумихой и успехом — Пастернак ищет путей к наибольшей самоотдаче. И создает в 1917 г. свой абсолютный шедевр — книгу стихов „Сестра моя жизнь“. Между Февральской и Октябрьской революциями происходит, кстати сказать, наибольшее сближение между Маяковским и Пастернаком, причем чувство, испытываемое Пастернаком, сам он характеризует как „восхищенное отталкивание“.

Послереволюционное время объявляет новые темпы, новые ритмы, изменяется, как пишет Л. Гинзбург, „психологическая карта“.

Маяковский активно включается в „строительство нового искусства“, он постоянно в гуще событий, настаивает на своей лидирующей роли, спорит, добивается, „пробивает“ постановку „Мистерии-буфф“ и т. д. Пастернак, в первые годы, еще не издав „Сестру мою жизнь“, занимается сугубо интеллигентской работой: переводит пьесы Клейста и Бена Джонсона, шванки Ганса Сакса. В 1922 г. выходит, наконец, „Сестра моя жизнь“, и Пастернак, может быть, сам того не желая, становится признанным поэтом первого ряда, которому уже не уйти от пристального внимания коллег и публики. Человеческая мягкость, органическая нелюбовь к конфликту, даже кротость и смирение перед судьбой — вот что, на мой взгляд, увлекает в 20-е годы Пастернака на тот путь, который в конце концов становится для него путем страдания и стыда.

Открытым общественным темпераментом не обладал ни один поэт первого ряда из поколения Пастернака — Цветаева, Ахматова, Мандельштам, — но нравственная определенность, жесткий духовный стержень не оставили им почвы не только для выбора, но и для колебаний. Это отделило их судьбы от судьбы Пастернака прямой чертой. Мандельштам и Цветаева, уничтоженные физически, Ахматова, дожившая до оттепели только благодаря поддержке друзей, с точки зрения человеческой принадлежат не к той „компании“, в которой оказался Пастернак.

В 20-е годы Пастернак пишет „Высокую болезнь“ — попытку эпоса, в которой пока еще „есть все что угодно по поводу интеллигенции и революции и вовсе нет желания свести концы с концами“ (Л. Гинзбург). Затем он создает поэмы „Девятьсот пятый год“ и „Лейтенант Шмидт“, которые пишутся по принуждению разума и которые не нравятся Маяковскому. Заметим, что мотивы для такой оценки у Маяковского могли быть разные — отдавая Пастернаку область „чистой лирики“, Маяковский, может быть, не очень радовался возможному конкуренту в области „социально ангажированной“ поэмы и потому особенно отчетливо выражал свои профессиональные суждения?

Мне кажется все же, что Пастернака ведет в эти годы отнюдь не честолюбие и соблазн славы, а горько-конформистское ощущение, внушающее, что другого в этот исторический промежуток быть не может, что нужно жить по принятым правилам. Охарактеризовать позицию Пастернака может эпизод из романа „Доктор Живаго“, в котором автор с беспощадной психологической точностью описывает мотивы действий своего героя:

„Однако созерцать и пребывать в бездействии среди кипевшей вокруг борьбы не на живот, а на смерть было невысказанно и выше человеческих сил. И дело было не в верности сану, к которому приковала его неволя, не в его собственной самозащите, а в следовании порядку совершавшегося, в подчинении законам того, что разыгрывалось перед ним и вокруг него. Было против правил оставаться к этому в безучастии. Надо было делать то же, что делали другие. Шел бой...“.

Но путь этот был для Пастернака крестным путем. Его мучило, что он живет „под шумок“; открывая Пруста, он захлопывал его на пятой странице, потому что „боится читать (так близко!)“. Он писал в редакцию „Нового мира“, что „журнал вел его, воспитывал и переделывал к лучшему“, под присмотром журнала переписывал заново старые, „трудные“ стихи. Выносимый на гребень волны Первым съездом писателей в 1934 г., Пастернак говорит староинтеллигентским, несоветским языком, и все же плита исторической неизбежности заставляет его произнести немислимые слова: „При огромном тепле, которым окружает нас народ и государство... Я ничем не завоевал права пользоваться ее (партии — А. П.) выражениями...“ Он публикует стихи, в которых о Сталине сказано, что „он верит в знание друг о друге / предельно крайних двух начал“. В 1934 г. Пастернак пишет отцу горчайшие строки, признавая свою полную растоптанность: „Ничего из того, что я написал, не существует. Тот мир прекратился, и этому новому мне нечего сказать... Я спешно переделываю себя в прозаика диккенсовского толка...“

Жизнь Маяковского в 20-е годы нельзя назвать безоблачной. За свое лидерство ему по-прежнему приходится драться, борьба с обуржуазиванием во время НЭПа требует новой гиперболизации, нового огрубления лексики, а доказательство своего права на личный автомобиль оттачивает благородный пафос. Маяковский с жаром участвует в травле Пильняка: „Кто создавал в писателе уверенность в праве гениев на классовую экстерриториальность?“, возводя фундамент долгой, с трудом изживаемой ныне традиции. Маяковский требует „пересмотреть писателей без различия родов словесного оружия — по их социальной значимости“. Он ратует за то, чтобы „черная литературная кость“ натравилась на белую. Поколение русской интеллигенции того времени стеснялось приписывать столь мощным проявлениям гражданской активности своекорыстные мотивы; те, кто, по словам Лидии Гинзбург, считали, что „Пугачев — это тоже правильно“, просто не могли заподозрить Маяковского в мелких чувствах. Однако, как быть с утверждением его

последней возлюбленной В.В. Полонской, согласно которому „особенно его удручало, что правительственные органы никак не отметили его юбилей“? Тяжелое впечатление произвело на него и то, что из тиража журнала „Печать и революция“ было велено вырвать портрет юбиляра, а за обращение к Маяковскому как к „великому революционному поэту“ была устроена „проработка“. Маяковский в минуты лирических откровений говорил возлюбленной, что „Пастернак пишет только для себя... Пастернак никогда не будет доходчивым и доступным для масс“. И тут же ему приходилось отгрызаться от слушателей, которые ему в лицо бросали обвинение в непонятности: „Я поражен безграмотностью аудитории. Я не ожидал такого низкого уровня культуры студентов высокоуважаемого учреждения“. Претензия на лидерство, сознательное занижение художественной планки — и осознание тупика, уходящее лидерство, уплывающее положение „поэта номер один“. Берберова написала: „Отступить он не привык, не умел и не хотел“. Маяковский письменно учил „делать стихи“, не зная „ни ямбов, ни хореов“, гордясь тем, что он „никогда не различал их и различать не будет“, — и возмущался „некультурностью“, когда она обращалась против него.

Лавинообразное честолюбие привело Маяковского в тупик творчества, тупик судьбы. Редкостные творческие потенции, близкие к гениальным, проступили в отдельных строчках, мелькнули в претензиях на вселенскую многомерность — и рассыпались в побрякушках злободневных реплик. Как ни жестоко это прозвучит, самосуд Маяковского, его самоубийство, не только не сняло его вины перед самим собой как поэтом, но и отягчило ее...

Чуковский очень точно сказал, что у Маяковского „предков... никаких. Он сам предок“. У него не было убежища, где бы он мог скрыться от „магистрального исторического пути“ в тишину и строгий уют духовной культуры человечества. „Как бы специально изготовленный природой для воспевания войны и революции“ (Чуковский), т. е., иными словами, которые в 1920 г. не могли еще сказаться, фашиствующий молодчик, иступленно призывающий к травле и улюлюкающий вместе с

озверевшей толпой, оказывается лишенным духовного ядра и не мыслящим себя вне вихрей на перекрестках истории. Рядом с этим особенно контрастно выглядит высказывание Пастернака: „Культура — это плодотворное существование. Человек — носитель этого плодотворного существования“.

Сравним парижские стихи — „Версаль“ Маяковского (1925) и „Бальзак“ Пастернака (1927).

Стихотворение Маяковского — с начала до конца — политическая агитка. Грубая социальная оценка упрямо не желает проникать под внешнюю поверхность: „бесчисленные Людовики“ — это всего лишь снижающий синоним слова „короли“, у всех у них, независимо от истинного, исторического вида, — „телес десятипудовики“. Вульгарная интонация дана отнюдь не пародийно и не остранным, как у Зошенко, а всерьез, подкреплена неподдельным социальным пафосом. Походя ставятся под сомнение и ценности русской культуры — „акварель Бенуа“, „какие-то стишки Ахматовой“. Весь стихотворческий пыл тратится на сатирическое „развенчание“ того, как „хорошо жили стервы“. Даже заключительный пейзаж, который должен „охудожествить“ филиппику Маяковского, вбирает в себя четкий социальный мотив и потому не осуществляется как лирическое событие: „Прозрачный / вечерний / небесный колпак // закрыл / музейный Версаль“.

Стихотворение Пастернака в первой строке словно пытается идти в гущу социального („Париж в златых тельцах, в дельцах“), но уже в самой обработке слов мы отчетливо слышим голос лирика. Вторая строка властно вводит узнаваемую пастернаковскую одушевленную природу („В дождях, как мшенье, долгожданных“). Блуждая взором по городским пейзажам Парижа, нравственная мысль Пастернака вдруг устремляется к Евангелию, к Нагорной проповеди, которая звучит, как завет художнику. Взор поэта через окно попадает в кабинет работающего Бальзака. Художник, как губка, вбирает в себя Париж, этот человеческий „заповедник“, в мучительном, долгом, изматывающем труде он сочиняет

„историю сего-притона“, попав в плен к собственному таланту. Но и мотив „златого тельца“ не исчезает, напоминая о бальзаковской „светскости“ — и возникающая словно бы невзначай Нагорная проповедь заполняет всю последнюю строку стихотворения („Шестой главою от Матфея“), соединив пейзаж прочными нитями звучаний с жесткой модальной и духовной конструкцией. Еще раз повторим пастернаковскую установку: „Человек — носитель ... плодотворного существования“.

При всей человеческой мягкости, конформности Пастернака, ощущение неразрывной связи с мировой культурой, нравственный императив, исходящий от ее живых носителей — родных и друзей, — спасли Пастернака, направили его в сторону, более созвучную всему его существу. После страшного кризиса 1935 г., про который поэт писал: „Удивительно, как я уцелел, я должен был умереть тогда“, Пастернак уже в 1936 г. делает несколько посильных попыток защитить гонимых, но, главное, „сходит с круга“, устраняется от внешнего литературного процесса. В записи, датированной 1918–1922 годами, временем, когда он много занимался переводами, он высказал мысль, словно направленную в Маяковского: „Они решили, что искусство должно бить, тогда как оно должно всасывать и насыщаться“. Пастернак после 1936 г. снова деятельно „всасывает и насыщается“, черпает в переводах им Шекспире и Гете живительное начало, возвращается мыслями и чувствами к христианским истинам. В 1947 г. из-под его пера выходит стихотворение, в котором рассказано о возвращении блудного сына — поэта в лоно Церкви:

Ты значил все в моей судьбе.
Потом пришла война, разруха.
И долго-долго о тебе
Ни слуху не было, ни духу.

И через много-много лет
Твой голос вновь меня встревожил.
Всю ночь читал я твой завет
И как от обморока ожил.

Пастернак возвращался к тому, что „выше и больше“ его самого, — об этом он пишет в надписи на книге Ахматовой, как бы извиняясь за свое прежнее отклонение от той высокой линии, которая вела Ахматову неукоснительно. Чувство вины к многим исчезнувшим, которым он хоть как-то мог помочь, мучит его; он очень подробно разъясняет в письмах, почему отошел от Цветаевой в последний год ее жизни, почему в результате не помог ей. Твердости все равно не прибавляется в его характере — в разговорах 1942 г. Пастернак „понимает, для сегодня, для газет, журналов может и надо так писать, но он не умеет, как надо, и потом ему кажется, он уверен, что, как надо, совсем и не надо... У него не получается“. В этой записи Марии Белкиной наглядно проступает еще не завершившаяся до конца в душе поэта борьба между ощущением „исторической необходимости“ и нравственным императивом художника — наследника великих творцов.

Как известно, к написанию романа о своем поколении Пастернак шел всю свою творческую жизнь. После войны, окончательно „утерши пот и сущь кофейную отваяв“, он приходит к прозе с желанием писать „почти как Чарская“, заботясь всемерно о доходчивости. Историческая необходимость не смогла убить в нем нравственное, духовное начало, не смогла разорвать его связь с мировой культурой, но тяжкие годы колебаний и самоистязаний привели поэта к мысли о „неправильности“ его поэтики времени „Сестры моей жизни“, о необходимости поиска „неслыханной простоты“. Между тем, мне кажется, Пастернак был всегда по своей природе художником-модернистом, в котором новизна образного мышления никогда не вступала в область темного, демонического (это последнее слово Пастернак употребляет, когда описывает свои первые впечатления от поэзии Маяковского). Может быть, ужас перед всепоглощающей энергией авангардиста Маяковского и заставил Пастернака подсознательно связать между собой модернистскую поэтику и вседозволенность, и навсегда отвернуться от авангарда? Пастернак не мог не знать, что за два месяца до смерти Маяковский утверждал:

„Все средства хороши, если помогают строительству социализма“.

Роман Пастернака — прежде всего документ огромной человеческой значимости, показывающий, как мощно воздействует на человека, сколь бы мягким и чуждым конфликтности он ни был, поле духовности и культуры, как властно в нравственно чутком человеке тихий голос вечности способен заглушить „шум времени“. Однако как художественное произведение „Доктор Живаго“ упрекает своего автора почти ежестранично в движении против собственной природы. Мысль моя не нова. Лихачев пишет: „Если бы роман был написан в совершенно иной, новаторской манере, он был бы более понятен“. Вырывающиеся наружу из-под диктата реалистически настроенного автора взрывы и раскаты модернистского метода наполняют еще большим трагизмом несуразные построения романа. С еще большей человеческой глубиной звучат мотивы христианского покаяния, напоминая неслучайность появления шестой главы от Матфея в стихах Пастернака в период его наибольшей компромиссности.

Если бы с безоглядностью и свободой, давшими нам „Сестру мою жизнь“, Пастернак создавал свой роман, Россия, может быть, получила бы мировой шедевр модернистской прозы, в которой русская духовность и нравственность отлилась бы в новые чистые формы.

Возвращаясь к вопросу, заданному мною самому себе в начале этого доклада, я понимаю, что не могу на него ответить строго логически. Безусловно, мне трудно отрешиться от личности поэта в целостном восприятии творчества Маяковского — но и в самой эстетике Маяковского существует для меня чужеродность. Многое в личности Пастернака кажется горьким, заслуживающим жалости, — но в разные периоды его творчества, независимо от его внутреннего настроения, через него говорит что-то, „что мне сродно и близко и что выше и больше меня“, как сказал сам Пастернак.

БОРИС ЮЛИАНОВИЧ ПОПЛАВСКИЙ (1903—1935)

Публикация, биографический очерк и примечания
А. Н. Богословского

Борис Юлианович Поплавский родился в Москве 24 мая (7 июня) 1903 г. Его отец, Юлиан Игнатьевич, происходил из старинного польско-литовско-украинского рода. Мать поэта, София Валентиновна (урожденная Кохманская), родилась в семье, переселившейся в Россию еще в XVIII в. Отец поэта получил музыкальное образование — учился в Московской консерватории; сохранились воспоминания Ю. И. о встречах с П. И. Чайковским. Помимо музыкальных способностей, Ю. И. обладал практической сметливостью, был заметной фигурой в торгово-промышленном мире предреволюционной Москвы. Ю. И. сделался заместителем директора общества фабрикантов и заводчиков, возглавлял которое Гужон. Но все дела вел Ю. И., выдвигнувшийся благодаря замечательному дару мгновенно схватывать суть дела и столь же быстро составлять все необходимые документы — прошения, ходатайства, отчеты, справки. Несмотря на деловой характер, вся эта документация свидетельствовала о несомненном литературном даровании Ю. И.

В семье Борис был младший; старшие его была сестра Наталия и брат Всеволод. В доме Поплавских, недалеко от Меньшиковской башни, собирался литературно-музыкальный кружок. В детстве у Бориса были гувернеры — швейцарцы, англичане, позднее их заменили русские репетиторы-студенты. Из-за болезни сестры Бориса София Валентиновна уехала с детьми в Швейцарию в 1906 г.; после возвращения в Россию Борис поступил во французский лицей, в котором учился до начала русской революции 1917 г. Стихи Борис Поплавский начал писать под влиянием сестры Наталии, выпустившей в 1917 г. в Москве сборник стихотворений „Стихи зеленой дамы“.

В 1918 г. вместе с отцом Борис уезжает на юг России; зимой 1919 г. Борис Поплавский впервые выступает с



средневековую философскую литературу, читает сочинения средневековых мистиков.

В 1921 г. Борис Поплавский переезжает в Париж; в 1922 г. на несколько месяцев уезжает в Берлин, занимается здесь живописью. Вернувшись в Париж, Борис Поплавский поступает в Сорбонну на историко-филологический факультет — изучает философию и теологию, работает в библиотеке Св. Женевьевы, просматривая редкие рукописи и книги.

В 1928 г. в журнале „Воля России“ (№ 2) были опубликованы впервые четыре стихотворения Бориса Поплавского, встреченные большим интересом в литературных кругах Парижа. „Лучшее открытие, которое можно сделать в „Воле России“, — писал Георгий Агамович, — ... самый одаренный человек, самый сильный голос — бесспорно Борис Поплавский. От него позволено многого ждать. Поплавский еще мало печатался, или даже не печатался совсем. Стихи его изредка приходилось слышать, изредка читать в списках. Они всегда производят впечатление „живой воды“ среди потока слов никому не нужных. Это впечатление теперь подтверждается и даже во много раз усиливается. У Поплавского есть глубокое родство с Блоком — родство, прорывающееся сквозь чуждые Блоку приемы, сквозь другие влияния, уклонения, подражания и привязанности“. (Литературные беседы. „Звено“, Париж, 1928, № 4).

В 1931 г. вышел в свет сборник стихотворений Б. Поплавского „Флаги“. Высоко оценил явление Поплавского и

чтением стихов в Чеховском литературном кружке в Ялте. В 1920 г. Борис Поплавский навсегда покидает Россию. Одно время Борис жил с отцом на острове Принкипо, затем переехал в Константинополь. С детства глубоко религиозный, Борис Поплавский в Константинополе с особой силой испытал притягательную силу православия: он ежедневно посещает церковные службы, серьезно изучает рели-

выход „Флагов“ Георгий Иванов – критик строгий и взыскательный. В. Вейгле, М. Слоним, Г. Агамович в статьях и рецензиях отмечали редкое дарование Поплавского, подчеркивали несомненную связь его стихотворений с поэзией Блока и с французами – с А. Рембо и Г. Аполлинером. В. Набоков подверг сборник стихотворений Поплавского жестокому критическому разбору, указав на погрешности против русского языка. Позднее Набоков сожалел о своих резких суждениях: в книге „Другие берега“ он говорит о Поплавском как о замечательном поэте, „далекой скрижке среди родных балалаек“. Ю. П. Иваск, поэт и литературный критик, в письме от 12.6.1982 вспоминал: „Да, в нашей квартире, в Кембридже (где Харвард) Влад. Влад. признавался: я недооценил Поплавского. А его жена прочла несколько стихов (Мореллы). Набоков приговаривал: прелесть, прелесть“.

Борис Поплавский принимал активное участие в литературной жизни русского Парижа – выступал на собраниях „Зеленой Лампы“, „Чисел“, „Кочевья“. В журнале „Числа“ были опубликованы главы из метафизического романа Поплавского „Аполлон Безобразов“ („Числа“, № 2-3, 5, 10). Полностью роман опубликован не был, хотя еще одна глава была напечатана в парижском журнале „Встречи“ (№ 6, 1934) и несколько глав в журнале „Опыты“ (№ 1, 5, 6) в 1953-56 гг.

Борис Поплавский умер внезапно – 10 окт. 1935 г.; молодой русский эмигрант Сергей Ярко, решивший покончить жизнь самоубийством, уговорил Поплавского принять дозу героина, которая оказалась смертельной.

После смерти поэта были изданы сборники стихотворений „Снежный Час“ (1936), „В венке из воска“ (1938), „Дирижабль неизвестного направления“ (1965). В 1980-82 в США вышло в свет собрание стихотворений поэта в трех томах. В 1936-38 в сборниках „Круг“ были напечатаны главы из второго романа Поплавского „Домой с небес“. В 1938 г. друг Поплавского поэт Н. Д. Татищев издал отрывки из дневников Б. Поплавского. Большая часть дневников Б. Поплавского остается неразобранной и неизданной.

Публикуемые отрывки извлечены из дневниковых записей 1934 г. Первый отрывок – повидимому начало незаконченной статьи „Личность и общество“. В 1934 г. в журнале „Встречи“ (№ 3) была помещена анкета „Личность и общество“. Отвечая на анкету журнала, молодые писатели русского зарубежья – В. Варшавский,

Ю. Терапиано, Б. Поплавский и Ю. Фельзен – решительно выступили в защиту личности, против поглощения ее государством (советским, фашистским, нацистским), обществом, коллективом. Борис Поплавский высказался в защиту свободы личности, творческой свободы и, учитывая опасность свободы хаотической, все же отдал ей предпочтение перед господством архитектурно законченных фашистских государств („Вавилон типично фашистское государство“).

Публикуемый отрывок представляет гальнейшее развитие идеи Поплавского о борьбе личности с обществом в истории. Следует отметить, что Поплавский считал возможным их примирение в обществе, которое он назвал „свободно принятым коммунизмом“. Коммунизм, о котором говорит Поплавский, конечно, не имеет ничего общего с советским реальным социализмом и скорее близок в представлении поэта к религиозному строю перво-христианских общин и Иерусалимской общины в особенности, а также к „божественному коммунизму“ св. Франциска и его учеников.

29 мая 1934 г. ежедневная газета „Возрождение“ объявила о предстоящем собрании „Зеленой Лампы“ – 31 мая, в 21 час, в амфитеатре „Д“ Сосьете Савант, 8 рю Дантон, метро Одеон и Сен-Мишель – открытое собрание „Зеленой Лампы“. Собеседование на тему: „О личном счастье в эмиграции“. Вступительное слово Б.Ю. Поплавского. В прениях: Г.В. Агамович, А.В. Алферов, Б.В. Дикой, В.А. Злобин, Л.И. Кельберин, В.С. Варшавский, З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковский, Ю.К. Терапиано, Ю. Фельзен.

Время от времени отчеты о собраниях „Зеленой Лампы“, на которых обсуждались религиозно-философские проблемы, вопросы общественные и литературные, печатались в русских ежедневных газетах в Париже. Отчета о собрании 31 мая 1934 г. найти не удалось.

Черновой набросок статьи „В поисках собственного достоинства“ в дневнике Поплавского за март 1934 г. видимо и является вступительным словом, которое произнес Поплавский на собрании „Зеленой Лампы“ 31 мая 1934 г.

ИЗ ДНЕВНИКА

... Только еврейская и греческая древность додумались до моментов личности и свободы, и вот почему именно они, а не египетская, вавилонская и древнегерманская древность, легли в основание культуры. Хотя древности эти бесформенны и лишены архитектурного единства, ибо все греческие герои до легкомыслия импульсивны и свободолюбивы, и даже в богах согласия нет, однако греческая древность и еврейская бесконечно симпатичны, в то время как, всматриваясь в туманное чередование каких-то анонимных Зороастров, какая-то презрительная оторопь берет, и скука чистой археологии нестерпима в истории фараонов, до того они бледная тень один другого, а в Риме и в Греции как неповторим Алкивиад, Перикл или Александр, какие живые люди перед египетскими роботами в коронах. Египет действительно „скучная история“.

*

Персидские цари, по многочисленности войска, имели обыкновение не считать, а мерить его на версты тогдашние, но это было рабское быдло, и когда босые македонские хулиганы увидели это быдло, то кривошей Александр засмеялся: „Разве это люди, солдаты, личности!“, толкнул лапой, и повалилась персидская декорация, и трава не растет там, где царей в их золотых палатах даже видеть не полагалось, „дабы не умер от счастья“.

... Конечно, демократическая свобода не абсолютна, потому что полиция разгоняет манифестации, бьет и т. д. Но все дело именно в нюансах, так, бить было дозволено, а стрелять было слишком, и в этом чувствовалась дрожащая рука зарвавшегося жулика, так же и с шоферами, конечно, муниципальные власти, авангард промышленной олигархии и прочие общие места, однако, несмотря на колоссальные убытки компании, шоферы

продолжают получать пособие безработных, и это на 28-й день стачки, следственно все не так марксистски просто в демократическом болоте.

Однако свобода, утверждаю я, есть вторичный, и не природный диалектический момент. Ибо так же, как общие понятия несомненно появились первыми (ибо язык дикарей и детей состоит именно из немногочисленных самых общих прагматических понятий съедобного, несъедобного и т. д.), а все частные специализировались из них сверху вниз, так несомненно, что общество-племя-коллектив появились бесконечно раньше личности, а не создались из суммы или контракта их, как то наивно думали французские политические романтики, так что общество, не знающее личности и свободы, есть первый термин диалектики свободы, тот, в котором она наиболее отсутствует; люди родились рабами тех сексуальных агломератов, которые их родили. Так, женщина прежде, чем стать рабой одного мужчины и одной семьи, была долго рабой всех мужчин, ибо все племя „мешалось без различья“ или только с различием антикровосмесительным. Мужчины же все были изначально рабами общины, функцией, органами ее, и она одна существовала, вечно возобновляясь от ритмической смены безиндивидуальных поколений. Несомненно, что первой личностью был преступник правды отцов, например, ревнивец, для которого жена уже не могла принадлежать всем, и, изгнанный из рая примитивного коммунизма, как Алеко из цыганского табора, со своей женой изобрел личность и дьявольские ее искусства.

Первоначальное исконное состояние есть рабство женщин и мужчин роду, обязательная женитьба кого угодно на ком угодно, и есть народы, которые, презирая индивидуальность, создали страны, презрительно [порождающие] цивилизацию по принципу одной семьи. Таковы Египет, Вавилон, Карфаген.

Религия всех этих народов первой диалектической ступени была Религией великой Богини, не знающей своих мужей, не шадящей своих детей. Мораль —

религиозная проституция, то есть возведение в культ дезиндивидуализации любви для женщин и деспотическое повеление и рабское служение для мужчин, дабы не привязывались ни к какой индивидуальности. Пунические женщины должны были и почитали за честь с радостными песнями сжигать своих детей в утробе огнедышащих солнечных Ваалов, универсальных, бесконечно плодovitых солнечных мужей бесконечно плодovitой Великой богини.

Но гибель этих культур при столкновении с греческим миром, изобретшим индивидуальную семью и личность, поистине смехотворна и мгновенна; тем смехотворна, что нечего о них и вспомнить, до того они были величественной суммой неиндивидуальных единиц, нулей, и их коллективная история, наподобие истории колонии бобров или тюленей, окутана такой мертвой скукой, что холодный историк начинает не на шутку внимать библейскому проклятию пророческого фольклора.

Итак, если общество-племя есть первый диалектический момент, второй есть личность, и она, как побеждающая безликую родовую сексуальность и аскетически индивидуализирующаяся, становится в прямую оппозицию к первому термину, и скоро выясняется метафизическое уродство этого антитезиса, и оно есть раньше всего роковое одиночество такой личности в себе, «мировая тоска» романтизма, которых никогда не знали родовые народы, где каждый, едва достигши половой зрелости, опять начинал поглощаться племенем, женился и получал готовую отцовскую профессию и занятие и место в общине, *не успевая обособиться и начать скучать, ибо правильно сказал оракул: одиночество — мать всех пороков.*

Одиночество в себе и полная неприспособленность к действию в организованной общине, которая раньше всего требует глубокого упрощения личности и принятия традиционных форм, так, например, брака, требует огромных уступок личной свободы, слишком же индивидуализированные люди очень часто вообще безбрачны, ибо слишком редко им удается найти дополнение себе. В

истории этот период есть Ренессанс, и когда личностей очень много развелось, новая история с ее неизбежным капитализмом и драматической борьбой за частную свободу, ибо личность, рождаясь, оказывается вообще на улице, и ей предоставляется погибнуть или бороться против всех, не переступая только известных границ, а именно насилия.

Люди капиталистического мира, окруженные всеобщим равнодушием, ибо все заняты собою, в разделенности, замкнутости, клеточности Европы, часто вспоминали о древних коллективистических цивилизациях, как о золотом веке, не понимая, что они никогда не могли бы там ужиться, ибо даже Сократ был слишком личен и потому развращал юношество, отвращая его от городской традиции, и потому, как правильно понял Ницше, десять раз заслужил смерть, как разрушитель греческого единства, что он и понял, предпочтя ее изгнанию, ибо, как всякому в тайне родовому человеку, ужас путешествовать и быть одному был для него пуще смерти, и вообще ни один европеец не может понять, что было для древнего изгнание и почему оно до тюрьмы и галер прямо шло за смертной казнью.

Так род тоскует по личности, тшится к ней, а личность тоскует по соборной жизни, и здесь останавливается печально диалектика демократии, понимая, как мертвое одиночество в большом городе и смерть от голоду среди гор запасов необходимо связаны с демократической свободой, и в этом смысле жизнь Рембо и Бодлера есть откровенные индивидуалистической Европы о самой себе.

Скажу прямо, что свободно принятый коммунизм кажется мне третьей диалектической ступенью, включающей в себя возврат и отменение, сохранение частичного добра, достигнутого уже в двух первых. Но в нем важнее всего точное разделение нерушимой области личного и свободного от столь же нерушимой области обязательного и коллективного. И в этом все, ибо перегнуть в одну сторону — анархия, перегнуть в другую — деспотия.

Фашистские государства покупали свое могущество возвращением к доистории, то есть к этапу приказа и подчинения. Да, внешне эти государства гораздо симметричнее и архитектурно законченнее, и это не есть деспотия, а свободный отказ индивидуумов от индивидуальности, радость войти в ряды и больше не быть одинокой личностью. Эти народы споткнулись о камень преткновения и гибель их будет мгновенна, ибо они не состоят из личностей и, следовательно, подвержены массовому паническому героизму и панической подлости.

В сущности фашизм и коммунизм есть возвращение России и Германии к природе.

(28 февраля — 1 марта 1934 г.)

В ПОИСКАХ СОБСТВЕННОГО ДОСТОИНСТВА

(Из Дневника)

1.

Наше положение похоже на полярную зимовку многочисленной экспедиции, и также, в то время как дни проходят и бесконечная полярная ночь длится, с одной стороны новые черты раздражительности, злобы, мании преследования и мании величия появляются в нас под влиянием однообразной моральной пищи и вечного искусственного света, но также истинная сплоченность растет среди нас, мы теперь гораздо более похожи друг на друга, чем в начале, и поняли, как нуждаемся друг в друге, не родниться же с эскимосами, ибо несмотря на Пруста и Селина — чуждо, глубоко чуждо нам французское глубокомыслие, от пресыщения счастьем и свободой флиртующее с советами. Эту речь я слышал на днях — где же: конечно в кафе, литературном кафе, где после периода снобизма и благополучных острот опять пошли традиционные русские разговоры, и оглянувшись, действительно почувствовал странную симпатию к товарищам по приключениям, и выйдя (когда я вышел) наконец на воздух, опустевшая ночью и ярко освещенная улица показалась

мне грозным полярным ландшафтом, которым можно восхищаться, но жить в котором невозможно. Потом вдруг я подумал о [том, что таково тем только, кто действительно живут в кафе и на собраниях].* Таковы мы в общественном смысле, но что за этим: вечная логика жизни осталась неизменна с ее полюсами — счастливой личной жизнью и одиночеством, с той только разницей, что те, кто лично счастлив вокруг, немного менее нагло наслаждаются своей удачей, что у них здесь античная страна судьбы, и что те, что одиноки здесь, немного менее абсолютно одиноки, чем в русских провинциальных городах, где действительно [кроме трактира] некуда податься вечером, потому что под давлением полярной ночи мы лучше друг к другу относимся в зимовище.

2.

Так я успокоился, найдя на мгновение хорошую сторону в таком (плохом?) положении, но, всматриваясь в редких прохожих чуждой и счастливой расы и невольно сравнивая их с собою, с нашими, поражало меня их спокойное самообладание, сила их покоя душевного, их невольного физиологического высокомерия, которого почти нет в нашей среде. Следовательно, надо было бы сбросить сознание своей вины, спросил я себя, вины своей и отцов за гибель России, ибо всякая неудача есть вина, и прийти к успокоению посредством полной потери чувства грандиозной исторической вины, которая давит нас, подобно тому, как долгие века евреев давила „вина за разрушение храма“, вина за то, что они не смогли его защитить. Нет, подумал я, превращаться в туристов не стоит, [как противны вообще всякие туристы, ибо если лишить эмиграцию всякого чувства особого ее назначения, она рассыпется в [грудь] бедных и богатых туристов, полумертвых путешественников без возврата, а она посерьезнее этого, и тогда почему не вернуться в Россию]. Но и интегральная эмигрантская униженность типа комического персонажа с карикатур „Мала“¹ мне мучи-

* Взятые в квадратные скобки, здесь и ниже, зачеркнуто в тексте Б. П.

тельна как какое-то унижение вечного вненационального, внерасового человеческого достоинства, которое (есть) уже метафизическая категория, но каждым даже самым нерелигиозным культурным человеком чувствуется унижение, которое так сильно в России.

Следственно, ни снимать с себя звания эмигранта, ни подгибаться под ним не требуется. *Что же требуется, что (чего) же я от себя требую?*

3.

Я от себя требую добиться счастливой личной жизни, потому что [что я еще не дорос, чтобы уйти совсем] * несчастный по своей вине человек есть унижение для расы, неудачник от лени и социальная опасность, ибо он своею безнадежной и глупой грустью отравляет источники существования, особенно если он пишет, вечно клеветая на мир. Конечно, именно собираясь обзавестись семьей, русский за границей особенно чувствует необходимость ему Родины, русской среды, даже русского пейзажа, и это до физической тоски и иногда даже до временной экскурсии в „Союз возвращения на Родину“.² Потому что мысль о семье и особенно о детях, которые никогда не будут знать о воздухе России и поэтому потеряют родителей и навсегда останутся какими-то уродами, а воспитать их в клюквенном стиле кружков по познанию России значит дать им ложный (репепт), выбить их из окружающей жизни. Мысль эта часто приходит в голову, но удача и неудача личной жизни всегда корнями уходит в донаучное и в доисторию, и может быть еще глубже счастье тех, кто нашли здесь счастье оттого, что так холодно вокруг, по контрасту.

Во-вторых, если личная жизнь мне не удастся, я требую от себя не винить в этом эмиграцию и на все все не сваливать. Гамлет жил на родине и Вертер тоже, и оба не имели извинений, следственно, и я должен не искать их, а возвращаться и укрепиться в вечных позициях человеческого одиночества, в каких-то тайных и прокля-

* взятое в скобки написано Б. П. над строкой.

тых способах существования, которые до меня создали Рембо, [Бодлер], Эпиктет, Марк Аврелий, Малларме.

Я одинок, потому что я согрешил; но это уже религиозная категория и к эмиграции имеет мало отношения.

Но так ли это. Во всяком случае, я от себя требую одновременно присутствия чувства виновности за падение России, ибо я, принимая преемственность своего образования, во всем ритме своей души, ибо я, принимая преемственность и с ней первородный национальный грех, продолжаю, наследую вину тех, кто (властвуя?) в России, все погубили, и одновременно чувство невиновности, собственного достоинства, вечного гамлетическо-люциферинского одиночества тех, кто, от Каина начиная, отделились от патриархального рода мышления.

Сделай честь России, будь лично счастлив, ибо ничего нет прекрасней и ценнее человека счастливого, и ничего унижительнее и позорней неудачника, но сделай ей честь также и не принимая до конца вину ее и свою как часть ее, сохрани равновесие между манией преследования русского мессианства и манией величия свободного человека на свободной земле. [И об этой чести личной жизни мне и хочется поговорить].

„Богатым вероятно трудно носить свое богатство, не знаю, но бедному очень трудно с достоинством носить свою бедность“ — все из того же разговора.

Достоинство одиночества есть аскеза. Закончено путешествие вглубь своего я, то есть закончено путешествие вглубь семьи. Достоинство счастья есть добродетель, но в коллективном смысле мы все вместе, вся эмиграция, — как муж без жены-Родины, и Россия-жена без мужа, ибо как особенно ни шемит сердце по разлуке со своей суженой (Родиной) — если она не уважает моего личного достоинства, мой решительный долг ее покинуть, как Бог покинул человека, едва тот согрешил, как Супруг отделяется от супруги в Божественном имени Шехина.³ — Радость покидает землю.

Достоинство личного и вненационального одиночества есть аскеза, следственно, мужество, здоровье (спорт, спорт и спорт) и образование, и мы слишком поздно ложимся и мало читаем, поэтому в нас мало чего-то холодного, сдвоенного, героического и счастливого, которое есть у всех героев одиночества [а мы все-таки герои национального одиночества].

Мы можем быть ущемлены в ущерб как целое, но именно поэтому каждый из нас тем отчаяннее должен искать спасения через человека, и достоинство этого спасения — патриархальная добродетель со всем, что из этого следует, — Евлогиевской церковью, московским землячеством и пр., или спасение через одиночество в Боге, и достоинство этого спасения — суровость, здоровье, сдержанность, высокомерье, универсальное образование, хотя это и Люциферианская, Ставрогинская дорожка. Образование, добро и добродетель [идеи, здоровье] — как можно больше счастья, то есть здоровья, в каждом из нас необходимо нам, чтобы выдержать с достоинством наше путешествие вглубь национальной ночи, как [больше холода] юмора, здоровья, высокомерья и добродушия, как это нужно на полярных зимовках. [Ибо мы — Россия, она там, где двое студентов особенным образом ссорятся из-за идей, с Достоевским и Розановым в кармане, и все-таки это дико интересно].

Блажен кто посетил сей мир
в его минуты роковые и т. д.

Что до меня, я не обменялся бы своей общественной участью ни на что другое, разве что на [„свободную Россию“] свободную жизнь дома.

Мое глубокое убеждение — Россия погибла из-за того, что богатые в ней недостаточно умели ценить жизнь и семью и следственно не защищали ее. Мне возразят, что это подвиг, если богатые классы в России тратили деньги на революцию,¹ я отвечу, не всегда, потому очень часто это признак отсутствия интереса к жизни и умения быть счастливым, „как лев, который охотно отдает сто тысяч яблок“, может быть даже от каких-то сексуальных ошибок, от потери счастья семьи и счастья одиночества и

девства и свободы, во всяком случае все тосковало и не умело, разучилось радоваться [жизни], потому что жизнь извратила пути свои [достаточно прочесть письма Блока к матери его]. Вновь открыть землю, как ее открыли люди возрождения, вновь открыть то глубокое счастье жить, которое нужно сперва испытать на пути к христианскому отрешению, как Зосима посоветовал Алеше, и тот, упав, поцеловал землю.

Если человек один (он?) должен уйти на самое дно величия, быть совсем одному, окружить себя античными образами и героическими [„романтическими“] образами, испить до дна горькую и пьянящую как эфир чашу стоической разлуки со всеми, так обретет он величие своего падения, вечную тему Рембо-Люцифера, участь которого и больше и глубже человека.

21 марта 1934

ПРИМЕЧАНИЯ

1. „Мад“ — карикатурист ежедневной газеты „Возрождение“.
2. „Союз возвращения на Родину“ — просоветская организация, действовавшая в 30-е годы на территории Франции. Члены союза призывали эмигрантов возвращаться в СССР. Ведущую роль в Союзе возвращения играл С.Я. Эфрон, позднее разоблаченный агент НКВД.
3. Мысль о том, что эмиграция в коллективном смысле, „как муж без жены-Родины, и Россия-жена без мужа“, Б. Поплавский впервые высказал на открытом собрании „Чисел“ 9 марта 1934 г. В этот вечер Г.В. Адамович читал доклад „Верность России“. В беседе приглашены были участвовать: В. Варшавский, В. Вейдле, З. Гиппиус, Г. Иванов, С. Поляков-Литовцев, М. Слоним, Тэффи, Г. Федотов, Ю. Фельзен, М. Цветаева, Ю. Терапиано и др. („Последние новости“, 6 марта 1934, № 4730).

10 марта 1934 г. Борис Поплавский записывает в дневник: „на докладе (Г. Адамовича) я был вне себя от невроза, унижения, противопоставления себя всем, неожиданно вырвали меня говорить, и я холодно твердил, но ни к селу ни к городу, что у Адамовича не хватает сил на развод с женщиной (Россией), которая не уважает его собственного достоинства“. (Неизданный дневник 1934 г.)

Характерно, что с А. Блоком сближает Поплавского романтическое и глубоко мистическое представление о России как о Жене, но не Матери.

4. О деньгах, которые давали на революцию имущие слои, богатые люди в России, Б. Поплавский говорил и на открытом собрании „Зеленой Лампы“ — „Деньги, деньги, деньги“... 23 марта 1934 г. „Вступительное слово В. Варшавского и З. Гиппиус. В прениях: Г. Адамович, А. Алферов, Б. Дикой, В. Злобин, Г. Иванов, Н. Оцуп, Д. Мережковский, Б. Поплавский, Ю. Терапиано“. („Последние Новости“, 18 марта 1934, № 4742). Привожу также краткий отчет о собрании, помещенный в варшавском еженедельнике „Меч“ (№ 1-2, 20 мая 1934):

В „ЗЕЛеноЙ ЛАМПе“

23 марта в Париже, под председательством Георгия Иванова, состоялось первое открытое собрание „Зеленой Лампы“, посвященное теме о деньгах: „Деньги, деньги, деньги...“ Подробный отчет об этом собрании будет опубликован в следующем номере „Меча“, вместе с докладом З.Н. Гиппиус. Пока мы даем лишь краткую заметку.

Ораторы, участвующие в прениях, разделились на две неравные группы. Большинство осуждало — не самые деньги, конечно, — но отношение к ним современного человека, для которого они — все. Остальные возражали против слишком пренебрежительного к ним отношения, видя в этом дешевый снобизм и лицемерие, ибо, как воскликнул один из ораторов: „нам всем хочется побольше денег!“

Очень характерные доводы — житейского порядка — привел в защиту денег Г.В. Адамович. По его мнению, человек хочет казаться иным, чем есть. Человек хочет добиться большего, чем соглашается дать ему природа, большего, чем он иногда имеет право получить: в общественном уважении, в славе, а, особенно, — в любви, и во всех „около-любных“ областях успехов и вожделений. Но если у среднего современного человека отнять понятие о деньгах и мечту о них, у него поистине были бы „подрезаны крылья“. Нечем было бы искупить обиды природы и нечего было бы ей противопоставить.

Б. Поплавский, тоже говоривший в „защиту денег“, обвинял тех, кто их давал на революцию. Русская интеллигенция и русская буржуазия, поддерживавшая из своих средств освободительное движение, работала на свое уничтожение и на уничтожение своих детей, которых она как бы обрекала на заклятие. В этом предпочтении отвлеченного общественного идеала идеалу семейной и личной жизни, в которой, по мнению оратора, сейчас единственное спасение, величайший грех русского имущего класса, собственными руками себя уничтожавшего.

Д.С. Мережковский, как всегда, говоривший последним, оживил собрание своей страстной речью. Недаром его считают одним из самых блестящих ораторов. В своей речи, Д.С. Мережковский, между прочим, сказал, что нет вещи более абстрактной, чем деньги. Это как бы „чистейший кристалл похоти“, в которой сосредоточились все человеческие вожделения. Вот почему Скупому Рыцарю достаточно было созерцать свое богатство, чтобы испытывать величайшее наслаждение...

В. З(лобин).

*

*

Борис ПОПЛАВСКИЙ

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗНАКОМЫЕ *

1.

Как часто, присутствуя на литературных собраниях, я поражаюсь какому-то снисходительному, преувеличенно спокойному, почти презрительному тону, которым молодые писатели говорят об общественных вопросах, например, о так называемом „общем деле эмиграции“, тема, на которую, по традиционному скагу, чаще всего съезжает дискуссия там, где скучая собираются русские. И не с точки зрения, правы они или нет, а просто меня всегда интересовало, куда девалась страстность этого поколения, или они так и родились с холодной кровью. Но нет, едва вышедши из собрания, с его бутафорским председателем и „предыдущими ораторами“, в кафе или на дому, собравшись тесным кругом, они опять обретают способность волноваться и даже ссориться „из-за идей“, во всяком случае говорят о них с той же теплой заинтересованностью, с которой они играют в карты, ревнуют, ненавидят, завидуют. Только все это „в личном порядке“.

Действительно, чувствовал и я сам: есть что-то замораживающее, ирреализирующее, упрощающее все в перенесении разговора „на общественную почву“, как будто, собравшись в накуренном помещении, люди будут ближе друг к другу, полюбят что ли друг друга по социальному заказу. Напротив, нигде так не чувствовал я одиночества, разъединенности, взаимной враждебности, и если уж так

Друг другу мы тайно враждебны,
завистливы, глухи, чужды,

— почему же те же вопросы так интересно бывает
обсуждать вдвоем, вчетвером за чаем, впятером,

* „Числа“, Париж, 1933, № 9, стр. 135-138.

возвращаясь домой. Ответа, кажется мне, недалеко искать... Потому, что там они разворачиваются в живой атмосфере взаимного интереса, в атмосфере любви, а выходить из круга любви и людям, и идеям вредно, губительно. Особенно людям вредно видеться с теми, кто их недостаточно любит, ибо человек с трудом переходит меру, положенную ему уважением другого, и трудно быть умным, трудно, мне кажется, вообще дышать в присутствии недоброжелателя. Конечно, это не касается людей с раз навсегда готовым мирозерцанием, которые даже любят митинги и препирательства. Но так значит и всегда было? Да, вероятно, так всегда и было, и все общественные движения есть лишь пост-фактум, поздний разряд какого-то идейного тепла, которое было скоплено в тесных кружках, рождено с глазу на глаз. И христианство тому пример; ибо в свой героический период это было буквально „Христос и его знакомые“, так что история религии правильно замечает, что такие события, как вход в Иерусалим, должны были происходить в совершенно частном, прямо семейном порядке, иначе или они были бы запрещены, или „профанская“ история сохранила бы о них какой-нибудь след. Потом только все это было подхвачено гениальными популяризаторами-журналистами, вроде Павла, с редкой бесцеремонностью приспособлено к состоянию умов, „попало в газеты“, сказали бы мы теперь. Итак, я за личное общение... Но вот данный молодой человек известен тем, что ни в каком частном кругу не загорается, не оживляется никогда. „Кого же вы любите?“ — „Я? Никого в частности. Я люблю общество, человечество“. (Патент на каменное сердце).

Теперь меня могут спросить: ну, а как же борьба с большевиками? Я отвечаю: идейная борьба с большевиками бесполезна. Она закончена, ибо оба лагеря дошли до крайнего выражения своих идей (Личность священна — Личность ничто), и вот „почему нам стало скучно“. Идеи эти уже могут только сталкиваться, сталкиваясь, приобретать все более грубую уличную форму (форму переругиванья). С большевиками можно бороться, только отвечая насилием на насилие, новым белым движением, действием, а не словами.

2.

На самом деле, вероятно, ни чистой личности, ни чистого общества, противопоставленного ей, нет вовсе. Как нет ни положительного, ни отрицательного электричества, без муки разделения и без стремления преодолеть это временное, неестественное состояние. Ни того, ни другого в чистом виде, ибо повсюду видимы кружки, тесные группы, дружеские компании, семьи, вообще живая бесформенная „среда“, и во всяком случае не абстрактное равенство. Нет, один человек бесконечно ценнее другого не вообще, а по роли своей около любящего его. Так, Христос воскресил Лазаря, постунив внешне нелогично, даже несправедливо, соблазнительно, ибо почему тогда не всех вообще воскресил. Ответу: потому что Лазарь был его личный друг. Ибо и Бог имеет друзей, например, Иоанна, возлежавшего на груди Божией. Вообще царство небесное, думается мне, не казарма и не театр, и в нем никакого равенства перед Богом, начальством, а ряд живых, ничем не объяснимых, таинственных личных заговоров с Богом. Святость есть никому не объяснимые личные отношения с Богом, наподобие супружеской любви, в „качество“ которой никто извне проникнуть не может, а извне — „Что они делают? Душа с Богом, или муж с женой“. „Да все то же самое“ (соблазн и чепуха).

Не существует абсолютной личности, и это по-моему декадентская выдумка, потому что, даже желая остаться сам с собою, человек только суживает круг своего общения, остается со своими воспоминаниями о людях же и никогда не остается один, даже в ненависти или презрении к окружающему; так и верующий никогда не один и, лишенный друзей на необитаемом острове, беседует с тенью, с идеей абсолютного друга, который бы все понял и все разделил. И личность и общество только математические пределы, с приближением к которым увеличивается боль. „Чужой в народе“. „Со всеми и без никого“ — отсюда бесконечная печаль казенных учреждений и благонамеренных речей.

Неповторимость личности раскрывается только любящему, и присутствие, собрание любящих (хоть бы их было только двое) необходимо, чтобы родиться, распутиться дарованию (кроме дарования чудовищ самомнения), отсюда своеобразная мораль тесных кружков и оправданность их снобизма. „Этот своим носом, своими манерами разрушает нашу атмосферу“, ибо часто идеи только еще смутное веянье, они „носятся над собравшимися“, и одна только позитивная физиономия способна помешать им родиться. (Так, в малом Пруст и, вернее, герой его и Суан были „к делу“, а „чучела третьей республики“ всему мешали, а в великом христианство тоже было какой-то неуловимой атмосферой галилейских разговоров Христа и его друзей, которую Павел, например, совершенно не понял, не мог понять, потому что не был при этом, например в вопросе о браке, о котором Павел грубо, прямо таки оскорбительно грубо пишет, в то время, как сам Христос не только присутствовал на свадьбах, но еще и обращал воду в вино, чтобы они были веселей.

Павел своим бешеным темпераментом свел на нет, заговорил, стер с лица земли Иерусалимскую общину, ибо три года даже не поинтересовался поехать в Иерусалим, расспросить о манерах, о голосе, о внешности Иисуса, а приехал только для того, чтобы устроить грандиозный скандал).

Эмиграция есть не армия будущей России, даже не кадры ее, скучающие в бездействии, а просто какая-то русская манера смотреть на мир (ибо там, где два еврея читают Тору, там и Палестина). Россия, если она действительно интеллигбель, живая идея, не нуждается вовсе в огромном количестве поклонников. Отсюда я часто оправдываю явление так раздражающего отцов эмигрантского благополучного отношения к миру и какой-то новой стоической бодрости, ибо жизнь ее не на собраниях и не в передовых статьях, а там же, где и всякая жизнь: в дружеском кругу, в мало понятной ее полурукописной литературе и в особой русской грусти каждого жеста,

каждого слова, каждой улыбки эмигрантского молодого человека. Но с Россией у каждого тоже свои личные счеты, в тайну которых невозможно проникнуть со стороны.

Чему, собственно, вы огорчаетесь? — хочется мне всегда спросить; ведь если Россия есть, как идея, она бессмертна, неистребима, не нуждается в газетных статьях, и в свое время круг преступления закончится кругом наказания, а он в свою очередь кругом раскаянья, и „бесноватый усядется у ног Христа“, как говорит Мережковский. Напрасно вы думаете, большевизм вовсе не такое поверхностное явление для России, ибо не только он уже был в Писаревско-Добролюбовском предпочтении хорошо сшитого сапога Венере Милосской, но и в страстном радикализме Толстого он уже был, да и вообще в глубоко свойственном русским желании свести христианство только к христианской морали, все это ошибка масштаба, назначение которой привести человека в „темную ночь“ святого Жуана де ла Круза. После которой, то есть, после полного, предельного разочарования во всяком „позитивном“ счастье, только и начинается религиозная жизнь. И что другого может сказать христианин большевику, как не то, что сказал Господь Бог Адаму, то есть „пойди и попробуй“, и даже принципиально жалко, что в России так слабо получается с материальным благополучием, ибо только когда оно будет повсеместно достигнуто, человек, испробовав его, войдет в окончательную „темную ночь“, то есть в мистическую смерть, только через которую и доходит человек до христианства. „Чем хуже, тем лучше“. Мы заговорим с народом тогда, когда он захочет нас слушать, а пока, мы знаем, что никакая социальная путаница не может разрушить личной жизни человека, на глубине которой находится его величайшая радость, его личное, никому не передаваемое общение с человеком и Богом.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ИСПОВЕДЬ ЛИДИИ ГИНЗБУРГ *

Продуктивно искусство, которое стремится показать этическую возможность жизни, хотя бы и в обстановке катастроф XX века.

Л. Гинзбург

Младшая современница и ученица таких классиков российской филологии новейшего времени, как Эйхенбаум, Тынянов, Шкловский, Лидия Яковлевна Гинзбург — благодаря значительным цензурным послаблениям последних лет — смогла опубликовать свои воспоминания и дневниковые записи 1920–1980 годов, ценное свидетельство о возможности мужественной, добросовестной и высоко интеллектуальной деятельности в советское время, казалось бы, не оставляющее человеку лазеек.

Вот как виделась реальность 20-х годов из эмиграции Бунину:

„У новых людей — повадки, манеры резки, грубы, особенно неприятна молодежь. Неравенство растет. Школы в неописуемом состоянии, университеты мертвы. Время хищничества, зависти, бессердечия к чужим страданиям. По всей России великое обнищание, острый недостаток обуви, одежды, медицинской помощи. Все развращены платой за шпионство — у одной московской чрезвычайки на службе 30000 филеров“.

Бунин прав глобально: происходила генетическая мутация, но — приближенно в мелочах: культурная, филологическая, научная работа в университетских кругах и культурных центрах в эти годы кипела и не уступала уровню мировому. „Нам казалось, — вспоминает Гинзбург

* Лидия Гинзбург, *Литература в поисках реальности*, Сов. Писатель, 1987; Лидия Гинзбург, *Человек за письменным столом*, Сов. Писатель, 1989.

20-е годы в 80-е. — что мы начинающие деятели начинающегося отрезка культуры“.

Что же допускало морально полноценную жизнь интеллигенции в 20-е годы — время симбиоза нэпмановской пошлости и чекистских застенков на фоне только что случившейся глобальной исторической катастрофы?

Л. Я. Гинзбург указывает, что „культурная революция“ начала XX века, дав новую эстетику и свежий взгляд на природу культуры, мало изменила, собственно, идеологию интеллигенции (т. е. „Вехи“ в этом смысле остались, увы, периферийным явлением). „Сочетание народнических, даже народофильских традиций с авангардизмом и модернизмом“ приводило к тому, что „весь русский авангард заглядывал в революцию“. „Когда мы, поколение начала века, стояли еще на пороге событий, в наших умах царил гигантская путаница. Была она следствием скрещения двух эпохальных веяний — веяния революции, не затухавшего в России от Радищева до 17-го года, и веяния русского модернизма“. (Эту психологическую модель превосходно иллюстрирует „Полутораглазый стрелец“ Бенедикта Лифшица).

„Несогласие с существующим. — замечает Гинзбург, — было опытом всей русской культуры. Все мыслящие были *против*, так или иначе, — и славянофилы, и Достоевский, и Владимир Соловьев. Один Леонтьев был *за*. Поэтому он — со своим эстетизмом — в сущности очень нерусский“.

Но есть *против* и — *против*. Есть *против* — ради приведения реальности в соответствие со здравым смыслом и государственным принципом. И есть *против* разрушительное, террористическое, принципиально идеологическое...

В силу последнего у воспитанной в Одессе в гимназической освободительной идеологии Гинзбург „в месяцы Февральской революции максимализм сработал естественно. Мимо презираемых кадетов, мимо Керенского относилось все дальше влево“.

Очевидно это „влево“ и позволило молодой энтузиастке, наращивавшей все двенадцатые годы свой культурный и научный потенциал с упорством, какое и мужчине не сни-

лось, сделать — таки в 1930 году дневниковую запись, свидетельствующую о мировоззренческой смятке: „Наше время сообщило уважение к душевному и физическому здоровью, к действию, приносящему результаты, интерес к общему, восприятие жизни в ее социальных разрезах. Предпринятая сейчас идеологизация труда содержит первостепенной важности условия для человеческого счастья“. Рецидивы этого „влево“ сказываются и в таких устойчивых словосочетаниях, как „самодержавно-полицейский режим“, „свинцовые тучи реакции“, „российские условия насилия и рабства“, и другие клише, от которых не сумела избавиться ни Л. Я. Гинзбург, ни Ю. М. Лотман, ни многие другие выдающиеся филологические умы традиционной закалки.

И все-таки, несмотря на вышеупомянутые мировоззренческие издержки, добросовестность и здравомыслие уже в 20-е годы позволяли Гинзбург смотреть на освободительные процессы прошлого века иначе, чем это предписывалось вульгарной социологией и ее идеологом М. Покровским.

„Даже в тех случаях, когда русским политическим деятелям и мыслителям бывала свойственна умеренность требований и целей. — они не знали умеренности средств и тона. Многие из декабристов желали не очень крутых политических изменений, но „умысел царевбийства“ их не ужасал (даже Артамон Муравьев вызывался совершить этот акт). То же и Герцен. Герцен в 50-х годах ожидал добра от правительства, готов был жить в худом мире и твердил в „Колоколе“ о том, что царь одною мыслью об освобождении крестьян с землей поставил себя в ряду величайших деятелей человечества. Но каким тоном все это говорилось; как Герцен стоит лицом к лицу с Александром II: поощряет его, понукает, одобряет или страшит неудовольствием „образованного меньшинства“.

Между прочим, Покровский утверждает, что народо-вольцы были довольно умеренны в своих политических вожделениях; они считали нужным ориентироваться на поддержку передовой буржуазии и не хотели отпугивать ее внесением откровенно социалистических требований в свою программу. Очевидно, они считали, что видом

взлетающих на воздух сановников русскую буржуазию не отпугнешь“.

Лидия Гинзбург так определяет три „социально-психологических механизма“, помогавшие интеллектуалам адаптироваться к 20-м годам.

Во-первых, — „прирожденная традиция русской революции, та первичная ценностная ориентация, на которую наслаивалось все последующее“.

Уж на что „Ахматова, казалось бы от этого в стороне, — замечает Гинзбург, — но Ахматова с оттенком удовольствия рассказывала мне о том, что ее мать в молодости была знакома с народо-вольцами. „Мама очень гордилась тем, что как-то дала Вере Фигнер какую-то свою кофточку — это нужно было для конспирации“. (...) От самых неподходящих как будто людей протягивались связующие нити, и не к каким-нибудь там реформаторам, а прямо к бомбометателям“.

... Во-вторых, — „желание жить и действовать со всеми его сознательными и бессознательными уловками. Было много талантливости и силы, и сила хотела проявляться“. Позднее к этому прибавилась „за мороженностью атмосферой 30-х годов“. Эта „за мороженность“, замешанная на страхе, заставляла, например, такого выдающегося ученого, как Б. М. Энгельгарт — определять Сталина как „всемирно-исторического гения“, она же обусловила соглашательские провалы позднего Мандельштама, искреннее, по мере сил, примирение с действительностью Пастернака и проч.

И, наконец, третий „социально-психологический механизм совместимости“ с советщиной — „чувство конца старого мира. Новый, ни на что не похожий мир есть единственная непререкаемая данность, реальность, в которой нужно жить иначе, чем жили, чем живут за ее пределами“. Т. е. советская реальность — н а в с е г д а ; уяснив себе это, надо было продолжать жить дальше, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

... Лидия Гинзбург — мастер формулировок, описаний — лаконичных и выразительных до предела. Ее ориентированная на фрагмент проза, вмещающая разом

несколько жанров — от обрывка услышанного разговора до философских пролегомен — проза повышенной концентрации, большого давления и — порою — „неслыханной простоты“. Кажется, трудно, например, лучше и проще сказать о Чехове, чем „обронила“ Гинзбург: „Чехова можно читать потому, что печаль жизни он изобразил именно ту, которую мы в себе несем“.

Картина похорон Кузмина навсегда останется в нашем сознании связанной с вечером того же дня, когда — „у Пунина пили водку. Я припоминала, сбиваясь:

Как люблю я стены посеревшие
Белого зрительного зала,
Сукна на сцене серевшие,
Ревности жало...

Анна Андреевна сказала: этой ночью не мы одни читаем его стихи...

Больная, она не пошла на похороны. Это ее расстроило, потому что она терпеть не могла покойника (...), и ей приятно было бы показать свое беспристрастие.

Она сказала:

— Николаша вас почему-то не видел.

— Я не дошла до кладбища.

— Николаша последние дни все время рычал. А сегодня пришел с кладбища в таком чудном настроении. Говорит, что чудные похороны; так, под дождем, хоронили французских импрессионистов.

— Да, да, — сказал оживленный Николай Николаевич, — почему вы не пошли на кладбище? Жаль. Все там подходили ко мне, спрашивали об Анне Андреевне. У меня все время было такое чувство, что они еще что-то хотят мне сказать.

— Вероятно, — сказала Ахматова. — они хотели вам сказать: передайте А. А., что когда она умрет, мы тоже придем на кладбище“.

Вот как умеет организовать Гинзбург имевший место быть в реальности диалог — в п р о з у. Эта дневниковая запись сработана на века. Даже если Гинзбург записала тот разговор по памяти сразу по возвращении домой, т. е. с максимальной „синхронностью“, элемент

художественной обработки тут налицо, и обработка эта, выявляющая интонационные переливы, превосходна.

Проза Л. Я. Гинзбург живет именно в тесном слиянии с прямою документальностью. Когда Гинзбург пытается „абстрагироваться“, писать о неких Эн, Игрек, заведомо безымянном в качестве персонажа старике и т. д., — тогда страницы ее повествования начинают с трудом читаться: слишком оно сконструировано, неорганично, неспонтанно.

Гинзбург много говорит и часто возвращается к своему атеизму, чувствуется, что это для нее достаточно драматично: „Мы — атеисты — конечно, всю жизнь говорим о бессмыслице. Но это мы говорим, чувствуем же ее только припадками. А теперь (в старости — Ю. К.) бессмыслица стала незагугающим переживанием, свинцовым психологическим фоном. (...) Моя тема: как человек определенного исторического склада подсчитывает свое достоинство перед лицом небытия“.

В сущности „новые люди“ 20-х годов (интеллектуалы, опоязовцы, технократы и т. п.) были в своем мироощущении рулиментарны по сравнению, скажем, с высланными из России в 22-ом. Веяния религиозного ренессанса их не коснулись, Церковь была вне их сознания (молящийся опоязовец, как и... „плачущий большевик“ — непредставим). Это были позитивисты, рабочим энтузиазмом, пафосом науки подменявшие духовную онтологию, подходившие к культуре технично (Л. Гинзбург без тени юмора записывает за Н. Тихоновым в 1920 г.: „Я на Пастернаке загубил около двенадцати стихотворений. Потом понял, как это делается, — бросил“).

Тип этот получил впоследствии большое распространение — вплоть до структуралистов и культурологов наших дней. Работоспособность, преданность делу (служение культуре), научная добросовестность — вот положительные черты его. Обратная сторона медали тут: моральное безразличие к сути изучаемого предмета, отношение к культуре, к творческому продукту — как продукту игры, условности. Трагедия уступает иронии, идеологию заменяет релятивизм (тоже, кстати, своего рода идеология). Ноуменальное ежели и присутствует, то лишь в качестве пикантной приправы.

Конечно, Л. Я. Гинзбург слишком умна, глубока, талантлива, ее умение на протяжении лет поддерживать неослабную интеллектуальную форму слишком героично, чтобы удовлетвориться этой дорогой. Ее слова о „этической возможности жизни“, вынесенные нами в эпиграф, — свидетельствуют об этом. И — всё же...

Любимый современный стихотворец Л. Я. Гинзбург — высоко лиричный ленинградский поэт Александр Кушнер. Гинзбург ставит его едва ли не вровень с лучшими во всей плеяде XX века. Правда, фонетика и формальная поэтика Кушнера могут показаться скучноватыми после Хлебникова и всего авангарда. То, что Гинзбург, на юности которой явно бликовала именно данная школа, „прощает“ Кушнеру эту элементарность, — даже приятно, потому что означает справедливое предпочтение лирической подлинности — стилевому приему. Но лирический герой Кушнера чересчур законопослушен, лоялен — „в безопасности, но на самом краю“, ему не хватает ощущения апокалипсичности бытия, он слишком уверял читателя в роковые, как теперь говорят, „застойные“ времена, что они не хуже других. Нет, не таковы были музы великих предшественников Александра Кушнера... Но, кажется, Гинзбург не замечает этих дефектов, ей не мешают духовная неотчетливость, вялая метафизика и агностицистическое сознание кушнеровского героя.

Конечно, немаловажную роль тут, думается, играет и чисто „этнографическое“ родство, ощущение топографии, настроения Петрограда, чьим колоритом пропитаны тексты Гинзбург. Щемяще точны ее наблюдения: „Белыми ночами прохожие выглядят неестественно. Днем у идущего по улице человека есть назначение; настоящей ночью у человека на улице есть особая свобода, облегченность движений, которая дается сознанием собственной невидимости, отдыхом от чужого взгляда. Белой ночью люди нецелесообразны и в то же время несвободны“.

... С годами в своих вкусах Л. Я. Гинзбург все дальше уходит от футуристических пристрастий молодости. Впрочем, еще в 1929 г. она записывает: „Я говорю сейчас об опасности для писателей, которые не умеют оставлять вещи в покое, которых вещь мучает до тех пор, пока они

не загоняют ее в метафору. Это — опасность безответственных сравнений, фальшивых масштабов, кунсткамерности и остроумия“.

Завышенная метафоричность — род литературного инфантилизма, всегда на грани с безвкусным. „Вещь в метафору“ — тогда загонял Олеша. Еще опаснее загонять в метафору идею, выдавая результат этого за притчу („романтические“ поделки Горького и т. п.). Такого рода метафоричность — вечный соблазн авангардизма (например, театра абсурда), и надо обладать гением Кафки, чтобы выстроить на этом полноценное творчество.

... Жизнь Гинзбург пришлось на, в общем, иррациональное время. Тем пронзительнее и трогательнее, скажем, такая запись: „Понятие круговой поруки фактов для меня основное. Я охотно принимаю случайные радости, но требую логики от поразивших меня бедствий. И логика утешает, как доброе слово“.

„Мое поколение, — суммирует Гинзбург, — в молодости видело людей, служивших целям, которые были им дороже жизни, своей и чужой. Оно прошло потом через пустыню страха (...) и слепого желания выжить, которое обеспечивает спасительную непрерывность разрешаемых задач (какая глубокая, чисто гинзбурговская мысль, как это нередко у нее бывает, вместившаяся в придаточный оборот! — Ю. К.). Потом мы посылно поучаствовали в ренессансе, а в 70-х годах дожили до общества потерянных целей“.

... В 70-е годы члены „общества потерянных целей“ собирались на московских и ленинградских кухнях и читали с в о е , обреченное лишь на „эзотерическое“ звучание. И Л. Я. Гинзбург читала тогда в узком кругу свои записки и мемуары, конечно, не предполагая в достигаемом будущем увидеть их напечатанными. (А я в ее малогабаритной кухоньке за водкой и вкусно ею приготовленным ужином не раз читал ей свои стихи. Но когда в 82-ом уезжал и думал проститься, — тем летом она жила в переделкинском Доме Творчества, — Л. Я. уклонилась: слишком много глаз. Столь разумная осторожность, конечно, требует выучки, и выучку эту поколение Гинзбург от времени получило сполна).

Но вот — проза Л. Я. Гинзбург обнаружена, благодаря тому, что вдруг исторический ход убыстрился — к неизвестной развязке.

И если суждена будущему — культура, то и наследию Л. Я. Гинзбург суждена долгая жизнь. О ее прозе можно сказать ее же словами, резюмирующими наследие Пруста: „Искусство — найденное время, борьба с небытием, с ужасом бесследности. Обретенная предметность, ибо всякий предмет — остановка во времени. Творческий дух одержал величайшую свою победу — остановил реку, в которую нельзя ступить дважды“.

ноябрь 1989 г.

СУДЬБЫ РОССИИ

Прот. Михаил ЧЕЛЬЦОВ

ВОСПОМИНАНИЯ 1918–1922 гг.

Четвертый арест — в Кронштакте (конец) *

[В мае или начале июня 1920 г. я сопровождал митрополита Вениамина в Кронштадт на освящение придела в Николаевском морском соборе. У нас были пропуска туда и разрешение на пребывание там в течение двух или трех дней. Это право было, конечно, предъявлено местным властям. Но они с самого первого дня въезда нашего там стали придирааться ко всему, относящемуся к нам. Так в первую же ночь мы были разбужены каким-то стуком в дверь, громкими разговорами и т. п. Но хозяин квартиры о. протоиерей Виктор Васильевич Плотников (потом епископ Венедикт) не тревожил ни владыку митрополита, ни меня. Наутро узнали, что приходили посланцы от властей, осведомиться о нашем праве на пребывание и о наших видах на жительство, т. е. проверить, что мы за личности. Как будто бы днем этого нельзя им было сделать! Начало не внушало ничего доброго; приходилось быть постоянно на страже. Поэтому, когда были приглашены на обед к настоятелю собора о. П. И. Виноградову, то обусловили, чтобы там кроме нас было не более двух-трех посторонних лиц.

Владыка Вениамин был принят в Кронштакте весьма любезно. Его всюду приглашали служить и разрешенного времени на пребывание в Кронштакте оказалось мало. Тогда, кто-то из хозяев, нас пригласивших, исходатайствовал нам еще один или два дня пребывания в городе. И мы спокойно остались, но за это и заплатились.

* См. начало в „Вестнике“ № 156 и 157.

В день отъезда из Кронштадта мы обедали у церковного старосты одной из церквей города. Были все в самом спокойном и мирном настроении. Вдруг приходит какой-то служащий откуда-то и предъявляет требование, чтобы мы немедленно явились в местную ЧЕКу. Зачем? Почему? Неизвестно. Кто-то из хозяев решил отправиться в ЧЕКу, чтобы лучше все разузнать и разъяснить, как думалось, какое-то недоразумение. Ушел и пришел с известием, что нас решили арестовать и задержать в Кронштадте за якобы незаконное, без всякого разрешения, удлинение времени нашего пребывания в Кронштадте. Что же это такое? Оплотность с нерадивостью каких-то одних властей, не предъявивших данного нам разрешения другим властям? Или сознательное издевательство над митрополитом, а вместе с ним и над нами в отместку за всепародно-любовный прием ему в городе?

Быстро закончивши обед, пошли по требованию. Помещение приемной, где нас оставил сопровождающий, было грязно, неудобно. Никто с нами не говорил, ни о чем не спрашивали. Сидим — ждем; времени проходит более часу; близится час отхода парохода, с которым мы должны были выехать, а нас все оставляют в недоумении. Наконец, к нам подходит какой-то гражданин неопределенного вида — из „типов“ и объявляет, что мы поедем сейчас вместе с ним до Петрограда и что ни о билетах на проезд, ни о местах на пароходе и на поезде нам не следует беспокоиться. „Тип“ этот держит себя с нами любезно и предупредительно, но сдержанно и начальственно. Мы начинаем наше настоящее положение арестованных; остается лишь неизвестным, куда и для чего нас везут. Как впоследствии узнали, нас хотели было арестовать и оставить в тюрьме в Кронштадте; но из переговоров с Питерской ЧЕКой выяснилось, что нас требуют на Гороховую.

До парохода нас довели на извозчиках; на пароходе, потом на вокзале и в поезде „тип“ услужливо делал все необходимое для нашего транзита, но всегда держал себя как-то умело вдали от нас, не показывая вида, что он наш охранитель и страж.] Но или он был известен кронштадтцам в его специальности, или весть о нашем аресте

облетела весь город и стала известна едущим на пароходе, только ясно было, что положение митрополита было ведомо, по крайней мере, ехавшим вместе с нами на пароходе, и к митрополиту не только никто не подходил под благословение, но как будто бы даже сторонились его. А он был в своем обычном одеянии с белым клобуком на голове. Понял даже положение и кондуктор в вагоне поезда, когда за нас билеты ему предъявил сидевший от нас вдали „тип“. Мы также сидели более молча. Нам наше положение казалось и странным, и смешным. Опасного в нем для себя мы ничего не видели. Мы знали о разрешении провести нам лишний день в Кронштадте; не чувствовали за собой никакой вины в нарушении каких-либо правил или советских законов; видели только желание кронштадтских властей напакостить нам. Молчали, потому что не хотелось высказываться вслух ввиду сидящих кругом нас пассажиров, да и все-таки чувствовалось неловко в таком скверном положении.

По прибытии на Питерский вокзал, наш чичероне засуетился, бегая своими плутоватыми глазами кругом, как бы отыскивая и не находя чего-то. Потом, когда весь народ с поезда разошелся, он объявил нам, что он де поджидал автомобиль для нас, но его де нет; поэтому придется пешком идти, как бы извиняясь перед митрополитом, говорил он. „Но Гороховую 2 вы знаете, и дойдете сами. Идите впереди, а я за вами“, — напутствовал он нас.

И пошли мы гуськом. Впереди я с митрополитом; за нами в некотором отдалении два иподиакона, а за ними, тоже на приличном расстоянии, наш страж. Было более 11 часов ночи. На Измайловском и Вознесенском проспектах народу было очень мало, и наш кортеж почти совершенно не обращал внимания, только изредка поворачивали голову в сторону белого клобука. На дороге мы встретили лишь Сережу Ларионова, поджидавшего приезда митрополита. Хотел было он подойти к нему, но из положения последнего и разных экивоков он понял нашу несвободу и пошел в стороне от нас до самой Гороховой 2, где и ждал, очевидно, результата от нашего визита туда.

На Гороховой провели нас на этот раз через парадную дверь и оставили в нижнем этаже (в первые мои два

привода на Гороховую меня обычно проводили через двор и наверх 3 или 4-го этажа); пришлось ждать недолго. Очень внимательный и вполне корректный следователь допросил сначала митрополита, а потом и нас; его допрашивали минут 20–30, а нас не более 10. Весь допрос вертелся около проверки показаний митрополита: зачем ездили в Кронштадт, почему оставались на лишний день, у кого бывали и тому подобное. После допроса всем нам объявили, что мы свободны, выдали выпускные карточки, и мы свободными гражданами, часа в два ночи, когда совсем уже стало светать на улице, покинули ужасную Гороховую 2 и поспешно пошли домой. Митрополита подхватил к себе на квартиру Сережа, а я с иподиаконом Фоминым пошел к себе на квартиру; иподиакон Кожевников поплелся к себе.

Так закончилась эта моя, на этот раз совместная с митр. Вениамином, трагикомичная эпопея, из гостей да под арест на Гороховую. Для кронштадтцев наш арест также обошелся сравнительно благополучно. Духовных двух-трех лиц продержали еще несколько часов после нашего увоза, а мирян, тоже двух-трех лиц, несколько более, кажется, около суток, и оштрафовали хозяина последнего обеда нашего за якобы незаконное собрание неведомых людей.

5-й арест и снова Гороховая и Выборгская тюрьма.

Это было в 1922 г. Советская власть требовала церковные ценности. Наша епархиальная власть в лице митр. Вениамина и существовавшего тогда Братства Приходских Советов соглашалась отдать все церковные ценности, но под условием, чтобы этими ценностями распоряжались выборные от Приходских Советов, т. е. чтобы эти последние собирали эти ценности, продавали их и на вырученные деньги покупали продукты питания и развозили их в голодающие местности. Советская власть на это условие не соглашалась; требовала передачи их в ее полное и бесконтрольное распоряжение. Шла торговля. Но вдруг советская власть решила, что епархиальное начальство не хочет отдавать ценности, и приступила сама к насильственному отбору их по отдельным церквям, начав

с более видных и богатых: Казанский, Троицкий, Измайловский соборы и др. Поднялись народные волнения. Советская власть стала забирать и сажать в тюрьмы лиц, показавшихся ей главными возбудителями и смутьянами. А за этим приступили к арестам и духовенства, и церковных деятелей из мирян. Главное внимание было обращено на Братство Приходских Советов, откуда, казалось советской власти, исходили главные директивы не отдавать ценности и производить народные возмущения.

Мало-помалу в течение апреля и мая 1922 г. были поарестованы почти все деятели этого братства. Я чувствовал себя почти спокойно, ибо к этому братству не имел никакого отношения, даже находился и лично, и принципиально во враждебном настроении. Я и доселе думаю, что братство это, если не активно, то пассивно, если само не способствовало, то своим положением какого-то самодовлеющего епархиального правящего органа наряду с митрополитом — содействовало закрытию Епархиального Совета, коего я был председателем. Но я ошибся. Советской власти нужно было разделаться со всеми более или менее видными священниками. К тому же моя фамилия попала в одной записке протоиерея Н.К. Чукова, говорившей об одном частном собрании на квартире Аксенова.

18/31 мая в 5 ч. утра в квартиру ко мне явился агент с Гороховой и без всякого обыска взял, посадил в автомобиль и увез арестованным на Гороховую. Здесь меня, проведя через две какие-то комнаты, без всяких опросов и допросов, препроводили в камеру — опять все в прежнюю № 65, а теперь только переименованную в № 1, где я был уже два раза.

Никаких внешних перемен в ней не нашел я; ни почистилась, ничем не улучшилась. Там я встретился с ранее меня, но в эту же ночь арестованными протопресвитером А. Дерновым, духовником из Александро-Невской Лавры архим. Сергием и свящ. Нашулиным. Архимандрит Сергей заметно чувствовал себя, как истый монах, спокойно: ел, пил и спал; я не видел, чтобы он с кем-нибудь разговаривал; на вопросы наши к нему отвечал неохотно,

односложно, неопределенно, отзываясь на все незнанием. Отец Дернов, видимо, беспокоился. Мы с ним много говорили, отыскивая причину нашего ареста; никоим образом своего ареста ни он, ни я не связывали ни с братством, ни с делом отобрания церковных ценностей. В то время самым животрепещущим и всех очень сильно волновавшим было только что появившееся обновленчество. Для всех было ясно, что советская власть в значительной степени поддерживала его и всячески способствовала как образованию, так еще более распространению его. Вот нам и казалось, что арестом нас хотят заставить принять обновленчество и пойти за ним. Помню, мы с о. Дерновым, отрицательно относившиеся и доселе к обновленчеству, решили и в дальнейшем не менять своего отношения к нему. Все думали и гадали, какие следователь нам может предложить вопросы в связи с обновленчеством и как нам на них отвечать, чтобы и в обновленчество не попасть, и в тюрьму себя не закупорить. С о. Пашулиным я впервые встретился, и он мне очень понравился сердечностью, простотой и умом. Он говорил о любви к своей старушке матери, о своих научных занятиях по психологии, о своих докладах в Доме Ученых; передавал и о своей былой близости, как товарищу по университету и сослуживцу по храму, к прот. Ал. Введенскому, как он с ним разошелся, и естественно свой арест ставил в самую очевидную и непосредственную зависимость от последнего, ставшего в то время своим и большим человеком у большевиков.

Недолго я пробыл на Гороховой. Часа в 2–3 дня меня вызвали и повели вниз. Сначала мне показалось, что ведут меня на улицу — на свободу; но скоро пришлось думать иначе. Меня привели в самый нижний этаж, где сидел какой-то старик-чиновник, невдалеке от меня поставили часового, что-то ему сказав, указывая на меня. Тут-то я уразумел, что не свободой, а чем-то худшим меня хотят наградить. И поползли в уме воспоминания о рассказах о каких-то ужасных подвальных камерах на Гороховой, с температурой чуть ли не 40 град., с питанием одной селедкой и с питьем только одной кружки воды, с ужасными клопами, крысами и т. п. Эта-то прелесть и представилась мне меня ожидающей. Больше часу я сидел

в этой комнате, предоставленный своему тяжелому размышлению-воображению. Редко проходил и входил кто-нибудь из служащих; иногда уходил и старик. Жуткая тишина.

Потом пришел какой-то агент, показал старику и часовому какую-то бумажку и приказал мне следовать вместе с ним. Вышли быстро на улицу, сели в поджидавший нас автомобиль и покатали. На улице шел холодный дождь с сильным ветром. Закрытые от него, мы мчались с быстротой невозможной, будто бы за нами кто-то гнался или известно было о каком-то заговоре отбить и освободить меня. Всю дорогу я, всматриваясь в улицы, гадал, куда же везут меня. Ехали по Невскому: не на Николаевский ли вокзал и в Москву? Но зачем? Нет, свернули на Литейный: значит, на Шпалерку; вполне естественно. Но проскакали и мимо нее; проехали и поворот в Кресты. Значит в Выборгскую... Так и есть, перед ней остановились...

Обычная канцелярия, обычные формальности, и вручают меня некоему субъекту, с указанием отвести на 4-й этаж в свободную камеру. Камера — обычная одиночка со всеми принадлежностями для безвыходного в ней пребывания. Осмотрелся, и поворот мысли к семье. А знают ли там, где я. Будут справляться на Гороховой, но за краткостью моего там пребывания, вероятно, не имеется там надлежащих сведений обо мне. Как же дать знать им о себе? Но Бог и добрые люди повсюду.

Для каждого этажа полагался свой староста из арестованных; он пользовался правом на относительную свободу в своем этаже: отмечал и вновь прибывающих, и уходящих; следил за порядком и тишиной и т. п. Вот этот человек и пришел мне на помощь. Не помню, в этот ли день к вечеру, или на другой, он, подойдя к оконцу двери моей камеры, сообщил, что сюда в тюрьму привезли еще двух священников и поместили в нашем же этаже, — Дернова и Пашулина, что обоим их уже отпускают на свободу; быть может, видя некоторую мою беспомощность, он сам предложил мне, чтобы я написал записочку для семьи и попросил бы о. Дернова переправить ее к моей

семье, а он эту записочку отдаст о. Дернову. Нечего говорить, как я обрадовался этому предложению. Записка скоро была готова, передана по назначению, как узнал впоследствии, дочерью о. Дернова в этот же вечер была доставлена моей семье. А на другой день или через день я уже получил передачи от Пахомовых и от семьи. Радостно бывает в тюрьме не от передач самих по себе, о от того, что они свидетельствуют об известности для семьи твоего нахождения в том или ином месте.

Разумеется, главной мыслью было гадание, за что посадили в тюрьму, в чем тебя обвиняют. На другой день, поздно ночью, когда я уже спал, меня разбудили и повели в канцелярию, конечно, не говоря ничего, зачем ведут. Оказалось — к следователю на допрос. Допрос вертелся на моем отношении к отобраению ценностей, к митр. Вениамину и к братству; допрос был короткий, и мне самому предложил следователь написать все мои показания. В своем письменном показании я был чистосердечно откровенен и написал многое на себя самого, что потом на суде постоянно цитировалось, было внесено в обвинительный акт и в судебный приговор. Допрос меня ободрил. Ну, думал я, обвиняют в том, в чем я совершенно не виноват. Значит меня приплетают к братству; но я к нему отношение имел только отрицательное, что легко, думал я в своей наивной простоте, на суде и обнаружится.

Дня через три-четыре после допроса приносят мне печатный обвинительный акт. Читаю и поражаюсь: я зачислен в число главных обвиняемых, наряду с первыми деятелями братства; я внесен в активную боевую группу; мне предъявлено обвинение по неведомой мне 62-й статье нового Уголовного Кодекса. Но что это за статья? Что содержит и чем грозит?

Не успел я пережить этот громовой удар от печатного листка, не смог себя ориентировать, как меня вызвали на свидание с женой. Как я на этот раз был не рад этому свиданию! Что я скажу ей? Ведь я в письме через о. Дернова и в письме при передаче как будто искренне уверял ее, что у меня никакой нет вины и что мне ничто не

приятное не грозит, и вдруг... Такая неожиданная тяжелая неприятность. Конечно, на свидании я вел себя весьма растерянно, старался быть бодрым, но на лице и в голосе моем выражались уныние и печаль; старался успокоить жену, но и она поняла и даже высказала мне, что я чувствую что-то неладное. Она ушла как будто довольная тем, что видела меня; я пошел в камеру весьма мрачным и печальным: что-то со мной будет, когда-то я ее еще увижу и как она перенесет, когда узнает всю правду.

Но что это за 62-я статья? Мой „староста“, сам поджидавший суда, узнав о вручении мне обвинительного акта, стал почаще подходить к моему дверному окну и кое-что сообщать мне на мои вопросы. Так, он сообщил, что в Москве тоже был суд над духовенством по делу об неотдаче церковных ценностей, что 11 человек было приговорено к расстрелу, но 6 из них помиловано. Дал даже и газету с этим известием. Итак, значит, и нам предстоит такой же суд, и тоже с расстрелами?! Кому же? Да первым, значащимся в обвинительном акте, — значит и мне?! Вывод самый естественный и правильный. Видя мое смущение, мой „староста“ стал меня успокаивать: „В Москве такой суровый суд был потому, что там судили по старому Уголовному Кодексу, — говорил он мне, — а теперь вышел новый; он, говорят, милостивей прежнего, там как будто и расстрелов никаких не установлено“. Полегче стало на душе; но все-таки, значит, по меньшей мере долгая тюрьма, а быть может и заключение в какой-либо крепости, или высылка в Сибирь... Одно другого не легче...

Читал и перечитывал я свой обвинительный акт, но ничего облегчающего и хоть на капельку дающего мне основания думать более спокойно о своем будущем я в нем не находил. Обвинительный акт мне сообщал еще, что и сын мой Павел, который давно уже сидел в тюрьме, — когда я еще был на свободе, — тоже будет вместе со мной судиться по обвинению за возмущение толпы при отборе ценностей во Владимирской церкви и ему предъявлены тоже какие-то статьи. Значит, оба пойдем в тюрьму? С кем же останется мать? Только с малышами? Но как же она будет справляться с жизнью? Кто ей сможет помочь?

Тут-то и является один ответ: это надежда на милость Божию, и я начинаю горячо и уверенно молиться...

Не порадовал меня и мой защитник. Я не думал ни о каких защитниках, и не знал, что такие полагаются, хотя мой „староста“ иногда мне и говорил о таковых вообще и что они и у нас должны быть. Поэтому вызов меня к нему сначала порадовал и ободрил. Я ему все, что мог и знал, рассказал и с наивностью надеялся получить от него утешение вроде следующего: „Ваше дело правое; сразу же на суде будет выявлено, что к братству не принадлежали, и вас освободят“... Но услышал от него другое. „Как доказать, — говорил он, — что вы не были членом братства? Вашим словам не поверят; не поверят и другим обвиняемым, если они подтвердят ваши слова. Вы священник, так надейтесь только на Бога“. „А полагается ли по новому Уголовному Кодексу расстрел?“ — спросил я его. „Зачем это предполагать и об этом думать?“ В заключение краткой беседы он недвусмысленно заметил: „Хорошо, если бы исход суда у них не был предрешен“. Ушел я от своего защитника расстроенным и еще более опечаленным. Он, мне казалось, и расстрелы подтвердил, и отнял у меня всякую надежду доказать на суде своими показаниями непричастность к братству.

Но недолго пришлось быть в недоумении. Скоро начался суд, продолжавшийся почти целый месяц — с 10 июня по 5 июля (по нов. ст.) 1922 г. Исход его известен. Этот месяц суда был в высшей степени тяжел морально.

Июль 1928 г.,
дача дер. Черново.

(Отец Михаил Чельцов был обвинен, вместе с митр. Вениамином, в противодействии судам церковных ценностей и приговорен к расстрелу. Однако приговор был смягчен, и половина осужденных получила замену высшей меры наказания на пятилетнее лишение свободы. После освобождения о. Михаил был настоятелем Троицкого (Измайловского) собора в Петербурге и неоднократно преследовался, а в 1930 г. — расстрелян.)

ДОКЛАД МИТР. ЕЛЕВФЕРИЯ МИТР. ЕВЛОГИЮ
(1928 г.)

Митр. Елевферий Богоявленский (1870-1940) был одним из достойнейших епископов эмиграции. Сын псаломщика, он окончил Московскую Духовную Академию и в 1911 г. был хиротонисан во епископа Ковельского, а в 1921 г. назначен архиепископом Литовским, каким оставался до смерти. С митр. Евлогием (Георгиевским), возглавлявшим в эмиграции западно-европейские русские церкви, он был тесно связан еще с молодости: Елевферий был инспектором Холмской семинарии, когда Евлогий был Холмским епископом. Но после отхода митр. Евлогия в 1930 г. по омову Константинопольского патриарха, митр. Елевферий, убежденный сторонник канонической верности Москве, был назначен управляющим теми западно-европейскими немногочисленными приходами, которые не последовали за митр. Евлогием.

В октябре 1928 г. митр. Елевферию разрешили провести неделю в Москве, где он делал доклад о положении церковных дел в Польше. Насколько нам известно, докладная записка митр. Евлогию никогда не была обнародована. (О своей „неделе в Патриархии“ митр. Елевферий издал через пять лет, в 1933 г., небольшую брошюру, написанную в более общих чертах и в более казенно-апологетическом тоне).

Митр. Елевферий был со времени своей хиротонии, совершенной митр. Сергием, горячим его поклонником, и даже в докладе такому близкому человеку, как митр. Евлогий, он старается представить положение Патриархии в наиболее выгодном свете. Тем не менее сведения, полученные им в Москве, в основном заслуживают доверия: еще не началась коллективизация и связанная с ней новая широкая волна арестов духовенства.

В частности, они подтверждают тезисы нашей статьи о соловецких епископах, сохранивших в своем подавляющем большинстве единство с митр. Сергием.

* См. „Вестник“ № 152, 153 и 157.

Приносим здесь благодарность кн. Сергею Григорьевичу Трубеиному, нашедшему эту записку в архиве отца, кн. Григория Николаевича, дипломата до революции, а в эмиграции ставшего активным церковным деятелем, и предоставившему ее нам для печатания в „Вестнике“.

Н. С.

29 ноября (12 дек.) 1928 г.

Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнейший Владыко.

Божью милостию и свв. молитвами помнящих меня, я благополучно совершил свою поездку в Москву в Патриархию (так будем называть Высшее Церковное Всеросс. Управление), пробыв там ровно неделю, и возвратился во своя 2 дек. ранним утром.

Высокопреосвященнейший м. Сергий с составом своего вр[еменного] Свящ. Патриаршего Синода свидетельствует Вам, архиеп. Владимиру и еп. Сергию¹ свой сердечный братский привет и пребывание во взаимном молитвенном общении, и всем чадам Вашим, верным Патриаршей Церкви, шлют архипастьерское благословение.

Дела Ваши по посланным Вами непосредственно в Патриархию бумагам были рассмотрены и решены в синодских заседаниях до моего приезда в Москву, так что мое посредничество в данном случае явилось несвоевременным. Ваши просьбы, за исключением автономии, Патриархией удовлетворены. А автономии, при всем желании того, дать не могли, не имея для того канонического основания, ибо приходы, ведомые Вами, не составляют обычной епархии, а, являясь частью Петроградской, разбросаны в разных государствах. Но фактически, по словам м. Сергия, Вы управляете почти на автономном начале. Он находит странным выделение Германии в какую-то самостоятельную епархию с титулом для епископа

— Берлинский и Германский.² За термин „лояльность“ по букве он не стоит, но вкладывает в него тот смысл, чтобы клирики ни в проповедях, ни в речах общественного характера не задевали Советскую власть, дабы такие выступления не отражались печально на клире Патриархии и не мешали устроению там церковной жизни.³ Подозрение некоторой части эмигрантов его в том, что, предлагая им быть лояльными к советской власти, он будто хочет их подчинить последней, он считает ни с чем несообразным. Издавая такое распоряжение, насколько я мог в том убедиться в разговоре с ним и другими членами Синода, он действовал совершенно свободно от внешнего давления, но исключительно по внутренним мотивам церковной икономии в согласии с Синодом.

Положение Патриаршего Управления во главе с вр. Заместителем Патриаршего местоблюстителя м. Сергием в Русской Церкви можно назвать определенно твердым. Вся Москва признает м. Сергия высшей канонической властью; он пользуется там авторитетом и любовью, о чем может свидетельствовать тот факт, что его за полтора-два месяца вперед приглашают служить в приходских храмах, которые при его служении бывают переполнены. Так же относятся москвичи и к управляющему Московской епархией, архиеп. Филиппу, члену Синода.⁴ В перифериях есть по местам отколы, а по местам видимые колебания, обусловливаемые личными мотивами, но с малым числом последователей.

Живая Церковь хотя совсем не ликвидирована, но постепенно движется к этому естественному исходу. В Москве обновленческих храмов 5-6, и то почти пустующих. Даже часовня с чудотворным Иверским образом Богоматери, раньше всегда переполненная богомольцами, теперь, находясь в руках обновленцев, видит в своих стенах не больше десятка человек. В свое время обновленцы успели во всех кафедральных городах, кроме Новгорода, захватить кафедральные соборы, которые держат и доселе в своих руках. Это остается главным оплотом для их деятельности; но народ почти не ходит в эти храмы, а посещает храмы „староцерковников“. В Одессе обновленцы пока имеют достаточную силу; но это объясняется тем, что

там давно не было староцерковного архиепископа. Теперь там управляет епархией архиеп. Анатолий (Грисюк), бывший ректор Казанской Дух. Академии, достойнейший во всех отношениях иерарх, член Синода.⁵ При мне он приезжал из Одессы в Патриархию, и я с ним беседовал о положении дела. Патриархия держит себя в отношении обновленцев с подобающею строгостью, что [?] обновленцев присоединиться к ней, она требует гласного покаяния и сложения с себя всех внешних отличий, полученных ими от обновленческого синода, а получивших священство или иераршество от иерархов не старого посвящения, а от обновленцев, не признает ни того, ни другого. Не так давно приезжали к м. Сергию обновленческие митрополит и архиепископ старой хиротонии. Когда им м. Сергей предложил указанные выше условия, то они, промолчав, уехали и на том пока закончили свои робкие шаги к примирению с Матерью. А некоторые возвращаются к ней, оставляя все воспринятое ими всуе (бывший Михаил белорусский митр., ныне архиепископ [?]).

„Григорьевщина“ (раскол архиеп. Григория Яцновского) в Москве — сухая ветвь. Архиеп. Григорий и еп. Борис живут в Москве, имеют какой-то храм, но за отсутствием богомольцев Борису приходится самому читать, петь и прислуживать себе. Есть немного последователей этого раскола в Екатеринбурге, где раньше был правящим архиеп. Григорий, и в Донской еп., где живет м. Митрофан, старец, участвовавший в образовании „Григорьевщины“.

Не так давно умер проживавший в Донском монастыре член Григорьевской коллегии, бывший архиеп. Константин (Могилевский).⁶ Так как храмы Донского монастыря находятся в ведении Патриархии, то гражданское управление, по просьбе Григория, обратилось к м. Сергию с письменной просьбой разрешить совершить литургию и отпевание покойного „григорианским“ иерархам. М. Сергей, имея в виду, что они, как и покойный, состоят в расколе с Матерью и под запрещением, принципиально отказал, оговорившись, что если им негде совершить богослужение и чин отпевания, то могут это исполнить в монастырском зале, принеся свой антиминс; а если они

совершат богослужение на антиминсе Патриархии, то после службы антиминс уничтожат и положат другой. Такой порядок в отношении откольников, конечно, вынуждается существом дела, и главным образом соображениями церковной икономии, дабы для всех сильнее свидетельствовать об истине и лжи откольников.

Положение Ярославского откола таково: в нем не столько виновен сам м. Агафангел,⁷ сколько м. Иосиф и викарные. Я не буду говорить об обстоятельствах, обусловливавших это грустное явление, но только замечу, что оно произошло после второго удара, бывшего с м. Агафангелом, когда он уже не мог серьезно вдумываться в сущность дела, а доверялся окружавшим его иерархам, возглавившим его именем временный церковный откол. Митр. Агафангел и после совершившегося откола в прочитанных мною донесениях м. Сергию на деловые запросы к тому последнего уведомлял его, что он принципиально не отрицает канонического главенства ни м. Петра, ни м. Сергия, как фактического высшего администратора, но не желает исполнять его некоторых распоряжений. За месяц или больше до смерти он отказался и от этой оппозиционной позиции, признав м. Сергия фактическим главою Церкви, примирился с ним, а чрез то и с Церковью, а за ним последовал архиеп. Серафим Угличский,⁸ бывший заместитель патриаршего местоблюстителя, теперь он где-то находится в ссылке; архиеп. Варлаам, ныне вр. управляющий Ярославскою епархией, и еп. Евгений. Остался не примиренным из этой группы один м. Иосиф, который и доселе ведет оппозицию против м. Сергия. Когда умер м. Агафангел, то вр. управляющий епархией архиеп. Варлаам телеграфно уведомил о том м. Сергия, который для погребения усопшего командировал в Ярославль члена Синода архиеп. Вятского Павла. Он же ездил туда для служения заупокойной литургии и в сороковую день. прибыл оттуда при мне и обо всем доложил подробно Синоду. Сторонниками м. Иосифа являются в Петрограде два викарных — Димитрий и Сергей, ведущие за собой небольшие группы людей. Правящим в Петрограде — м. Серафим (Чичагов), ведет дело твердо. Поддерживают м. Иосифа вр. управляю-

ший Воронежской епархией еп. Алексей, с домашним образованием, из келейников, каким-то путем достигший иераршества, и викарий Вятский Виктор.

Местоблюститель м. Петр здравствует, живет в Тобольской области, Обдорском округе, в селе, в отдельном маленьком домике. Один иерарх, возвращаясь из ссылки, посетил его и прожил с ним две недели. Местоблюститель познакомился с декларацией м. Сергия из газеты „Известия“, в которой она была помещена полностью. По словам этого иерарха, м. Петр согласен с деятельностью м. Сергия, находя, что это — единственный выход при существующих там условиях. Это мнение м. Петра епископ засвидетельствовал в особом рапорте Синоду. С этим иерархом беседовал и я. Он и мне подтвердил то же самое.⁹

Соловецкие узники-иерархи, за исключением трех — Нектария, Илариона, т. н. „малого“ (фамилия Бельский) и Виктора¹⁰ (последние два, кажется, с семинарским образованием) все — с м. Сергием. Архиеп. Иларион (Троицкий) даже не допускает мысли об отделении от м. Сергия. Около 12 иерархов уже возвратились из Соловков,¹¹ все они явились к м. Сергию и от него и его Синода получили назначения в епархии. При мне приехали оттуда два иерарха и получили соответствующие епархии. Правитель дел Синода, еп. Питирим, тоже соловецкий узник; с ним мне пришлось не раз беседовать и о жизни в Соловках, и о настроении там. Все возвратившиеся узники единогласно свидетельствуют, что, за указанным исключением, там полное единомыслие с м. Сергием.

Так называемое „послание Соловецких узников“, сделавшееся известным за границей,¹² по словам иерархов, с которыми мне пришлось беседовать, не есть произведение всех узников, а только одного клирика, кажется протоиерея [о. Мезенцева?].¹³

Прямо таки чудесно то, что ни один из иерархов не умер ни в ссылке, ни в тюрьме. А ведь там были и почтенные старцы. Все возвратившиеся бодры и удивительно благодушны. О всем с ними случившемся они вспоминают без всякого огорчения, с благодарностью Богу, хранившему их на всех путях исповедничества. Получая

новые назначения, они отправляются, надеясь на помощь Божию, продолжать святой подвиг служения Христу, не ведая, что их там ожидает. Со многими течениями церковной жизни я лично знакомился по имеющимся в Синоде документам. Ожидаю из Патриархии копии некоторых из них мне нужных для опубликования их в печати к сведению всех, интересующихся церковной жизнью.

М. Сергий и Синод всецело стоят на Вашей стороне, сетуют со скорбью на Карловацкую оппозицию, не находя для нее ни малейшего канонического основания. Удивляются тем мелким победам, которые вызвали церковную распрю, греховно расколовшую зарубежную церковь. Товариш Ваш по академии Павел Борисовский,¹⁴ б. ректор Владимирской Семинарии, ныне архиеп. Вятский, член Синода, свидетельствует Вам свой братский привет и просит Ваших молитв.

М. Сергий вполне здоров, полон физических и духовных сил, всегда благодушен, теперь, кажется, еще больше обогатившийся этим редким при переживаемых условиях качеством. Только слух у него слабоват. В знак своего иерархического и молитвенного общения с Вами он шлет Вам через меня свою фотографию с автографом. Св. мвра не привез. Обещали мне дать его, но я заторопился ехать и забыл взять. Кажется, все существенное я Вам сообщил.

Да хранит Вас Господь в добром здравии и благополучии.

Испрашивая Ваших свв. молитв, честь имею пребывать Вашего Высокопреосвященства нижайший послушник.

М. Елевферий

Примечания :

1. Архиеп. Владимир (Тихоницкий) — тогда викарный епископ в Нише, после смерти митр. Евлогия его преемник (1873-1959).

Еп. Сергий (Королев) был викарным епископом в Праге. По окончании войны остался в Праге, воссоединился с Московской Патриархией, но был последовательно переведен в Вену, затем в Берлин, наконец в Казань, где и умер в 1950 г.

2. Митр. Евлогий пытался выделением Германской епархии в самостоятельную единицу разрешить конфликт, который возник между ним и еп. Тихоном, склонявшимся в Карловацкую юрисдикцию.

3. Подписку о «лояльности» митр. Сергей потребовал от заграничного духовенства в 1927 г.

4. Филипп (Гумилевский), род. в 1877, архиеп. Звенигородский, вик. Московской епархии, с 1927 г. постоянный член Патриаршего Синода. В 1931 г. арестован, умер в 1936 г. во Владимире.

5. Архиеп. Анатолий Грисюк, соловецкий узник с 1924 по 1927, был назначен Одесским в 1928 г., но в 1936 снова арестован и умер в тюрьме в 1938 г. Погребен в Одессе при большом стечении народа.

6. Григорьевщина: раскол, носивший несколько расплывчатый характер, назван по имени его возглавителя архиеп. Григория.

Григорий (Яцковский, Гавриил), род. в 1866 г., хиротон. в 1908 г.; с 1917 г. епископ Екатеринбургский. В декабре 1925 г. создал новое церковное течение, т. н. «Григорианский» раскол (или григорьевщина). Умер в 1932 г. в Свердловске.

Борис (Рукин), род. около 1880 г., окончил Казанскую духовную академию, хиротон. во еп. Можайского в 1923 г. Уклонился в григорианский раскол из-за личной вражды к местоблюстителю митр. Петру. Покончил с собой в 1934 г. в Москве.

Константин (Бульчев) (1858–1928), хиротонисан в 1901 г., епископ Могилевский, между 1922 и 1925 несколько раз уклонялся в обновленческий раскол, а в 1925 был одним из основоположников григорианского раскола.

7. Агафангел (Преображенский), род. в 1854, с 1913 архиеп. Ярославский. В завещании от 15.12.1924 патриарх Тихон поставил его вторым кандидатом (после митр. Петра) в патриаршие местоблюстители. Митр. Агафангел разошелся с митр. Сергием после его Декларации, но за пять месяцев до смерти, 16.5.1928, с ним примирился.

Иосиф (Петровых), род. в 1872, отошел вместе с митр. Агафангелом от митр. Сергия, остался в разделении до конца жизни (расстрелян в 1938), и возглавил раскол, названный его именем.

8. Серафим (Самойлович), род. в 1885, с 30.11.1926 по 27.3.1927 был заместителем местоблюстителя во время пребывания митр. Сергия в тюрьме. Арестован 17.2.1928 и осужден в 1929 г. на 5 лет лагерей, где по-видимому и был расстрелян.

9. Речь идет об еп. Василии Беляеве. Из вдовых протоиереев, хиротон. в 1925 г. С 1 авг. по 23 сент. проживал в поселке Хэ Обдорского района Тобольской области вместе с митр. Петром. Умер после 1929 г.

10. Нектарий (Трезвинский) отделился от митр. Сергия в марте 1928 г. Умер в заключении.

Иларион (Бельский), род. в 1893, из Олонечкой губернии, где окончил семинарию, погиб в 1937 г.

Виктор (Островидов), окончил СПб Духовную академию, по сведениям митр. Мануила (Лемешевского), в начале 1929 примирился с митр. Сергием. Умер на Соловках в 1934.

11. 12 иерархов – по нашим сведениям даже не 12, а 13 епископов были освобождены между 1926 и 1928 из Соловецкого лагеря: Анатолий (Грисюк), Глеб (Покровский), Григорий (Козырев), Гурий (Степанов), Евгений (Зернов), Иоаким (Благовидов), Мануил (Лемешевский), Павел (Введенский), Пахомий (Кедров), Петр (Соколов), Прокопий (Титов), Рафаил (Гумилевский), Серафим (Мешеряков), Серафим (Протопопов). Все, за исключением Мануила Лемешевского, кончили жизнь мученической смертью. См. *Русские православные иерархи. Исповедники и мученики.* (Фотоальбом), УМСА–Press, 1986.

12. Не совсем ясно, о каком из двух посланий из Соловков здесь идет речь: о первом, 1926 г., сходном с проектом декларации митр. Сергия, или об «обращении» 1927 г., составленном сразу после Декларации митр. Сергия (См. «Вестник РХД» № 157). Авторство первого документа приписывалось о. Евг. Попову и архиеп. Илариону (Троицкому); авторство второго обращения, менее известного, еп. Василию Зеленцову.

13. О протоиерее и нам ничего не известно.

14. Павел (Борисовский Павел Петрович), еп. Вятский, с 1927 был постоянным членом патриаршего Синода. Арестован в 1937, погиб (вероятно расстрелян) в июле 1938.

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО В. А. СОЛЮХИНУ

Владимир Алексеевич, я только что получила ксерокс отрывка из Вашей книги „Смех через левое плечо“, из главы „Плохой собор“. В нем вы весьма легкомысленно пишете о моем брате, архиепископе Иоанне Шаховском, и еще более легкомысленно упоминаете о его, а значит и о моем, „полуеврейском“ происхождении. Впрочем, меня это даже несколько устраивает – слухи такие доходили до нас и раньше, все анонимно, „шепотком“. На такое не откликаются, даже когда знают скрытые мотивы этих слухов. Но вот, вы первый предали их гласности, и, как единственная из моей семьи еще в живых, я считаю своим долгом не менее гласно покончить навсегда с „шепотками“. Они не могут быть названы клеветой. Вот если бы вы написали, что владыка Иоанн присвоил себе церковные деньги и купил себе на них дом, это было бы клеветой (клевета карается законом).

Но никакой порядочный человек не может считать клеветой или оскорблением, к какой бы расе или народности его ни причислили: ни араб, ни китаец, ни русский, ни еврей, ни сенегалец происхождения своего не выбирал.

Для христианина же „отречение“ от приписываемого ему еврейского происхождения – как будто оно позорно – еще труднее. Он знает, что Богородица, первоапостолы и перво-мученики были евреями, и что Церковь, после его смерти, молится об упокоении его в недрах Авраама, Исаака и Иакова. Но он не только имеет право, но и обязанность восстановить правду; ее необходимо защищать даже и в малых делах.

Но имен распространителей этих „шепотков“ – конечно, не невинных, а злоумышленных – я называть не буду, предпочитаю только указать, чем они были вызваны. С самого начала пастырского служения арх. Иоанна, его выдающаяся личность, миссионерская энергия, горячие проповеди, его духовный авторитет привлекли к нему множество душ, но это и послужило соблазном многим: чужое превосходство, в чем бы оно ни выражалось, не всеми легко воспринимается.

А другое, что могло раздражать, это то, что мой брат, уже в 1931-м году, 29-летним иеромонахом и до своей смерти

архиепископом Иоанном, громко напоминал, что задача Церкви в этом веке – „не поработаться политикой“, что „задачи Церкви столь же возвышаются над государственными задачами, сколь небо над деревом“. С давних времен и до наших, много верующих пострадало за отказ воздавать Кесарю больше, чем Кесарю полагается. Этим отбрасывается в этом же отрывке ваше утверждение, что вл. Иоанн „принадлежит к монархической и бескомпромиссной ветви русской Православной Церкви“. (Вл. Иоанн был архиепископом Православной Церкви в Америке).

По-видимому в личной жизни арх. Иоанна не было найдено что-либо его опорочивающее. Гораздо проще нашептывать то, что в обывательском полусознании считается предосудительным. При нормальных обстоятельствах это не является смертельной угрозой. Но вот в 1932 г. отец Иоанн, вернувшись из Югославии в Париж, был назначен митрополитом Евлогием благочинным русских приходов в Германии (находящихся в Западно-европейском Экзархате). В Берлине о. Иоанн сразу возобновил деятельность: пишет миссионерские письма, открывает издательское дело, участвует в первых экуменических встречах, путешествует, проповедует – всего не перечислишь... В 1939 г. война прерывает его связь с его правящим архиепископом. По-человечески он беззащитен, но, не смущаясь этим, с помощью своих прихожан, он организует зимнюю помощь русским людям, детский приют, амбулаторию... В готовом к печати третьем томе своей автобиографии, во второй части его, „Город в огне“, он описывает эти не дни, а годы новых испытаний.

Я не читала этой рукописи. О допросах, расследованиях и преследованиях мне говорили и писали свидетели тех лет, долголетние и верные его сотрудники. Некоторые из них еще живы.

Зло заразительно. Люди идут в его сети и делаются его соучастниками. Революции, оккупации, диктаторские режимы питаются доносами. К ним и прибегли его гонители, зная, что, при моральной своей непреклонности, о. Иоанн ни на какой компромисс не пойдет даже для улучшения своей участи. Каждый вопрос гестаповцев опасный. Его спросили, как он относится к евреям. Он ответил: „Не могу относиться иначе, чем Церковь, священником которой я состою. Для нас не должно быть ни еврея, ни элина“. Ему запретили впускать в церковь на Находштрассе „остов“ (вывезенных из СССР на принудительные работы. Они носили на одежде буквы „ОСТ“, означающие восток). Ответ: „Когда двери церкви открыты, вся-

кий может в них войти". К счастью, не узнали, что приходили к о. Иоанну тайно и евреи, ищущие ободрения и утешения.

Начались преследования. У отца Иоанна отобрали приходы, принадлежавшие к Экзархату, — оставили только один; закрыли его издательское дело, опечатали его книжные склады, реквизировали склад теплых вещей, собранных для бедных, наложили запрет на выезд его из Берлина... Административные эти меры, тяжесть повторных допросов не удовлетворяли гонителей: они хотели уничтожить его физически. Этому замыслу должны были послужить доносы об его „неарийском“ происхождении. Всем известно, что Гестапо расследовало такое обвинение очень тщательно.

Не сомневаюсь, что не унижения, которым он подвергался, было о. Иоанну трудно перенести. Сам Господь Иисус Христос, которому он служил, смиренно их принял. Его должно было смущать, что, говоря правду, он этим как бы унижал гонимых тогда евреев. Наконец, о. Иоанн был „очищен“ от „обвинения“ и признан „арийцем“. Громогласно он об этом не объявил, даже когда война окончилась. Смерти в лагере он избежал Промыслом Божиим, но „шепотки“ продолжали виться за нами, как змеиный хвост.

Тут уместно на эту тему привести пример, по-видимому, довольно частого у русских комплекса своей неполноценности. После появления и прославления Солженицына на Западе, пришел ко мне немолодой господин из бывших русских беженцев. Солженицына он видел в телевидении и начал читать „Архипелаг ГУЛАГ“. И то и другое понравилось. Посетитель хотел от меня узнать, не еврей ли писатель. „Почему вы это предполагаете?“ — „Да отчество у него странное — Исаевич“. Я удивилась: „Как же вы, православный человек, не знаете, что в свяцах находятся и имена пророков, Моисея, Наума, Аввакума и других...“ Право, не удивительно ли, что, как только дело идет о выдающейся личности, соотечественники подозревают в ней еврея, хотя история наша, наука, литература, искусство служат уже веками доказательством, что ни гениями, ни талантами Россия не бедна?

Мой брат был крещен Димитрием в честь св. Димитрия Ростовского, но поскольку среди святых нашего рода имеется и благов. князь Давид Смоленский и Ярославский, он мог бы быть назван этим *родовым именем* — Давид. „Шепоткам“, особенно невежественным, это очень бы пригодилось.

Война закончилась. Ветер истории подул в другую сторону. Отец Иоанн был репатриирован в 1945 г. во Францию, потому что нансеновский паспорт (паспорт Лиги Наций для русских апатридов) был выдан ему до войны Французскими властями. С новым ветром — о ирония вымышленных обвинений! — свежая ложь противоречила „шепоткам“. На этот раз „разоблачение“ неосторожно появилось в парижской просоветской газете. Предполагаю, что цель его была опорочить православного священника. Антирелигиозный пыл не угас. Отца Иоанна обвинили, что он в Берлине был „правой рукой“ генерала Бискупского, сотрудника Гитлера. На этот раз о. Иоанну не было причин не ответить на клевету, и летом 1945 г. он громогласно и публично опровергнул ее перед своей лекцией „История и Метаистория“ в зале Русской Консерватории в Париже.

Этот документ находится в архиве вл. Иоанна в Санта-Барбара, США (копия его у меня). Там о. Иоанн *подробно* говорит о гонениях на него и на его приходы. Я попрошу его душеприказчиков как можно скорее опубликовать этот исторический текст. Пришло время тайному сделаться явным — не только правда, но и история этого требуют.

И вот в 1989 г., когда книги вл. Иоанна начали легче доходить до тех, для кого он писал, с которыми он беседовал по „Голосу Америки“, о которых он молился, в Москве писатель Владимир Солоухин почему-то счел нужным воплотить „шепотки“ в печатное слово. Почему? Вопрос открыт. А если это было случайно, то почему, не зная о постановлении Гестапо, не потрудился он проверить „шепотки“ по достоверным и официальным источникам, которые уже не так трудно найти?

Род наш записан в Государев Родословец. Имен там наших, конечно, нет, но мой брат, мои сестры и я родились в России до революции, и успели быть внесены в Бархатную Книгу и в дворянскую родословную книгу. Существует, кроме того, немало генеалогий ХХ века. Вековая традиция эта была продлена в зарубежье тремя поколениями новых специалистов, в том числе двумя Шаховскими. Там находятся все сведения о нашем происхождении по мужской и женской линии. Ленъ не оправдывает выдумок...

Перейдем к другой части вашего текста. Трудно было удержаться от улыбки, прочтя, что в Сан-Франциско существ-

вует архиепископ Сан-Францисский Иоанн, который «пишет стихи, издает их под именем „Странник“, и посылает свои сборники некоторым московским поэтам с дарственной надписью». Вы объясняете, что арх. Иоанн был «вообще персона более или менее для советских людей р у к о п о ж а т н а я».

Для вл. Иоанна не было рукопожатных или нерукопожатных людей. Всех, кто приходил к нему, — людей разных национальностей, религий, социальных классов, верующих и неверующих, разных политических убеждений — он принимал с братской и отеческой любовью, с полным доверием. Он о них не судил. Отказывался видеть зло.

Не обладая духовными качествами моего брата, для меня всякий человек, смолоду, был объектом живого профессионального интереса. Всякий из них, с его недостатками, пороками, слабостями, но и с его даром благородства, самопожертвования, нравственной чистоты, был материалом, сырьем для моей работы. Некоторые из них, если они того стоили, появились под своим настоящим обликом и подлинным именем в моих мемуарах; другие, перекроенные, переодетые и ставшие «сборными», под вымышленными именами вошли в романы и рассказы.

Такой мой утилитарный опыт никак не мог послужить вл. Иоанну — он ему был чужд. И я напрасно предупреждала его, что не все его посетители прямодушны и искренни, в частности «официальные» из СССР (до перестройки). Напоминала ему, что долгие годы несвободы приучили кое-кого из них двумыслию и двуязычности — страха ли, или выгоды ради. Владыка Иоанн мне строго за это выговаривал и отказывался меня слушать.

Этот отказ видеть зло в человеке был плодом его монашеского подвига. Я помню его мальчиком и юношей остроумным и насмешливым. С 14-ти лет и до его отречения от мира, он писал едкие и попадающие в цель эпиграммы, следуя в этом традиции Императорского Александровского Лицея, воспитанником которого он состоял, — и примеру Пушкина. У меня сохранились некоторые его эпиграммы на его лицейских товарищей, коллег по Лувенскому университету и на зарубежных литераторов. Вл. Иоанн сознательно ослеп на зло.

От своего природного призвания светского литератора и поэта вл. Иоанн отрекся, как от искушения. Его слово и перо, после пострига, служили не изящной словесности, а исключительно Слову — Началу всего. Поэзия стала для вл. Иоанна

частью его пастырского служения. И что «стишки» Странника Вам не нравятся совсем не удивительно — барабану арфа не созвучна.

Мою первую встречу с Вами я помню очень хорошо. Мой муж был еще жив, и я пригласила Вас завтракать в панорамический ресторан Французского Радио, где я тогда работала. Я, конечно, заметила Вашу нарочитую (программированную) русскость, и перстень не мене декоративный, и начало Вашего тоста помню: «Россия воскреснет когда...» Я совсем не удивилась, что русско-парижская молодежь — да и люди постарше — встретили Вас, когда Вы перед ними здесь появились, с простодушным энтузиазмом — дань Вашей русскости и Вашей храбрости: Вам «надоело бояться!»... Бояться, по-моему, Вам было нечего ни за выступление, ни за встречу со мной и другими, даже «нерукопожатными». В те годы встречала я не только привилегированных, которые увозили мои книги с автографами, но и других, бывших под присмотром. Виделись тогда мы украдкой; случалось, что книги они брали с собой, но от автографов смущенно отказывались. Хорошо, что они тоже не пострадали, вернувшись домой.

Я, конечно, огорчена тем, что человек, о котором вл. Иоанн ни одного плохого слова не сказал, в котором он видел друга, так небрежно о нем написал вскоре после его кончины. Но и благодарна Вам — Вы дали мне повод кривду заменить правдой.

Мое отчество Алексеевна, а не Александровна.

Зинаида Шаховская
Париж, 3.1.1990

Член общ-ва Литераторов Франции
Член французского Пен-Клуба
Журналист

Многоуважаемый Никита Алексеевич!

Я тоже присутствовал на молебне „святым мученикам Николаю Александровичу и пр.“ на кладбище Донского монастыря 17 июля 1989 г., о котором пишет „Стефан“ в № 157 *Вестника РХД*; но должен признаться, далеко не во всем согласен с описанием и комментариями Стефана.

Во-первых, в молебне участвовало от силы 200 человек, а скорее ближе к 150. Это не только мое наблюдение, а по крайней мере еще трех участников, с которыми я после молебна разговаривал.

Во-вторых, хотя в условиях „красной“ Москвы услышать звуки царского гимна, исполняемые духовым квартетом, было для меня большим переживанием, но общее впечатление от молебна было весьма жалким. Прежде всего потому, что это была политическая манифестация, а не настоящая молитва. Опять же, с этой моей оценкой согласилось несколько участников – людей весьма правых, даже монархистов по убеждениям. Духовенство производило весьма странное впечатление. Было ощущение, что они сами не знали, что делать, не умели служить молебна. Поэтому без конца повторялся рефрен „Великомученики, государю Николаю Александровиче, государыне Александре Федоровне (и пр.), молитесь Бога о нас“. Не иначе как политической манифестацией были молитвы о здравии Владимира Кирилловича, августейшей супруги его вел. кн. Леонида, вел. княгини (имя дочки В. К. – не помню) и наследника-цесаревича Дмитрия Михайловича (если память мне не изменяет в отношении его имени). Это же все политическое самозванство! Кто и где их короновал? Наконец, было объявлено, что молебен будет новомученикам российским. На самом деле по имени только два раза были названы митрополиты Владимир и Веньямин, а остальное все время бесконечно повторялись имена замученных Романовых.

Итак, политическая спекуляция на страданиях последней царской семьи, начатая ее канонизацией Зарубежным Синодом, к сожалению, теперь перенеслась в Россию. Помню, именно так с досадой охарактеризовал канонизацию

Николая II и его семьи покойный вел. кн. Василий Александрович в разговоре со мной в Калифорнии несколько лет назад.

Помимо того, что в данный момент политическая нагрузка на имена последнего царя и его супруги слишком велика, чтобы можно было их так сходу причислять к лику святых, не вводя в соблазн значительную часть верных (что всегда чревато расколами), ряд исторических фактов может быть выставлен против канонизации. Другое дело невинные дети и несомненно святая подвижница Елизавета Федоровна... Но есть и сторона чисто церковная. Можно ли признать святыми людей, которые сначала занимались черной магией с французским проходимцем – „мистиком“ Филиппом, а затем подпали под влияние изувера-хлыста и развратника Распутина? Уж не будем говорить, как это поведение августейшей семьи подорвало авторитет Русской православной Церкви в народе накануне революции! Наконец, отказ царя допустить поместный собор, освободить Церковь от государственных пут и дать ей правильную каноническую структуру (благодаря которой, кстати, она бы гораздо лучше выдержала натиск и гонения большевиков) никак не вяжется с православной святостью и благочестием венценосца.

Но, возвращаясь к московскому молебну, следует сказать, что и среди этой полторасотни были случайные люди. Рядом со мной стояли две пожилые женщины (лет по 50-60). Когда помянули митр. Виталия, „главу русской зарубежной церкви“, одна из них спросила: „кто это Виталий и зарубежная церковь“. Другая ответила: „Да это жидо-масоны, которые из-за границы пытаются разрушить нашу русскую церковь“.

Не согласен я и с оценкой Стефаном проповедей в конце молебна. Были они очень слабые, но резко политически направленные. Запомнилась абсолютно нереальная идеализация проповедниками современной русской эмиграции, о которой было сказано, что мы здесь на Западе страдаем и все эти десятилетия страдали гораздо больше, чем жители России, что мы отказываемся от всех материальных благ, отдавая все для России и ее свободы, что сидим мы все на чемоданах и только ждем момента, когда можно будет вернуться на Родину. Тут уж мне пришлось краснеть за нашу эмиграцию.

И еще. На другой день в Лужниках, в крытом стадионе, состоялся очередной общественный митинг с множеством выступавших на самые разнообразные социо-политические и политико-нравственные темы, как оппозиционеров, так и даже

коммунистических функционеров: последние, кстати, немилосердно освистывались публикой, кричавшей им: „Комюняги, заткнись, долой!“

Публики было в этом огромном зале тысячи три (примерно 20-30% от возможного). Развевались и русские национальные флаги, и украинский „жовто-блакигный“, и огромный бело-красный плакат с надписью по-польски „Солидарность“.

Интересно, что когда один из выступавших напомнил, что днем раньше в 1918 г. „совершилось ужасное злодеяние в Екатеринбургe, зверское убийство большевиками Государя-Императора, супруги его и невинных детей“, и призвал почитать память их минутой молчания и вставанием, встало и молчало не больше одной трети зала, а со стороны некоторых сидящих раздавались неодобрительные свисты. И это в аудитории, которая весьма дружно и единогласно затыкала рты коммунистам! Так что не только почитание святыми, но даже элементарное уважение к пострадавшим царским особам, к сожалению (сожалеем о последнем, не о первом) – далеко не массовое явление даже в среде активной оппозиции сегодняшней Москвы. Следовательно, опять же, помимо прочих соображений, попытки распространить признание царской четы святыми может только разобщить, ожесточить и посеять раскол в среде сегодняшней российской общественности, а долг Церкви соединять, а не раскалывать паству.

Д. Поспеловский

24. 2. 1990

От редакции :

В передовице 157 номера мы писали, что следует церковно придать останки царской семьи земле вне всякой политической и партийной шумихи. В православной Церкви канонизация есть всего лишь церковное признание существующего народного почитания. Но проф. Поспеловский не совсем прав, требуя для причисления к лику святых беспорочной и безошибочной жизни. Если будет широкое почитание царя как святого, то не в силу его жизни, а в силу его кенозиса и мученической кончины.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции: Памяти А.Д. Сахарова — *Н. Струве* 3

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Национально-религиозный идеал и идея империи в Петровскую эпоху — <i>О. Иоанн Экономцев</i> (Москва).....	5
Святейший патриарх Тихон, служитель единства Церкви — <i>Прот. Иоанн Мейенгорф</i> (США).....	37
Митрополит Сергей и расколы справа — <i>Дмитрий Постеловский</i> (Канада).....	53
Русская православная Церковь при святейших патриархах Сергии и Алексии — <i>О. Сергей Гордун</i> (Минск).....	82
Религия в нашей жизни. Позиция неверующего — <i>Проф. А.В. Гулыга</i> (Москва).....	143
Церковные дела. Письмо первое — <i>Владимир Соловьев</i> (Разыскания Н.В. Котрелева).....	147
Расизм и христианство — <i>Прот. Сергей Булгаков</i>	160

ЛИТЕРАТУРА И ЖИЗНЬ

Стихи и Переводы — *Сергей Аверинцев* 201

■ К столетию Бориса Пастернака (1890-1960)

Анкета «Вестника» — с участием <i>Ю. Кублановского, О. Николаевой, О. Раевской-Хьюз, Н. Струве, Б. Филитова, Л. Флейшмана</i>	213
Неизданное письмо Б. Пастернака (Публ. и предисл. <i>И. Кузнецовой</i>).....	226
Маяковский и Пастернак: две судьбы поэта в советской России — <i>Алексей Парин</i> (Москва).....	231

■ Борис Юлианович Поплавский (1903-1935)	
Биографический очерк — А. Богословский (Москва)	246
• Из дневника Б. Поплавского (Публ. и прим. А. Бого- словского)	250
• Человек и его знакомые — Б. Поплавский	261
Аналитическая исповедь Лидии Гинзбург — Юрий Куб- лановский (Мюнхен)	266

СУДЬБЫ РОССИИ

Воспоминания 1918-1922 гг. — Прот. Михаил Чельцов	275
---	-----

■ К спору о соловецких епископах

Доклад митр. Елевферия митр. Евлогию (1928г.) — (пуб- ликация Н. Струве)	285
---	-----

Открытое письмо В.А. Солоухину — Зинаида Шаховская	294
--	-----

Письмо в редакцию	300
-------------------------	-----

SOMMAIRE

Editorial : <i>In memoriam André Sakharov</i> — N. Struve	3
---	---

THEOLOGIE - PHILOSOPHIE

<i>L'idéal national-religieux et l'idée de l'empire à l'époque de Pierre le Grand</i> — P. Jean Ekonomtsev (Moscou)	5
<i>Le Patriarche Tikhon et l'unité de l'Eglise</i> — P. Jean Meyendorff	37
<i>Le métropolitain Serge et les schismes de droite</i> — D. Pospelovsky	53
<i>L'Eglise orthodoxe russe sous les patriarches Serge et Alexis (1943-1970)</i> — P. Serge Gordun (Minsk)	82
<i>La religion dans notre vie. Point de vue d'un incroyant</i> — Prof. A. Goulyga (Moscou)	143
<i>Les affaires religieuses. Lettre 1</i> — Vladimir Soloviev (publication de N. Kotrelev)	147
<i>Racisme et christianisme</i> — P. Serge Boulgakov	160

LITTERATURE ET VIE

<i>Poésies et Traductions</i> — S. Averintsev (Moscou)	201
■ Centenaire Boris Pasternak (1890-1960)	
<i>Enquête du "Vestnik"</i> — Contributions de Ju. Koublanovski, O. Niko- laeva, O. Raevskaja-Hughes, N. Struve, B. Filippov, L. Fleishman ..	213
<i>Une lettre inédite de B. Pasternak</i> (publication et commentaire de I. Kouznetsova)	226
<i>Maïakovsky et Pasternak: deux destins de poète en Russie soviétique</i> — A. Parine (Moscou)	231

■ Boris Poplavski (1903-1935)	
<i>Biographie</i> — A. Bogoslovski (Moscou)	246
• <i>Extraits du "Journal"</i> de B. Poplavski	250
• <i>L'homme et son entourage</i>	261
<i>La confession de Lidia Guinzbourg</i> — Ju. Koublanovski	266
DESTINEES DE LA RUSSIE	
<i>Les années 1918-1922 (Mémoires)</i> — P. Mikhail Tcheltsov	275
■ A propos des évêques emprisonnées aux Solovki	
<i>La situation de l'Eglise russe en 1928</i> (rapport de mission du métropolitain Eleuthère au métropolitain Euloge) — publication de N. Struve	285
<i>Lettre ouverte à Vladimir Soloukhine</i> — Z. Shakhovskoy	294
Lettre à la rédaction	300

Книжный магазин
LES EDITEURS REUNIS
11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, 75005 Paris, F.

Андрей Сахаров
ВОСПОМИНАНИЯ

Нью-Йорк, 1990, 943 стр. Цена : 216 фр.

285 стр. 15 руб.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «СОВЕТСКИЙ ЭКОНОМИКА»

Москва, Мясницкая ул., 28

Тел. 253-11-11

Y M C A - P R E S S

11 rue de la Montagne-Ste-Genevieve, 75005 Paris, France

вышли в свет :

Прот. Александр Шмеман. Воскресные беседы.

В книге собраны лучшие из церковных проповедей, наговоренных о. Александром на радио «Свобода».

«Давно уже я с духовным наслаждением слушал по «Свободе» проповеди о. Александра... и поражался как неподдельно, современно и высоко его искусство проповеди: ни ноты фальши, ни миллиметра натяжки ... всегда сильная глубокая мысль и глубокое чувство». (А. Солженицын, из частного письма 1973 г.)

256 стр.

90 фр.



И. Хоффманн. История Власовской армии.

(Перевод с немецкого Е. Гессен)

«Эта книга написана с принципиально новых позиций. В отличие от общепринятой интерпретации, когда Власовская армия рассматривается как акция немецких кругов, в настоящей работе Освободительная армия и Освободительное движение рассматриваются сами по себе».

Исследование новейшей русской истории, выпуск 8 (под общей редакцией А. И. Солженицына).

382 стр., 21 фотография

120 фр.



Елизавета Рачинская. Калейдоскоп жизни

(воспоминания).

«Пестрота этой книги объясняется ее полифоническим характером... Прежде всего, она является памятником старой России, о которой было написано столько лжи и клеветы. Одновременно книга имеет целью запечатлеть интереснейшую главу в истории русской эмиграции — харбинскую эпопею, до сих пор мало освещенную».

430 стр., 20 фотографий

100 фр.

Заказы направлять в книжный магазин :

Les Editeurs Réunis
11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève
75005 Paris, F.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 25 JUIN 1990
PAR L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION
A MAYENNE
N° 251-90

ВЕСТНИК Р.Х.Д.

Издание РСХД — YMCA-Press

ВНИМАНИЕ !

С 1990 г. открывается подписка в СССР с прямой пересылкой из Парижа.

Подписная плата : 36 рублей в год (за 3 выпуска)

Представитель „ВЕСТНИКА“ в СССР :

Богословский А. Н.
Проспект Мира, д. 110/2, кв. 291,
129626 Москва.



ПРЕДСТАВИТЕЛИ « ВЕСТНИКА » на Западе

в Америке (West) :

Mrs Olga Hughes-Raevsky, P.O. Box 1207, Berkeley, Ca 94701, USA

в Канаде :

«Parish News», 1175 A rue de Champlain, Montreal, P.Q. H2L 2R7

в Англии :

«Aid to the Russian 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.