

Передняя обложка, титульный лист // Богословский  
вестник 1999 (2000). [Т. 2.] Вып. 3. С. —, 1–2.



# БОГОСЛОВСКИЙ

# ВЕСТИНИК



МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ  
АКАДЕМИЯ

I  
—  
1999

© Московская Духовная Академия, 2007

МОСКОВСКАЯ  
ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Сборник научных трудов  
Выпуск III

СЕРГИЕВ ПОСАД  
2000

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР – Н.К. ГАВРЮШИН

© МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ  
АКАДЕМИЯ, 2000

ISBN 5–88056–020–1 (ООО «СТАР ИНТЕР»)

**Архимандрит Давид (Кораблев),  
наместник Богородице-Сергиевой пустыни**  
**ИЗ ИСТОРИИ КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ  
СЕРБИИ И РОССИИ**

Славянские просветители святые Кирилл и Мефодий внесли огромный вклад в становление культуры древней Руси и других славянских народов. И сегодня, когда мы становимся свидетелями трагических событий на Балканах, уместно вспомнить о народе сербском, также как и Русь получившем от святых братьев Кирилла и Мефодия письменность и начала христианской культуры.

Много испытаний на своем историческом пути пришлось перенести сербскому народу, но от этого связь Сербии с Россией не ослабевала, а наоборот, еще более крепла. Чтобы понять причины таких устойчивых взаимосвязей наших народов, надо внимательнее взглядеться в нашу историю. И тогда станет ясно, что невозможно полно рассказать о Сербии, не упомянув о России. И наоборот, русская история многими нитями связана с историей Сербии.

Истоки русско-сербских взаимоотношений восходят к тому времени, когда у славян не сложились еще самостоятельные государства. Как предполагают историки, прародина сербов находилась на нынешней территории Украины, в районе рек Днестра и Прута или за Днепром. В конце пятого века предки сербов продвигаются на Балканы и поселяются между хорватами и болгарами. Но связь с восточными славянами не прерывается, не забывается общность происхождения, этническое, кровное родство.

К четвертому веку по всем Балканам распространилось христианство, и сербы не могли оказаться вне его

влияния. Кроткий и миролюбивый характер народа способствовал успеху миссионерской проповеди в их среде. Историк Попов так описывает их быт и нравы: «Сербы знали музыку, поля их и тогда, и в настоящее время оглашались звуками разных песен; гостеприимство было развито у них в высшей степени; они крепко держались своих обычаев, высоко ценили родной язык и свою национальность»<sup>1</sup>.

Около 640 года по предложению византийского императора Ираклия сербы согласились принять крещение, которое было совершено римскими священниками, так как земля, на которой проживали сербы, находилась в юрисдикции Римского Патриархата. Но народной религией христианство сразу стать не смогло. Одной из причин был язык миссионеров, как греческих, так и римских, непонятный основной массе народа. Богослужебные и вероучительные книги оказались вследствие этого недоступны.

«Христианство у сербов, — пишет профессор К.Е. Скурат, — утвердилось только после того, как святые братья Кирилл и Мефодий начали свою проповедь на народном славянском языке»<sup>2</sup>. По предположению церковного историка Пичеты святые Кирилл и Мефодий сами просветили сербов на своем пути в Моравию<sup>3</sup>. Возможно, именно эта проповедь побудила князя Мутимира (867—890) призвать греческих священников, и в 879 году совершилось второе крещение сербов. После этого сербы навсегда остались верными восточному православию.

Веком позже крещение приняла и Русь. Событие это имело глубокие последствия для внутреннего развития и культуры воцерковленных народов. Языческая религия, не имевшая письменности, обособленная по племенам и местностям, имевшим своих собственных кумиров, не могла ни сплотить народ, ни ввести его в круг стран с мировой культурой. Христианство вывело культуры вчерашних варваров на новый уровень: не только просветило славян возвышенным нравственным учением, но и значительно расширило их кругозор.

Византийская культура, которая пришла на Русь и в Сербию вместе с православной верой, не возникла на пустом месте. В Константинополе, благодаря его географическому положению, как бы встречались Европа и Азия со своими самобытными и яркими культурами. Поэтому в рамках империи постоянно происходил взаимный обмен между культурами народов, входивших в ее состав.

Вместе с принятием в Византии в IV веке христианства начинается созидание новой христианской культуры: для этого в империи имелся богатейший культурный материал. Церковное искусство в соответствии с самим названием Церкви — *Εκκλησία* (что значит «вызывать», «объединять в богообщении») — вбирало в себя все наиболее чистое, подлинное и истинное. Люди, приходившие в Церковь, несли туда «свою культуру, свои национальные черты, свое искусство». Вследствие долгой созидательной работы византийское искусство воцерковило в себе многие характерные черты греческого, египетского, сирийского, римского искусства. В иконописи гармония, ритм, тонкая колористическая гамма эллинистического искусства слились воедино с реалистичным и грубоватым сиро-палестинским и каппадокийским искусством. В словесности Отцы Церкви использовали в своих богословских трудах богатейший материал античной философии. Традиции фресковой, мозаической и энкаустической техники насчитывали к тому времени уже много веков<sup>4</sup>.

Когда Русь и Сербия приняли крещение, Византия переживала период расцвета, так что новообращенные народы приобщились к совершенной и зрелой художественной и словесной культуре и через эту культуру соприкоснулись с древнейшими пластами ближневосточной, греческой и римской культур. При выборе веры и на Руси (в соответствии с известной легендой о выборе вер), и в Сербии существовал вариант принятия католичества. И тогда вместе с латинством пришел бы и обязательный в католической церкви латинский богослужебный язык. И, наверное, своей проникновенной одухотворенностью и не-

отмирностью древнерусская и сербская средневековые культуры обязаны именно трудам святых Кирилла и Мефодия. Только благодаря святым братьям евангельское слово, услышанное на родном языке, было так глубоко и пламенно воспринято.

Великая заслуга святых Кирилла и Мефодия еще и в том, что благодаря им у славянских народов появилась своя письменность. Таким образом было положено начало формированию собственной книжной культуры. Не ограничиваясь переводом византийских книг, русские и югославянские писатели вскоре начали создавать и самостоятельные произведения, такие как «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, «Шестоднев» Иоанна Экзарха, «О письменах» черноризца Храбра. Среди сербских писателей наиболее известны святой Савва, архиепископы Даниил II и Даниил III, епископ Марк, митрополит Григорий Цамблак, причем сербским писателям были хорошо известны произведения русских книжников. Пальма первенства в формировании национальных славянских книжных фондов, безусловно, принадлежит Древней Болгарии, в IX—X веках — самому могущественному балканскому государству. В свою очередь, об уровне развития сербской книжной культуры говорит хотя бы тот факт, что Синодальная библиотека в Софии содержит книг сербской редакции более, чем собственной болгарской. Благодаря взаимному сотрудничеству древнерусских и югославянских писателей ряд древнерусских произведений сохранился именно в сербских списках<sup>5</sup>.

Обобщая все сказанное о значении и последствиях принятия Православия Сербским государством и Древней Русью, можно сделать вывод: соприкосновение с великим наследием Византии вместе с обретенной письменностью, созданной святыми Кириллом и Мефодием, определили на столетия характер и облик русской и сербской культур. И эти общие духовные начала еще более чем этническое родство послужили прочным фундаментом для дальнейших культурных и политических взаимосвязей.

Наиболее значительными центрами христианской культуры на протяжении всей истории Сербии и России были монастыри. Монастыри часто были своего рода аналогом средневековых европейских университетов, потому что их деятельность часто выходила за рамки миссионерства. Крупнейшие монастыри имели богатейшие библиотеки, где хранились многие труды проповеднической, исторической и художественной литературы. Здесь переводились с греческого языка книги. При монастырях находились школы. Образование в некоторых сербских монастырях равнялось образованию высших школ Европы и Византии. Изучались не только богословские науки, но также церковное и гражданское право, история, философия, литература, география, медицина. При монастырях часто находились богадельни и больницы, где лекарями были монахи. Святой Савва, сам основавший больницы в монастырях Студеница и Хиландар, со своими братьями-иноками перевел с греческого языка необходимые труды по медицине. В монастыре Продром в Константинополе сербский король Милутин построил высшую медицинскую школу с больницей, преподавателями в которой были известнейшие византийские врачи, в числе которых были и сербы. При этой школе выпускались специальные медицинские журналы и книги. В монастырях бережно сохранялись и передавались из поколения в поколение традиции художественных ремесел. Иконописание также было одним из распространенных среди иноков занятий<sup>6</sup>.

Но культурная жизнь, которая протекала в стенах монастырей, была только продолжением и отображением той духовной жизни, ради которой собственно они и создавались. Монашество призвано было быть образцом христианской жизни, и в среде монахов всегда находились люди, становившиеся светочами духовной жизни для своих современников. И здесь нельзя не упомянуть о двух самых известных и любимых в Сербии и России святых, каждый из которых стяжал в своей стране всенародное почитание. В Сербии это св. Савва — первый архиепископ сербский.

В России — преподобный Сергей Радонежский. И хотя сербский святой жил на сто лет ранее преподобного Сергия, их понимание жизни, отношение к своему народу и отечеству, внутренние качества и даже общие вехи их жития удивительно схожи. Наверное, это сходство жизни двух подвижников сроднило в чем-то русский и сербский народы, которые всегда стремились подражать своим горячо любимым святым.

Оба подвижника происходят из аристократических семей: св. Савва — из царственной семьи великого жупана Стефана Немани, преп. Сергей — из семьи небогатых ростовских бояр Кирилла и Марии. С юных лет, отличаясь особым благочестием, Растко и Варфоломей (так звали их в миру) полагают в своем сердце твердое намерение посвятить свою жизнь Богу. Варфоломей удаляется в пустыню в 21 год, после кончины своих родителей. Юному Растко встать на иноческий путь помогает некий русский черноризец, прибывший в его отечество с группой святогорских монахов. После долгой беседы с ним Растко покидает родные края и водворяется на святой Афонской горе в русском Пантелеймонове монастыре. Далее следует пострижение и суровая монашеская жизнь. Непрестанное духовное горение подвигает их все к большим подвигам и большему самоотречению, возводя от силы в силу. Но, уйдя в пустыню, удалясь от мира, сербский и русский святые не переставали о нем молиться, продолжали с состраданием и любовью относиться к своей Родине и соотечественникам. Каждого приходящего преподобные встречали как долгожданного гостя.

Время, в которое жили преп. Сергей и св. Савва, было для их отечеств временем собирания раздробленных земель в единое государство. На Руси московские князья предпринимают огромные усилия, чтобы объединить вокруг новой столицы все русские земли. Сербия, современная св. Савве, также преодолела раздробленность благодаря мудрому правлению его отца — Стефана Немани. Как преданные своему отечеству граждане, преп. Сергей и св.

Савва принимают самое активное участие в деле преодоления междоусобной вражды. В самые критические моменты жизни государства, когда уже кажется неминуема гибель государственного корабля и великому князю не под силу совладать с его управлением, на помощь спешат святые подвижники, убогие иноки, не имеющие под своим началом ни вооруженных воинов, ни мирской власти. И от их слова, полного благодати и силы, умиряются распри, угасает пожар злобы и ненависти. Про св. Савву говорили: «Он отрекся от престола, но все-таки для сербского народа сделал больше, чем любой государь». Впервые св. Савва покидает горячо любимый им Афон, чтобы предупредить назревающий раздор между его единокровными братьями Стефаном и Вуканом. Не остается безучастным св. Савва, и когда соседние страны угрожают независимости сербского государства. Желая устранить опасность, св. Савва едет во вражеский стан к болгарскому мятежнику Стрезу и угорскому королю Андрею.

Такую же любовь и заботу об отечестве видим мы и в житии преп. Сергия. Его справедливо называют «печальником русской земли»: все горе и страдание родного отечества вместились в его сердце. Время тогда было смутное и тревожное. Русские князья то и дело заискивали перед ордынскими ханами, чтобы добыть ярлык на великое княжение, ополчались и шли войной друг на друга, будто стараясь усугубить разрушительные последствия нашествия и ига татар. Слово преподобного иногда было единственной возможностью избежать кровопролития. Дважды, в 1358 и в 1360 годах, преп. Сергий идет к ростовскому князю Константину Васильевичу, чтобы уговорить его подчиниться московскому князю. В 1365 году князь Борис Константинович самовольно захватил у своего брата Нижний Новгород, и опять приходится преп. Сергию отправляться в путь. В 1385 году, по просьбе великого князя, преп. Сергий идет пешком к князю Олегу рязанскому, который не только неоднократно нарушал договоры, но и не гнушался прибегать к помощи Тохтамышша, Мамаю и Ольгерда.

К преподобному Сергию не раз обращается великий князь, прося не только посредничества, но и совета в державных делах. Также и св. Савва в наиболее критические моменты принимает прямое участие в управлении государством. Так святые подвижники несли бремя двойного труда: не отступая от своего монашеского подвига и не жалея сил для своего отечества. Троице-Сергиева Лавра, основанная преп. Сергием, всегда была средоточием и своего рода барометром церковной жизни России. Также как и резиденция сербских патриархов — Печская Патриархия в Косово и Метохии, являющиеся преемницей первой сербской архиепископии в Жиче, основанной св. Саввой. Многие переплетаются в жизни русского и сербского подвижников: святого Савву призывает к монашеству русский инок, а одно из первых жизнеописаний преп. Сергия пишет сербский монах Пахомий Логофет.

Прикоснувшись к житию преподобных Сергия и Саввы, понимаешь, какое исключительно важное место занимала православная вера в жизни сербского и русского народов. Православие не только служило опорой государства. Оно объединяло всех его граждан, сообщая им единое миропонимание и мировоззрение, единую и непреложную систему нравственных ценностей и основ жизни. Благодаря своей вере простые серб и русский имели одинаковый взгляд на жизнь, отношение к тем или иным ее явлениям, одинаковые понятия о героизме и предательстве. «Православие, — пишет историк И. Пичета, — как бы совоплощалось с народностью сербов. В сознании серба православный — значит серб, и серб — значит православный! Эти два понятия составляют у него одно целое, а потому отказаться от Православия, значило бы для него отказаться от своего народного бытия»<sup>7</sup>. В Сербии простой народ нередко называл Православие «сербской верой» или «Святосавской» — по имени святого Саввы.

Светильники веры — святые подвижники — плод особого благочестия своего народа. И когда благочестие ослабевает, то бывает, что не находится молитвенника, спо-

собного предотвратить надвигающуюся беду. Куликово поле в России — поле славы и победы русского воинства. Косово поле в Сербии тоже может засвидетельствовать о героизме сербских воинов во время происшедшей здесь в 1389 году битвы с турками. Но исход сражения из-за предательской измены одного из сербских военачальников оказался трагическим для истории страны. Сербия подпадает под пятивековое османское иго. Завоеватели утверждают свою власть в покоренной стране, сея повсюду смерть и разрушение. Спасаясь от турок, многие видные деятели сербской культуры из числа образованного монашества, духовенства, людей разных профессий — переводчиков, писцов, иконописцев — эмигрируют в Россию. В связи с этим в конце XIV — начале XV веков усиливается южнославянское влияние на русскую культуру. Среди видных духовных лиц, нашедших убежище в России, можно назвать митрополита Киприана (в последствии Киевского и Московского), Пахомия Логофета, митрополита Григория Цамблака. В своих трудах, написанных вдали от родины, всю свою надежду на освобождение от поработителей турок они возлагали на Россию, как это видно, например, из главы «Русского хронографа» — «Царство сербское и запустение его».

В XIV веке искусство Византии переживало период своего наивысшего расцвета, получившего название «палеологовского возрождения». Сербские художники не только были хорошо знакомы с достижениями византийцев, но и нисколько не уступали им в своем искусстве. Русская иконопись своим приобщением к художественным достижениям палеологовской эпохи и к идеям исихазма во многом обязана не только грекам, но и прибывшим в Россию славянским мастерам. Память о себе они оставили во многих созданных в России храмовых росписях и иконах, среди которых можно назвать иконы «Предста Царица одесную Тебе» и «Богоматерь с акафистом» в Успенском соборе, а также «Деисус» и «Царь славы», находящиеся сейчас в Третьяковской галерее. Под непосредственным влиянием

новых форм палеологовского искусства формировалось творчество преподобного Андрея Рублева.

В искусстве рукописного оформления книг в XIV веке вследствие непосредственного влияния южнославянских мастеров происходит смена традиционного для Древней Руси терратологического орнамента на орнамент «балканского» и «неовизантийского» стиля.

Русская архитектура XIV—XV веков также обретает новые формы: привычные для облика русских храмов XII—XIII веков аркатурно-колончатые фризы сменяются ровными орнаментальными поясами. В характере орнаментов белокаменной резьбы и других чертах нового архитектурного стиля находят много схожего с сербскими храмами. Предполагают, что сербские зодчие принимали участие в строительных работах в московском кремле. На кремлевской башне «монах Лазарь серб» устроил «человековидно» часы, оглашающие время.

Конечно, сербское влияние в русской культуре XIV века не было чем-то новым. Общение России с балканскими странами было постоянным и не прерывалось даже в период татаро-монгольского нашествия, когда связь со многими странами, особенно кавказского региона, была практически прервана.

Османское иго (1459—1804) прервало расцвет сербского искусства. Постоянное чувство страха и неуверенности, испытываемое каждым сербом, могло содействовать только угасанию искусств и ремесел. Сербские правители не решаются вести крупное строительство в стране, так как турки запрещают строить новые церкви. Было бы неточно назвать этот период в сербской культуре периодом упадка. Скорее это период, когда стоял вопрос о ее выживании: церкви обращались в мечети, в крупных сербских городах происходил резкий рост турецкого населения, тогда как коренное сербское становилось бесправным меньшинством. До 1557 года в сербской земле прекращает существовать патриаршество. Церковные земли отбираются, и теперь сербским инокам приходится отправляться за сбором ми-

лостыни в Молдовалахию и к русскому царю. Уровень иконописания этого периода часто граничит с ремесленничеством. При фактическом бессилии национальной власти стержнем сербского государства в это время становится Сербская православная церковь. Черногория осталась единственным сербским княжеством, на которое не распространилась турецкая власть, так как черногорцы, уйдя в горы, вели с турками непрекращающуюся войну. С 1516 года и течение последующих 336 лет правителями Черногории становятся православные владыки, верховная власть над областью переходит к черногорскому митрополиту<sup>8</sup>.

Россия, единственная независимая и могущественная держава, постоянно старается помогать сербам. Была издана специальная грамота о помощи Печской патриархии. В то время уже не приходится говорить о влиянии сербской живописи на русскую. Наоборот, прибывший в 1652 году «от гонения бесермен сербския земли» митрополит Михаил, при отъезде просит «12 подвод с запасом всяким и ѱконами и со всякими служебниками». Огромное количество икон отправляется в Сербию, Болгарию и Молдовалахию из традиционных народных центров иконописи Палеха, Мстеры и Холуя.

В 1718 году, по окончании австро-турецкой войны, центральная часть Сербии становится австрийской провинцией<sup>9</sup>. При австрийском режиме православие подверглось не меньшему гонению, чем при османах: сербам запрещалось праздновать национальный праздник св. Саввы. Запрещалось пение старинных песен «Лазариц» о гибели сербского царства на Косовом поле и о временах «Марко кралевича», которые каждый серб слышал уже «с пеленок» от матери. Запрещалась игра на гусях и ношение национального костюма, так как все это воспринималось австрийскими властями как форма политического протеста против их присутствия<sup>10</sup>.

Покровительством австрийской империи пользовалась католическая церковь. В местностях совместного проживания сербов и хорватов католическое духовенство вся-

чески настраивало последних против «схизматиков-сербов», поддерживая национальную и религиозную рознь. В то же время обескровленная сербская православная церковь оказывалась часто не в состоянии противостоять прозелитической деятельности католиков, осуществляемой образованным римо-католическим духовенством.

Сознавая опасность католизации сербского народа, потери им православного самосознания и национальной самобытности, белградский митрополит Моисей Петрович обращается за помощью к русскому царю Петру I. Он просит прислать учителей и книги, необходимые для подготовки православных священнослужителей. В своем послании к царю он пишет: «Мы не просим богатства, а лишь помощи в деле просвещения душ наших, чтобы противостоять тем, которые ополчились на нас ... Смилуйся, милостивый Государь, ибо Ты можешь, если хочешь!.. Будь вторым Моисеем и избавь нас от Египта невежества»<sup>11</sup>. В 1726 году, в соответствии с просьбой сербского владыки, в Сремских Карловацах открывается школа Максима Суворова, посланного от Синода Русской церкви. Вместе с ним было прислано большое количество русских книг. Это событие оказало большое влияние на внутреннюю жизнь сербской церкви: в XVIII веке она меняет свой богослужебный сербско-славянский язык на русско-славянский.

Влияние русского языка становится сильным не только в церкви, но и среди светских сербских писателей (П. Юлинац, З. Орфелин, И. Раич). Русский язык в этот период сербской истории становится мощным средством, позволяющим сербам сохранить свою культуру, свое национальное лицо. В XVIII веке активизируются всесторонние русско-сербские взаимоотношения. При Петре I русские юноши посылаются в сербскую навигационную школу в Перасту, а моряки из Котора служат в русском флоте. К этому же времени относится основание первых сербских военных поселений на Северном Донце в Южной России, получивших название «Новая Сербия»<sup>12</sup>.

В XIX веке русское правительство оказывает постоянную поддержку освободительному движению на Балканах. Независимость балканских христиан была одной из основных целей всех русско-турецких войн. В XIX веке в России повышается интерес к южнославянской истории и культуре. Открываются славистические кафедры, на Балканы посылаются известные филологи (О.М. Бодянский, И.И. Срезневский, В.И. Григорович и др.). Появляется много публикаций, посвященных Сербии. Издается сборник в 3-х томах «Сербские национальные песни», собранный выдающимся сербским ученым, реформатором сербского литературного языка Вуком Стефановичем Караджичем. К этому труду сербского ученого проявил большой интерес А.С. Пушкин, осуществивший перевод двух песен: «Сестра и братья» и «Соловей». Вук Караджич получает постоянную материальную поддержку из России, а с 1826 года, по указу Николая I — пожизненную пенсию.

Было бы неправильно сказать, что любовь к России и русским в Сербии XIX века была уделом только лишь людей церковных. Такое же уважение и любовь к русской культуре разделяла и часть сербской молодежи, охваченная революционно-демократическими идеями. И. Скерлич в «Истории новой сербской литературы» так описывает настроение в революционно-демократических кругах: «Реформаторы 70-х годов во главе со Светозаром Марковичем — русские ученики, они опирались на русскую литературу, на русскую жизнь. Каждый “новый человек” обязательно должен был знать русский язык — и новое поколение воспитывалось почти исключительно на русских книгах»<sup>13</sup>. Большой популярностью пользовались в Сербии, Хорватии и Словении произведения Л.Н. Толстого и А.М. Горького. Они постоянно переводились на сербохорватский язык и многократно переиздавались.

Начало XX века стало временем столкновения геополитических интересов великих держав на Балканах. Первая мировая война началась с предъявления Австро-Венгрией Сербии ультиматума, где, в частности, требова-

лось допустить на территорию страны австрийских следователей и ограниченный воинский контингент. После отказа Сербии Австрия объявила войну. Вскоре все мировые державы оказались втянуты в конфликт. На этот раз для России помощь, оказанная сербскому народу, обернулась собственной трагедией: воспользовавшись кризисной ситуацией в стране, к власти приходят большевики. Вспыхивает гражданская война и теперь уже русским людям, спасаясь от преследований в собственной стране, приходится искать прибежища в Сербии. Всем русским беженцам Сербия дала приют. Сербский король Александр I лично оказывал им покровительство.

Конец XX века, как и его начало, снова омрачается новой войной на Балканах. Хотелось бы верить, что эта война станет последней в истории сербского государства и наступающий XXI век принесет мир на сербскую землю. Хотелось бы верить также, что возродятся те духовные начала, которые на протяжении всей нашей истории являлись основой бытия Сербии и России.

Конечно, вопрос культурных взаимосвязей Сербии и России требует более серьезного, всестороннего и беспристрастного подхода. Но даже поверхностное и отрывочное ознакомление с историческим прошлым наших государств вселяет надежду, что духовная связь Сербии и России не будет прервана в наступающем тысячелетии.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Попов В.И. Краткий очерк истории Сербской Церкви до падения царства сербского. // Труды Киевской ДА, сентябрь, 1866. — Киев, 1866. С. 94.

<sup>2</sup> Скурат К.Е. Поместные Православные Церкви. — Загорск, 1977. С. 105.

<sup>3</sup> Пичета И. Очерк истории Православной Сербской Церкви // Православное обозрение, I полугодие. — М., 1870. С. 92.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См. об этом: Лазарев В.Н. История Византийской живописи.

<sup>6</sup> См.: Дмитриев П.А., Сафронов Г.И. Сербия и Россия (страницы истории культурных и научных взаимосвязей. — СПб., 1997. С. 6—7.

<sup>7</sup> Сингел Савва (Милошевич). Православные монастыри в истории сербского народа. — Загорск, 1983. Машинопись. С. 111—120.

<sup>8</sup> Пичета И. Очерк истории Православной Сербской Церкви // Православное обозрение, I полугодие. — М., 1870. С. 632.

<sup>9</sup> См.: Погодин А.Л. История Сербии. — СПб. Б.г. С. 94—97.

<sup>10</sup> Там же. С. 102.

<sup>11</sup> Там же. С. 105.

<sup>12</sup> Дмитриев П.А., Сафронов Г.И. Сербия и Россия (страницы истории культурных и научных взаимосвязей. — СПб., 1997. С. 8.

<sup>13</sup> Там же. С. 8—9.

<sup>14</sup> Скерлич И. История новой сербской литературы. — Белград, 1921. С. 356—357. Цит. по: Дмитриев П.А., Сафронов Г.И. Сербия и Россия (страницы истории культурных и научных взаимосвязей. — СПб., 1997. С. 142—143.

**К. Е. Скурат,**  
профессор МДА, д-р Церковной истории  
**С 1947 ГОДА...**  
(ВОСПОМИНАНИЯ)

Начинаю с 1947 года потому, что этот год был одним из самых важных в моей жизни — год поступления в Минскую Духовную Семинарию. А начал писать свои воспоминания только потому, что ранней весной 1998 года (25 марта), встретив меня в коридоре после совершения акафиста Божией Матери в Академическом храме, Ректор Московских духовных школ Епископ Верейский Евгений (Решетников) остановился и после небольшой паузы сказал: «Вам есть послушание». Увидев мое смущение и поняв, что в 69 лет новые послушания принимаются с некоторым опасением, Владыка продолжил: «Написать воспоминания... У нас есть воспоминания выпускников прежних Духовных Академий (имеются в виду до 1917 г. — К.С.), а нынешних нет...». Эти слова Преосвященного Ректора и понудили меня взяться за перо. Иначе, видимо, я и не собрался бы. В учебное время все мои силы уходят на дела академические, в летнее к ним добавляются и дела домашние: работа в огороде, ремонт падающего забора, перекосившихся ворот; о состоянии приходящего в ветхость самого дома и говорить не приходится... А сейчас лежит на столе объемом в 690 страниц компьютерного текста «Словник» Церковно-Научного Центра «Православная Энциклопедия». (И это только от буквы «А до «Н»!). Над ним надо работать и работать. Руки же одни и те же: они и пишут новые лекции по Патрологии, они же покрываются мозолями и потом от необходимых хозяйственных

работ. Трудности увеличиваются еще тем, что у меня нет записей о прошлом: в свое время вести их, хотя и невинные, было не безопасно, а потом уже и привыкли не замечать происходящее и не отражать его на бумаге.

Хотелось бы в своих воспоминаниях меньше всего говорить о себе, но поступить так будет довольно сложно, потому что воспоминания — это мной когда-то увиденное, услышанное, пережитое, это частичка моей жизни...

Господи, помоги мне вспомнить и сказать правду, и только правду! Если же сказать ее нельзя и сегодня, то не допусти меня даже до малейшей лжи или лести, или до такой правды, которая не принесет пользы.

Сегодня по новому стилю 14 июня 1998 года — день Всех Святых. Я сходил в храм Божий, помолился, попросил благословение на свои труды и на исполнение послушания.

## I. МИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

О Минской Духовной Семинарии я могу говорить только тепло. Думаю, что православный читатель поймет меня в этом: обучение в Семинарии было для меня, как и для моих коллег, временем духовного становления, определением направления жизненного пути, утверждения в церковности. Именно здесь мы до конца поняли смысл, цель человеческого призвания и всего бытия. Именно она — Родная, Дорогая — с любовью раскрыла перед нами Небесные Сокровища, которые никто и ничто не может уничтожить — они Вечны... К тому же годы моего обучения в Семинарии (1947—1951) стояли в непосредственной близости к концу Второй мировой войны. В Семинарию пришли люди, все до единого опаленные огнем битв, испытаний, страданий. Среди нас имелись и бывшие фронтовики, и партизаны, и много потрудившихся в тылу для Победы... Какие это были люди!.. Немало их уже ушло в мир иной. Господи! Прими их в Свои Небесные обители, а оставшимся в земном пути умножь благие лета!

## 1. Поступление в Семинарию

В 1947 году произошла реорганизация Пастырских двухгодичных курсов, действовавших в Жировицах, в Семинарию. Поэтому благочинным Минской епархии было дано указание правящим Епископом объявить в храмах о предстоящем наборе воспитанников. Как только эта весть дошла до меня, я весь загорелся желанием во что бы то ни стало поступить в Семинарию — и начал усиленно готовиться. Помогал мне в этом (сегодня я с большой благодарностью вспоминаю его) священник соседнего прихода дер. Тумиловичи Михаил Уляхин (ныне митрофорный протоиерей, служит под С.-Петербургом). Я приходил в храм, читал, пел, прислуживал. Затем батюшка приглашал меня в свой дом, угощал чайком и давал мне очередное задание, которое я в течение недели не только старался выполнить, но и сделать значительно больше. Вообще же, с детства я привык работать сам, без руководителя: учить в сельской местности некому и потому привыкаешь сам давать себе задания и выполнять их. Тяготение же к учению у меня всегда было большое, даже очень большое (оно не прошло и сейчас). Невольно я вспомнил сейчас военный 1942 год. Первого сентября этого года я пошел в школу, чтобы продолжить обучение. Прихожу, двери все открыты, никого нет. Обошел все классы — ни души. Сел за стол и жду. Слышу шаги, открывается дверь — и на пороге появляется старушка с ключами в руке. «Ты зачем пришел, сынок? Учиться?» — спросила она. «Да», — ответил я. «Занятий не будет, я пришла запереть дверь». Тут я все понял. Собрал свой небогатый школьный скарб, заплакал и ушел. Растроганная старушка пыталась было меня успокоить, но от этого я еще сильнее заплакал... И, тем не менее, я продолжал работать самостоятельно. — Осенью 1943 года, когда оккупационные власти сожгли наше село, из пожара я вынес и взял с собой только книги. (Какая же была досада потерять потом их — кто-то взял и «зачитал»).

Желание учиться и привычка работать самостоятельно очень и очень пригодились мне при подготовке для поступления в Духовную Семинарию. Работая в поле, я распевал гласы, учил тропари, историю двенадцатых праздников, Священную Историю. Молитвы мне не надо было учить, т.к. я их знал. ибо рос в православной семье. А церковнославянский язык тем более, ибо я часто читал в храме часы, Апостол, молитвы перед святым Причащением и после. И к месяцу августу подготовка была завершена. Отец Михаил направил меня со своей рекомендацией к Докшицкому протоиерею, в ведении которого находилось и мое родное село Комайск. Я ходил в храм и в Докшицы (там тоже читал, пел, прислуживал), но в летнее время 1947 года бывал там реже, чем в Тумиловичах, т.к. в Докшицах прот. Николай Плецинский (очень хороший батюшка, построил каменную церковь — красу Докшиц) был уже старенький и заниматься со мной не мог, к тому же от Комайска до Докшиц расстояние в восемь километров, а до Тумилович — не более шести. Отец Николай встретил меня очень радушно (я к нему и потом ходил, когда он, совсем состарившись, был на покое), но сказал, что надо еще съездить в Порплици (от Докшиц еще километров десять) к благочинному прот. Михаилу Кузьменко — необходимы его слово и печать. Так я познакомился с отцом Михаилом. На меня он произвел впечатление неотразимое: молодой, красивый, высокий, с прекрасным голосом, общительный, доступный, умный. Тогда я подумал: побольше бы таких пастырей для Русской Православной Церкви. Но на него обратили внимание и «другие» — вскоре ему дали десять лет, обвинив его, как потом стало известно, в «покушении на жизнь Сталина», которого он не видел и не мог видеть ни живого, ни «мавзолейного». Отец Михаил отнесся ко мне очень внимательно — расспросил о моей жизни, родных, знакомых, о моих интересах и знаниях. И дал «добро». Со мной вместе был и другой абитуриент из Порплиц — Иосиф Гапаненко (потом протоиерей в России, скончался). С ним отец Михаил беседовал мало, т.к. хорошо его знал.

В конце августа, «вооружившись» знаниями и документами, я в один из вечеров приехал к Гапаненку Иосифу, чтобы ночным поездом двинуться в Жировицы. На станции Порплици к нам присоединился еще Иван Каминский (ныне митрофорный протоиерей, благочинный в Белоруссии), и мы втроем поехали навстречу неизвестному будущему. — Как здесь не отметить, что в моей жизни это была первая поездка в поезде и первая — дальняя. В поезд я, действительно, садился с каким-то страхом. Страх этот увеличивался еще от того, что посадка была ночью, в полутьме, на медленно идущий поезд — Порплици были не станцией, а полустанком, где поезд только притормаживал, но не останавливался. Надо было вскочить на ступеньки во время хода. А ведь в руках еще чемодан! Помню мы «вскакивали» на разные ступеньки — иначе не догонишь. Собрались в одном вагоне — и я успокоился. Для моих сотоварищей волнений не было — для них, живших рядом с полустанком, ничего в посадке необычного не было. Забегая вперед, отмечу, что и потом ездили мы в Семинарию втроем — и в дороге испытали многое: мерзли в тамбуре, теснились на буферах, висели на подножках вагонов, одной рукой ухватившись за ручку возле подножек, а другой удерживая чемодан. Особенно страшно было путешествовать на подножках. Опасность состояла в том, что в ночное время однообразный стук колес поезда действует усыпляюще, и достаточно немного ослабить руку, как тут же можешь упасть под откос. Но Господь давал силы и бодрость. А приходилось так путешествовать потому, что не было свободных мест — без билета ведь не пустят в вагон. Надо было еще умудриться повиснуть на подножке в самую последнюю минуту — на ходу поезда, иначе дежурные по вокзалу стащат, да еще оштрафуют. Вот только на крыше не ездили!

О том, как нас встретила Семинария, не помню. Но помню сам экзамен... Заходили в какую-то большую аудиторию, где за столами сидело несколько человек. Здесь спрашивали все — и чтение, и молитвы, и пение. Никаких

других встреч как будто не было, но спрашивали долго, тщательно. Меня попросили прочитать на память тропари двенадцатых праздников, рассказать историю праздника Рождества Пресвятой Богородицы и спеть гамму. Историю праздника я рассказывал долго, подробно. Меня никто не перебивал, не исправлял.

Письменная работа — изложение — выполнялась отдельно.

Сдавать экзамены приехало много — около двухсот человек. Абитуриентам известно было, что примут не более сорока человек. Но вот удивительно, не наблюдалось никакого соперничества. Более того, помогали друг другу, советовали один другому, вместе повторяли материалы, друг друга экзаменовали. Я никогда не забуду ту помощь, какую оказал мне Николай Николаевич Ричко, впоследствии мой однокурсник по Московской Духовной Академии и мой сослуживец. Сегодняшние преподаватели хорошо его помнят как талантливейшего и справедливейшего доцента. Промысл Божий так устроил, что во время изложения — письменного экзамена — я оказался рядом с ним. Быстро написав свое изложение, он стал смотреть на мои «борения», улыбнулся, а затем взял мой лист и тут же исправил несколько ошибок и заменил некоторые слова. Я послушно все исправил и аккуратно переписал... Вечная память тебе, дорогой друг! Не окажись тебя рядом — неизвестно, как могла сложиться моя судьба... Господь так устроил, что Семинария направила в Московскую Духовную Академию только нас двоих, всех прочих — человек пять — в Ленинградскую (ныне Петербургская). А ведь и мы оба написали прошения для поступления в Ленинград. Но архиепископ Минский Питирим (Свиридов) велел нам обоим переписать прошения, обосновав свою волю так: «Окончивших первых двух по разрядному списку я направляю только в Москву. Остальные пусть едут в Ленинград» (см.: «ЖМП», 1951, № 8). Поначалу мы были огорчены решением архиепископа, но потом увидели и убедились, что и здесь проявилась к нам великая милость Божия.

Вступительные экзамены в Семинарию прошли настолько успешно, что Ректор архимандрит Митрофан (Гутовский) (впоследствии епископ, скончался), человек весьма энергичный, глубоко преданный делу Церкви, смог добиться получения разрешения у местной светской власти на увеличение приема в два раза. Вместо одного класса было организовано два параллельных — в первые классы приняли 67 воспитанников, а всего приняли 110 (см.: «ЖМП», 1947, № 7. С. 52). Кажется, это было всего один раз за все время существования Минской Семинарии до ее закрытия (в 1963 г.) и после восстановления (в 1989 г.).

В числе поступивших в Семинарию я был самым молодым, ибо первого сентября (день моего рождения по паспорту; в самом деле родился я 29 августа, а 1 сентября меня крестили) мне исполнилось ровно восемнадцать лет — возраст, строго определяемый тогдашними требованиями.

## **2. Быт воспитанников**

Условия нашей жизни были довольно суровые — послевоенные. Недостаток в жилье, одежде и пище распространялся и на нас.

Вновь поступивших поселили в огромной крипте бывшего костела. Нам говорили, что там когда-то ставили покойников, так как заморозки раньше не знали. Естественно, что помещение не отапливалось, от сырости пахло мертвецкой и выглядело траурно. Посредине поставили «буржуйку», а железную дымоходную трубу от нее вывели в дверь, т.к. пробить стену, вероятно, не разрешили, да и пробить толщину ее не просто. Труба эта доставляла нам немало хлопот: на стыке теплого с холодным воздухом всегда падали какие-то черные капли. Стык этот был в дверях, и каждый раз, проходя через дверь, надо было помнить — иначе можно было уподобиться зебре. Возле печки было жарко, а по стенам стоял вековой холод. Но никто не сетовал, не стонал, не роптал. Наоборот, эти неудобства воспринимались легко, с шуткой.

Когда я уже был в третьем классе, меня поселили внизу в двухэтажном корпусе. Народу там было немного.

Но опять-таки были свои неудобства: за прихожей постоянно варили картошку для монастырского скота, и из этой «варильни» постоянно пар наполнял прихожую. Нам приходилось, согнувшись, буквально пробегать ее, чтобы скорее войти в спальню, плотно закрыв за собой дверь. Но запах проникал и к нам. Тем не менее, мы были счастливы: здесь можно было позаниматься и лучше отдохнуть.

Одежда у всех была своя, но никто не допускал каких-либо вольностей. Я года два или три проходил в суконном «френче», который мне сшил из самотканного сукна мой родной брат Феодор († 1993).

Питание было довольно скудное: кормили три раза в день, за обедом, кажется, давали только суп. Кто мог — добавлял свои продукты. Я привозил из дому только сухари из ржаного хлеба, опускал их в суп и с удовольствием вылавливал. Правда, иногда сухари были слишком крупные, и мне они доставляли немало хлопот: глодаешь его как кость, пыгаешься откусить, а он не убавляется. Так достанешь его из супа, завернешь в бумажку до следующего раза. Хлеб первое время выдавали порциями сразу на несколько дней. Некоторые ухитрялись съесть всю порцию сразу. Нашелся даже такой спорщик, который заявил, что он сможет съесть в один присест свою порцию и порцию того, кто с ним вступит в спор. Кто-то согласился на эти условия. В окружении смеющихся одноклассников он серьезно начал свой «подвиг». Свою порцию он съел быстро, но вторую стал есть все медленнее и медленнее. Добравшись до половины, достал к хлебу сливочного масла. Это его и погубило: съел кусочка два - три и остановился... Смеха было много... По договору проигравший должен был отдать выигравшему свои следующие две порции, но выигравший отказался от них.

Замечу, что хотя питание было и ограниченным, но всегда свежим, а, главное, приготовленным с молитвой и потому здоровым, полезным, вкусным. Никто не болел и не страдал от голода. А хлеб был настолько ароматным, что, кажется, запах его я чувствую и сегодня.

Стипендии не было — и никому даже не приходило мысли о том, что нам еще должны платить за учебу. Наоборот, ежегодно государство требовало от нас «добровольно» подписаться на заем. Он был небольшой, но для нас, по крайней мере, для меня, это была проблема. Сам заработать я не мог, а брат выдавал мне деньги только на дорогу, да и ему неоткуда было взять. Проще было привезти «с каникул» килограмма два сливочного масла, но не денег.

### **3. Самостоятельные занятия**

Ежедневно у нас было шесть уроков по разным предметам — каждому предмету отводилось в день лишь сорок пять минут. Задавали материала много, хотя некоторые преподаватели излагали его медленно, чтобы мы могли успеть записать — ведь учебников было мало или вовсе не было. Некоторые учебники мы в вечернее время переписывали. Я, например, слово в слово переписал Катихизис святителя Филарета. К сожалению, рукопись утеряна, но до сих пор хорошо помню ее странички: альбом, желтоватые листы, фиолетовые чернила, убористый почерк (ради экономии бумаги), выделенные жирным шрифтом заголовки, подчеркнутые более важные слова и т.д.

К шести урокам подготовиться хорошо нелегко — нужно много трудиться. И мы, действительно, трудились и трудились. Получалось так, что объявлен был режим дня, и это объявление стало для нас обязательным законом. Никто нас не понукал и тем более не принуждал исполнять его, а мы исполняли его свято — нам хотелось его исполнять, мы чувствовали важность его для учебного времени и, естественно, для будущего нашего служения. Если наблюдались отступления от режима, то только в одном — мы искали возможность остаться в классе после отбоя (после 23 часов) и еще хотя бы часик поработать. Причем, занятия проходили в идеальной тишине. Никто не только не разговаривал, но и не перешептывался. Если что-то нужно было выяснить или спросить — писали на листочке и на нем же получали ответ. Для более серьезного разговора

выходили в коридор, да и там не повышали голоса. И все это складывалось как будто бы само собой! Никто никакого насилия не применял! Никаких окриков, угроз, назойливой, а, тем более, лицемерной морали!

А какие условия были для такого труда? Современный — сегодняшний — студент, вероятно, думает, что на столах стояли лампы, с потолков свешивались люстры. Было все иначе — сами воспитанники готовили дома «коптилки», привозили их в Семинарию, заливали керосином и зажигали. Но света они дают мало, а заниматься возле них приходилось долго — и мы вынуждены были заняться усовершенствованием их. Один из моих одноклассников ухитрился сделать коптилку из гильзы трофейного снаряда — гильза была сплюснена и в нее вставлен широченный фитиль. Коптилка эта уподоблялась факелу и собирала вокруг себя целую группу ищущих знаний. Я не в состоянии был так изощриться, но тоже усовершенствовал свой светильник — достал немецкую гранату с длинной деревянной ручкой, ручку отбросил, тол удалил, а в самом железном корпусе сделал четыре дырки, в которые вставил четыре трубочки, а в них втянул фитили. Свет увеличился в четыре раза! Хотя мы и следили за тем, чтобы фитили не коптели, но к концу вечерних занятий воздух в классах становился тяжелым. Только к началу 1950/51 учебного года Семинария смогла приобрести себе «движок», который должен был обеспечить нас электрическим светом. Но он то работал, то стоял, и потому коптилки сопутствовали нашей учебной жизни до окончания Семинарии. Они всегда были под рукой вместе со спичками.

#### 4. Отдых

Понятие для нас весьма условное, потому что его практически не было: у нас даже сложилась присказка — «мы отдыхаем, работая». Так оно и было. Предлагавшийся нам материал был не просто интересный (слушая который, забываешь все), но благодатный, насущный, т.е. самый необходимый для наших душ. Разве не грешно молодому

человеку, готовящемуся стать пастырем Святой Церкви, помышлять об усталости, читая слово Божие, к нему обращенное со спасительной любовью, или изучая Нравственное богословие, Историю Родной Церкви, подвиги и наставления Преподобных Старцев?!.. Когда я слышу, что священник ушел в отпуск, то мне всегда хочется спросить: в отпуск от чего?.. Хорошо, если есть, кому его заменить, но и в этом случае священник не может быть без совершения Божественной Литургии!.. Мое детство и юность прошли в обстановке, окруженной храмами. Хотя они были и достаточно удалены от нашего села (шесть, восемь, двенадцать, двадцать километров...), но я везде бывал и знал их служителей. Это были истинные служители Божии, завершившие свой земной путь мученичеством или исповедничеством. На каждом приходе был только один священник — понятий об отпусках у них, разумеется, не было...

Но у нас, семинаристов, некие понятия об отдыхе были: за монастырской оградой на лугу мы иногда играли в волейбол, охотно гоняли мяч, ходили смотреть кино в Сельскохозяйственный техникум, который занимал прежние монастырские корпуса (теперь они возвращены Семинарии и Духовной Академии). Туда же ходили на белорусский хор народного артиста Ширмы (бывший соборный регент) и трагедию Шиллера «Коварство и любовь». Вероятно, запомнилось это потому, что в нашей жизни было чем-то незаурядным. Еще один из моих одноклассников (по фамилии Матяс — имя забыл) хорошо играл на мандолине. Мы любили слушать его.

### **5. День Жировицкой иконы Божией Матери**

20 мая по новому — 7-го по старому стилю — Святая Церковь вспоминает чудесное явление Жировицкой иконы Божией Матери (1470 г.). В Свято-Успенском Жировицком монастыре, соответственно и в Семинарии, этот день отмечался особенно торжественно. Я пишу «соответственно и в Семинарии», потому что богослужebная жизнь Семинарии и монастыря составляла единое целое. Сама Семина-

рия располагалась в монастырских зданиях, один из классов находился в длинном коридоре собора, а в верхнем этаже собора — одна из самых больших спален. Храма своего Семинария не имела и поэтому все богослужения, в том числе и чреда десятков, совершались в теплое время в соборе, а в холодное — в примыкающей к собору Никольской церкви (она тоже довольно просторная). Монахов было немного, поэтому вся радость совершения молитвы доставалась нам. Даже начальство монастыря и Семинарии объединялось в одном лице Ректора, который был одновременно и Наместником монастыря.

Дня празднования явления иконы Божией Матери мы ожидали как благодатного луча в нашей трудовой жизни, к нему готовились. Заранее всем определялись послушания — кто должен был петь в хоре, кто читать, принимать записки, следить за порядком, вовремя ударить в «било»... В отношении «била» надо заметить следующее: электричества в Семинарии не было, поэтому не было и привычных для сегодняшних учащихся звонков. Вместо звонка в монастырском дворе был подвешен на дереве большой кусок рельса, а возле него лежала железка. Дежурный подходил и несколько раз железякой ударял в «било» — раздавался громкий и резкий звук. Богомольцы от неожиданности пугались, и потому в торжественные дни «било» со временем отменили. Мы этой отмене тоже радовались, т.к. раньше всех находящихся рядом паломников надо было громко предупреждать, что сейчас произойдет и для чего.

На праздник приезжал архиепископ Питирим, съезжалось множество духовенства и тьма тем православной паствы со всех уголков тогда величайшей страны. Особенно впечатляющим было совершение акафиста Божией Матери под открытым небом возле Явленского храма. Ярко светящее солнце, сверкающие в его лучах митры, облачения духовенства, море голов, покрытых белыми и разноцветными платками, нарядность одежд — все сохранилось в памяти, как на фотографии.

Мы любили этот день еще и потому, что он приносил нам встречи со «старыми» друзьями и знакомства с новыми. В наших сердцах жила вера, что в такой день Божия Матерь пошлет нам только хороших людей — и вера наша оправдывалась: немало выпускников Семинарии встретило в этот день добрых подруг жизненного пути.

### 6. Преподаватели

Не берусь говорить обо всех преподавателях, а скажу лишь о тех, которые глубоко вошли в мое сердце или оказали огромное, я бы сказал, неизмеримое влияние на всю духовную жизнь Семинарии, на весь ее строй, уклад, направление — на всех нас.

На первое место выдвигается протоиерей Иоанн Рей, инспектор Семинарии, преподаватель русского языка (что еще преподавал — не помню). К своему стыду, я не знаю ни рода его, ни племени — откуда он, была ли у него семья (лишь летом он куда-то уезжал к родным) или он был целибат? Кажется, он закончил Православный богословский факультет Варшавского университета, как и ряд других преподавателей того времени. Но это не важно. Важно другое — отец Иоанн был Святым Православным Батюшкой — Отцом Великой Семьи в собственном смысле этого слова (все пишу с большой буквы).

Первым делом отец Иоанн изгнал из своего кабинета всех «любимчиков» и «стукачей»... Нам нельзя отрываться от действительности и говорить, что в нашей среде сплошная гладь. Бывает и у нас, слава Богу — редко, возле имущих церковную власть появляются ловкачи, которые умело обхаживают своего владыку, постепенно входят в его доверие и проводят то, что им выгодно. Попытались появиться такие и возле отца Иоанна, но потерпели полное поражение. Одного подобного «деятеля», явившегося к нему с «доверенным донесением», отец Иоанн внимательно выслушал и затем спокойным голосом сказал: «Выйдите из моего кабинета, закройте за собой дверь и да не будет больше здесь вашей ноги. Христианин призван к любви,

а любовь — это постоянная жертвенность...» (может быть, я и не дословно цитирую, но смысла не искажаю). Доносчик был ошеломлен. Еще более его поразило то, что отец Иоанн не изменил к нему, как и ко всем, своего доброго отношения. Этим способом он довел пытавшегося стать любимчиком до полного осознания своей вины — человек изменился и сам покаялся перед своими коллегами... Так же закончилась и очередная попытка другого льстеца... И все доносы, подслушивания, перетолковывания, домыслы прекратились. В семинарской среде установилось подлинно христианское доверие, мир, взаимопомощь...

Каждый день отец Иоанн приходил в столовую во время обеда. Ходил вдоль столов, тихонечко что-то говорил кому-то, если замечал за ним неладное; говорил настолько тихо, что даже соседу трудно было услышать (положим, кто «хлебает», стучит ложкой...). Такой способ наставления действовал неотразимо — он не обижал, не принижал человека, а восстанавливал его, поднимал. Особенно памятными остались приходы его в столовую перед разездом воспитанников на каникулы и в первый же день после их возвращения. Отец Иоанн, подождав, пока молодежь подкрепит свои силы, начинал громко говорить. Какие это были речи! Я не могу дословно их передать сейчас, потому что записей — увы! — никаких нет. Провожая, он говорил примерно так: — Дети мои, через несколько минут вы переступите порог нашего монастыря и снова окажетесь в миру. Но где бы вы ни оказались, не забывайте о своем святом призвании. Помните, что вы воспитанники духовной школы, что завтра вы станете у Престола Божия и будете приносить Евхаристическую Жертву. Ваши руки будут причащать истинным Телом и истинной Кровью Христа Спасителя тех, кого вы поведете в Жизнь Вечную. Будьте верны, благоразумны, просты. Обнимите своих родных, скажите им доброе слово, укрепите в них веру и любовь. И Ангел Хранитель да сопутствует вам и вернет вас в нашу школу здоровыми и духовно и телесно... А встречая вернувшихся с каникул, отец Иоанн выражал радость их воз-

вращению и призывал благословение Божие на предстоящие труды в продолжение учебы. Как правило, свою речь он завершал напоминанием, что если у кого возникли какие-либо вопросы, проблемы, трудности, да и радости — дверь его кабинета всегда открыта... Так оно и было — и войти в эту дверь мог кто угодно и когда угодно.

Не менее учили нас доброте, смирению и участию в жизни других — частые обходы отцом Иоанном наших спален. Бывало, только мы уснем, а иногда и глубокой ночью, открывается тихонько дверь и на пороге в носках (ботинки он снимал за дверью) появлялся наш дорогой Батюшка. Как привидение неслышно он проходил между длинными рядами кроватей. Для чего? Проверить, кто отсутствует? — Нет, не допускайте даже мысли такой. Отец Иоанн, как милосердный самарянин, пришел позаботиться о нас и ночью: идет между рядами и видит, у кого-то съехало одеяло — он подымает и осторожно накрывает спящего, дальше видит разбросанные ботинки — собирает и ставит под кровать. Но труднее всего было отцу Иоанну с теми, кто во сне поворачивался на левый бок и начинал храпеть. Отец Инспектор подходил к нему, подкладывал под него свои руки и начинал медленно переворачивать его на правый бок. Делал он это настолько осторожно, что спавший, бывало, и не замечал заботы.

Батюшка всех нас знал не только по фамилиям, но и вникал во все наши потребности. Не помню, чтобы он применял какие-то суровые наказания, гнал бы из Семинарии или снижал баллы по поведению. Да прибегать к этому и не было нужды. При нем мы боялись не нарушить семинарскую дисциплину, а обидеть доброго Старца, не оправдать его веры в нас, его любви к нам, жертвенности. Потому не было ни проказ, ни безнадежно отстающих!

Если кто провинился в чем-либо, отец Иоанн сам подходил к нему, уводил к себе и долго с ним беседовал. Уходили от него после таких бесед иными, чем пришли к нему — люди как будто заново рождались в мир...

Вот так достигалось строение крепкой студенческой семьи — завтрашних служителей Любви — не дисциплиной, хотя бы и умеренно-нужной, не лекциями, хотя бы и учеными (я уже отмечал, что не помню, какие предметы читал нам отец Иоанн), а подлинно христианской любовью, участием, пониманием. Да, чрез него мы становились учениками Христа Спасителя, сынами Церкви и Отечества...

А говорят: «Один в поле не воин». Не верю этому. Отец Иоанн, можно сказать, был один, а завоевал сердца всех воинов...

Осенью 1949 года мы вернулись с летних каникул в Семинарию и здесь услышали печальнейшую весть: отец Иоанн скончался. Все без какой-либо команды собрались в храм; в руках зажглись свечи; началась панихида, а вместе с ней отдельные всхлипывания, которые очень скоро превратились в общий плач, почти в рыдание... Картина неопишущая и неповторимая. Ничего подобного я не видел ни до 1949 года, ни после него...

Рассуждая по-человечески, жаль, что житие отца Инспектора-Учителя так скоро прекратилось. Но, слава Богу, что мы его имели — он и за короткий срок много нам оставил, дал нам на всю нашу жизнь!

С кончиной отца Иоанна многое изменилось и как-то сразу — ужесточился режим и стал какой-то бессмысленный. Например, запретили после обеда заходить в спальни (их в девять часов утра просто запирали на замок), не рекомендовали выходить за ворота монастыря... У всех стал вопрос: куда же деваться? Начались недовольства... В эти минуты мы еще более оценили подвиг дорогого Батюшки, имя его засветилось еще ярче.

Другой светлой личностью был протоиерей Василий (то ли Воликовский, то ли Волотовский). Прекрасный проповедник, он такой же был и в жизни. Слово у него никогда не расходилось с делом. По своей доброте он никогда не ставил двоек учащимся. За это его упрекали и винули, что, мол, он своей мягкостью вредит делу.

Отец Василий оправдывался: «Уже только за то, что они пришли в Семинарию, им надо ставить тройки...» Обвинители отца Василия были не правы: он любил нас и доверял нам — и мы отвечали ему искренней любовью к нему и оправдывали доверие. Предмет его — Гомилетику — мы знали не хуже, чем другие. Доброта отца Василия была настолько велика, что перед письменным экзаменом по Гомилетике, правда незадолго, он тихонько сказал нам темы.

Известный сегодня в церковном мире протопресвитер Виталий Боровой был также одним из наших лучших учителей в Семинарии. Входил он в класс стремительно, держа в руках лишь классный журнал и указку: вел он Историю Церкви. Слушали мы его, затаив дыхание, стараясь побольше записать. Преподавал он у нас и английский язык. Задавал немного, но требовал безукоризненного выполнения заданного. Благодаря сему мы настолько изучили английский язык за два года в Семинарии, что этих знаний нам хватило и на Академию. Только потом мы узнали, что отец Виталий, преподавая нам английский язык, и сам его изучал. Отец Виталий был одновременно секретарем Семинарии и библиотекарем. В библиотеке он был один — и заведовал библиотекой, и собирал ее, и выдавал книги, и советовал, что непременно надо прочитать. Отец Виталий здравствует и по сей день продолжает активно трудиться.

Подобным отцу Виталию был Дмитрий Петрович Огицкий (недавно скончался). Преподавал Сравнительное богословие и древнегреческий язык. Все лекции по Сравнительному богословию я тщательно записал — они были весьма содержательные, но дал одному преподавателю для использования, а он мне их не возвратил... Так «зачитали» и другие мои записи. — По греческому языку Дмитрий Петрович выжимал из нас все возможное и даже невозможное. За сорок пять минут урока мы так уставали, что становились малоспособными к слушанию прочих пяти положенных на тот день по расписанию предметов. И вот сегодня я не знаю, как расценить такой метод работы!

С искренней и глубокой благодарностью я вспоминаю своих прекрасных учителей. Продолжающих достойно стоять на высоких постах служения Русской Православной Церкви: митрополита Оренбургского и Бузулукского Леонтия (Бондарь) — ныне старейшего архипастыря нашей Святой Церкви (читал Священное Писание Ветхого Завета), протоиерея Бориса Шишко — ныне преподавателя Одесской Духовной Семинарии (вел Нравственное богословие). Почивших: протоиерея Феодора Хрущевского (преподавал историю Русской Церкви), Алексея Яковлевича Яблонского (учил нас Церковному уставу), Алексея Петровича Надеждина (давал уроки по Психологии).

Некоторые из преподавателей были выпускниками и даже преподавателями (доцент А.П.Надеждин, кажется, из Казанской Духовной Академии) прежних Духовных Академий, прочие — Православного Богословского факультета Варшавского университета.

Читались также интересные лекции по бухгалтерскому делу (Свиридов — родной брат архиепископа Питирима), по агрономии (агроном), но как-то они прошли по касательной...

## **7. Вызов «неизвестно куда»**

Это скорбное воспоминание.

Очень скоро после поступления в Семинарию стали нас одного за другим вызывать. Куда? Зачем? — Никто ничего не говорил, соблюдалось какое-то могильное молчание. Уходили по вызову рано утром, а возвращались поздним вечером. Возвращались в страшном состоянии — уставшие, измученные, как будто за один день постаревшие на несколько лет, с изменившимися лицами (казалось, что появились первые морщинки). Менялось и поведение их — как-то замыкались, уходили в себя; пропадала у них прежняя живость, шутки, даже улыбки. Что происходило — оставалось тайной. Постепенно мы стали догадываться, но от этого становилось еще страш-

нее. Тем не менее, я не помню случая, чтобы кто-то, побывав «неизвестно где», бежал из Семинарии... Меня, слава Богу, не вызывали.

Вызовами дело не ограничилось. Видимо, решено было провести более тщательный и тотальный допрос — в штатском прибыли сами к нам. Для них были отведены большие аудитории. Теперь и меня не миновала чаша. Вызывали; захожу и вижу сидящего вразвалку за столом, на котором куча бумаг. Взглянув на меня, он саркастически улыбнулся, перелистал дело, снова взглянул. Я продолжал молча стоять. Не помню точно, что он меня спрашивал. Кажется, задал самые трафаретные вопросы: кто направил в Семинарию, верую ли я, есть ли родственники за границей... Атмосфера была настолько тяжелой, что я вышел отсюда побледневший, с дрожащими ногами, хотя за мной была лишь одна так называемая «вина»: с 1941 по 1944 год я жил на оккупированной территории, и родной брат Иван был увезен на работу в Германию. Тогда и это считалось преступлением!

### **8. Кто может добавить**

Я далеко не все рассказал о моем пребывании в Минской Духовной Семинарии, как, заранее хочу оговорить, не все смогу рассказать и о Московской Духовной Академии. Но делаю посильное для меня.

О прочем, касающемся Минской Духовной Семинарии, могли бы добавить, да и меня поправить мои лучшие друзья-одноклассники: отец Петр Латушко и отец Петр Авсиевич. Оба митрофорные протоиереи. Первый служит в г. Речица Гомельской области и епархии (это его второй приход, первый был в Лоеве той же области), второй — всю свою жизнь провел на одном приходе в селе Ковали Витебской области, а епархии Полоцкой. Кстати, следует отметить, что он много-много лет служил с белым крестом, не имея наград. И только когда прибыл в Белоруссию митрополит Филарет (Вахромеев) и узнал об этом — сразу наградил его крестом с украшениями.

## II. МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Это сказ особый, так как он ближе к нашему времени. Слава Богу, есть еще в живых немало свидетелей, которые могут дополнить любую мою строку, а при нужде и исправить. За все буду только благодарить.

В сопоставлении с Минской Духовной Семинарией Московская Духовная Академия предстала, хотя и в хорошем, но несколько ином виде: там скромность — здесь торжественность, там простота — здесь величественность, там обыденность — здесь парадность, там деревня — здесь центр... Правда, при всем блеске была и здесь теплота, но какая-то иная....

### 1. Подготовка к вступительным экзаменам

Серьезно готовиться к поступлению в Духовную Академию начали мы (мы — значит мои одноклассники и я) с третьего класса Семинарии. Всем подававшим надежды на продолжение учебы давались и дополнительные задания. Более других преподавателей отличался в «заданиях» сам отец Ректор архимандрит Митрофан, занимавший кафедру Священного Писания Нового Завета. Он требовал от нас не только уверенного знания содержания священных новозаветных книг, но и правильного понимания и цитирования наизусть целых зачал и глав. Из них труднее всего было запомнить всю Прощальную беседу Христа Спасителя со Своими Учениками — начиная со слов: «Ныне прославися Сын Человеческий, и Бог прославися о Нем...» и кончая Первосвященнической Молитвой (Ин. 13, 31—17). Мало отставал от архим. Митрофана и преподаватель по Священному Писанию Ветхого Завета, требуя заучивания наизусть ряда псалмов и глав из пророческих книг (напр. Ис. 53 гл.). (Как оказалось, на экзаменах не потребовалось цитирование наизусть целых глав). Более того, хотя все готовившиеся к поступлению в Духовную Академию окончили Семинарию почти с отличием, всех в обязатель-

ном порядке оставили на лето при Семинарии, чтобы еще и еще раз повторили изученное и углубили свои богословские знания. И мы не потеряли попусту ни одного дня. Я оставался в Семинарии все лето. Для меня лично оно оказалось самым плодотворным. С ним я могу сравнить лишь лето 1954 года — после окончания третьего курса Академии, когда я ежедневно с раннего утра до позднего вечера в своем родном селе Комайске сидел в тени под раскидистой грушей и работал над своим курсовым сочинением (кандидатской диссертацией). О плодах этой работы может узнать всякий, открыв тридцать третий сборник «Богословских Трудов» (1997 г.), где опубликовано мое сочинение. (Очень сожалею только о том, что от сочинения отрезали обширнейшую Библиографию).

## *2. Приезд в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру*

В Московскую Духовную Академию мы приехали вдвоем — Николай Ричко и я. Сходим с электрички, идем, и вдруг пред нами, «как могучий маяк среди житейского моря», открылась святая Лавра Преподобного и Богоносного Отца нашего Сергия, где расположена Московская Духовная Академия.

Немножко отвлекусь, но с определенной целью — подчеркнуть наше состояние в описываемые минуты. Несколько лет тому назад митрополит Волоколамский Питирим (Нечаев) после очередного заседания редколлегии «Богословских Трудов» повез членов редколлегии показать окормляемый им монастырь Преподобного Иосифа Волоцкого. Подъезжая к нему, митрополит велел всем закрыть глаза, повернуть головы налево, а затем скомандовал: «Открывайте глаза!» Мы открыли, и у всех вырвалось одновременно единое: «Ах!» Перед нашими глазами стоял, сияя в лучах солнца, красавец монастырь... Вот такое «Ах!» вырвалось и у нас с Николаем при виде святой Обители Живоначальной Троицы. Мы поставили на землю чемоданы, сняли головные уборы и осенили себя большим крестным знаменем. «Слава Тебе, Господи, слава Тебе!»

С открытыми головами мы и шли до самой Академии. И было как-то странно для нас видеть в святой Обители гуляющую в шапках с праздным смехом публику. Также странным показался нам и прием нас помощником инспектора Академии, к которому нас сразу привели. Небольшого роста, кругленький, с бегающими глазами, резкой и властной речью, он насторожил нас как нечто чужеродное, холодное, не свое... Дальше все было хорошо. Нам указали место пребывания, и мы снова оказались во власти вступительных экзаменов.

Воспитанные в Семинарии нашими добрыми духовными наставниками начинать всякое благое дело молитвой, мы — Николай и я — пошли в Успенский собор св. Лавры на вечернее богослужение, а затем и на Божественную Литургию... Потом я много-много раз посещал разные храмы — в близких и дальних местах — но, кажется, ни разу не испытывал такой силы церковной молитвы, как в эти минуты перед экзаменами. А богослужение было ведь рядовое!.. Сегодня я пытаюсь понять причину сего. Конечно, я находился в особом состоянии и потому особенно усердно возносил свои мысли к Небу, но объяснение вижу в ином — место, на котором мы стоим, по которому ходим, свято, и люди, подвизающиеся здесь, получают от Бога особый дар благодати. Потому-то сюда и тянутся паломники нескончаемой вереницей... Тогда, в тот предэкзаменационный час, стоя в Успенском соборе, я молил Бога: «Господи! Если есть на то святая Твоя Воля, то оставь меня здесь навсегда!» — Господь оставил меня и оставил навсегда, ибо ныне я уже вступаю в библейский возраст...

### **3. Вступительные экзамены**

Сдавать нужно было пять предметов за весь курс Духовной Семинарии. Устно: 1) Священное Писание Нового Завета, 2) Догматическое богословие, 3) Общую церковную историю. И два письменно: 4) Основное богословие и 5) Гомилетику (написать на предложенную экзаменатором тему проповедь).

Следует отметить, что в 1951 году, когда мы поступали в Академию, сдавала вступительные экзамены только «провинция», т.е. все приехавшие из других Семинарий. Окончившие Московскую Духовную Семинарию по первому разряду зачислялись Советом Академии и Семинарии на первый курс Академии без экзаменов. Получившие же во время обучения в Семинарии хотя бы одну тройку «москвичи» обязаны были не только пересдать ее, но и сдавать вступительные экзамены вместе с «провинцией». Мне думается, что последнее было поспешным решением Совета Академии, ибо все сдававшие «москвичи» имели единственную тройку по Церковнославянскому языку. А членам Совета хорошо было известно, что преподаватель сего языка Анатолий Васильевич Ушков (1894—1972) четверки ставил редко, заявляя, что на четверку знает преподаватель, а на пятерку один Бог. И действительно, в числе абитуриентов оказались лучшие выпускники Московской Семинарии. Это: священник Матфей Стаднюк (ныне протопресвитер, секретарь Святейшего Патриарха Алексия II; был он секретарем и у Святейшего Патриарха Пимена), Константин Михайлович Комаров (ныне профессор Московских Духовных Школ), Владимир Тимков (ныне протоиерей, возможно — митрофорный, настоятель одного из Московских храмов) и др.

В 1952 году Совет Московской Духовной Академии принял новое решение — отменил для всех вступительные экзамены в Академию. Зачислять стали по рекомендации Совета той или иной Семинарии. Конечно, больше всего принимали из Московской Семинарии.

Перед сдачей вступительных экзаменов проводилась беседа у одного из опытных педагогов — Инспектора и профессора Академии Николая Петровича Доктусова со всеми приехавшими. Не помню содержание беседы, но поставленный мне вопрос помню. «Какие предметы будете сдавать?» — неожиданно спросил он меня. Я настолько смутился, что четыре предмета назвал, а пятый забыл. Николай Петрович несколько секунд помолчал, затем улыб-

нулся (как-то приятно, по-хорошему) и велел позвать следующего.

Но в еще больший трепет привела меня встреча с отцом Матфеем Стадником, который также, как и я, ходил по академическому садику и размышлял над предстоящими и ему экзаменами. Увидев, что я не отрываюсь от книги, он решил меня еще и припугнуть. Цель им была достигнута... Этот «экзаменационный эпизод» — и только этот — я вскоре записал. Но, к сожалению, у меня эта запись не сохранилась. Один экземпляр я отдал отцу Алексию Остапову для издаваемого им («тиражом» в четыре экземпляра) дважды в году — к Рождеству Христову и св. Пасхе — домашнего журнала. Экземпляр этого журнала регулярно преподносился Святейшему Патриарху Алексию I в ночи Рождественскую и Пасхальную после богослужения. В этих журналах отражалась, насколько это было позволено, текущая церковная жизнь. Вот сюда и попало мое описание встречи с отцом Матфеем. Со смертью отца Алексия погибла и его богатейшая библиотека. Может быть, у отца Матфея сохранилось это описание? Я, кажется, давал ему экземпляр. Вторично описывать боюсь, т.к. сегодня только помню, что была такая трепетная встреча, что отец Матфей великолепно сыграл роль имеющего власть представителя Академии, в руках которого якобы все поступающие. Помню, что при этой встрече я пришел к выводу: чтобы подготовиться для поступления в Академию — одного лета мало!

Как я сдавал Священное Писание Нового Завета и Догматическое богословие — забыл. Немного помню письменные экзамены и экзамен по Общей церковной истории.

Письменные экзамены проводились в аудитории чертогов — в первой от вестибюля. На доске написали темы и распределили по рядам. Мне досталась тема по Основному богословию: «Внутренние и внешние признаки Божественного Откровения» (см.: К.Скурат. Сборник статей за 1989—1993 гг. Том XV. МДА, 1993. С. 239—248). Раскрыл тему я быстро и легко. Несколько труднее было

написать проповедь, но и здесь все справились... По Общей церковной истории запомнился экзамен потому, что принимали его два светлейших человека — отец Димитрий Боголюбов (1869—1953) и Николай Иванович Муравьев. Первый — почтенный старец, митрофорный протоиерей, известный в прошлом миссионер и профессор, второй — глубокий историк, ученый Секретарь Академии. Принимали они экзамен спокойно, не торопясь, ставя один вопрос за другим и ожидая полных ответов. В результате я получил оценку пять с плюсом. Второй раз я получил такую необычную отметку уже в Академии на экзамене по Догматическому богословию от Святейшего Патриарха Алексия I.

Бытовые условия, в которых мы жили во время сдачи вступительных экзаменов (они длились почти две недели с первого сентября), были довольно трудные. Хуже всего было то, что мы сами должны были заботиться о еде. В Академии к нашим услугам стоял лишь титан с кипятком. У меня же было только сало из дома и сухари. Вот этим салом, сухарями да кипятком я и поддерживал свои силы. Денег у меня не было. Недоедание, экзаменационное напряжение закончились тем, что у меня заболел желудок (сначала гипоацидный гастрит, а затем анацидный) на всю жизнь. Но, слава Богу, экзамены я сдал, кажется, первым по разрядному списку (впрочем, пусть сегодняшней ученый Секретарь проф. архим. Платон Игумнов проверит и, если не так, исправит), и жив до сего дня. Более того, по милости Божией, ни разу с желудочной болезнью не лежал в больнице. А саму болезнь воспринимаю как посещение Божие для смирения.

Так как я уж начал говорить о бытовых условиях, то думаю, надо о них продолжить.

#### **4. Бытовые условия при учебе**

Спальни наши располагались на первом этаже чертогов; с южной стороны, как более обособленные (система строений чертогов анфиладная), — для студентов Академии, с северной — для воспитанников Семинарии. В

каждом зале помещалось около 25 кроватей. Много! Но везде было чистенько, сухо, светло. А, главное, — тишина и мир — никаких неприятностей в отношениях друг с другом и, тем более, ссор. Живя общиной, более сближались с коллегами — не только с однокурсниками, привыкали уступать один другому, помогать, делиться и радостями, и горестями. Помню, вместе с нами в спальне был Саша Кравченко (потом Ректор Одесской Духовной Семинарии, а ныне протоиерей одного из храмов Одессы). Он шел одним курсом ниже нас. Так вот, он часто получал из дому посылочки с продуктами, но никогда в одиночку их не ел, всегда делился со всеми в спальне, а иногда и за ее пределами. Обычно дележ происходил после 23 часов. Все укладывались в кровати, предварительно освободив верх тумбочки (они стояли у всех кроватей) для гостинцев. Саша брал большой поднос, выкладывал на него полученное из Одессы, на краю подноса прикреплял свечку для освещения (ведь свет в 23 часа выключался) и с помощником разносил по рядам кроватей. Каждый брал, сколько хотел и что хотел. Конечно, с точки зрения инспекции это было нарушением режима, но 23 часа — единственное время, когда мы все собирались вместе. Сашу, ныне отца Александра, мы называли нашим благодетелем.

Столовая находилась там, где ныне семинарская (восточная сторона). Длинные столы тянулись шеренгами. За каждым столом усаживалось по 8 человек. С левой стороны — от кухни к дверям выхода — сидели студенты в порядке старшинства, с правой — в таком же порядке воспитанники. И обслуживали тоже строго по старшинству: первыми получали выпускники, а затем — младшие.

Питание было хорошее. Во все посты, естественно, постное...

### **5. Богослужение и проповедь**

Храма у нас своего не было, т.к. академический храм был превращен во дворец культуры. Вернули нам его только в 1955 году (освящен 21 мая 1955 года Святейшим

Патриархом Алексием I), когда возвратили и четырехэтажный учебный корпус (до этого в нем действовал Учительский институт). Поэтому накануне всех воскресных и праздничных дней всенощное бдение академическая семья совершала в чертогах — нынешнем Малом актовом зале. Там же совершались и прочие богослужения (напр., в Великом посту), кроме Божественной Литургии. Как бы алтарной частью служило то место, где ныне стоят столы президиума. Устав соблюдался применительно к приходским богослужениям. Пел один хор.

Здесь же за каждым богослужением произносилась в порядке чреды проповедь. Слушали мы ее очень внимательно при идеальной тишине — как будто никто и не дышал. В конце любили громогласно воскликнуть: «Спаси, Господи!». Но, к сожалению, воспринималась она нередко как что-то учебное. Мы следили за тем, как проповедник подошел к аналою (не спешил ли), как осенил себя крестным знаменем (короткий ли верхний конец креста и умеренно ли длинный нижний, ровная ли горизонтально перекладина, наклонил ли голову только после осенения себя крестным знаменем, «не размахнулся» ли «колесом», четко ли произнес слова: «Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа»...), как часто заглядывает в лежащую перед ним на аналое тетрадку с текстом проповеди; следили и за планом развития темы: как проповедник «вводит» в тему, понятно ли и убедительно ли раскрывает ее, чем заканчивает, даже как уходит от аналоя — соблюдает ли подобающую степень... Все это, несомненно, нужно было и для нас, и для проповедника. Но увы! Форма подчас закрывала главное — усвоение сердцем наставления, забывалось то, для чего, собственно, и произносится проповедь. Конечно, были и такие проповеди, которые действовали не только на наш разум, но доходили и до глубин души, но я не помню, чтобы кто-нибудь был ими настолько растроган, чтобы прослезился. А вот сам проповедник частенько говорил дрожащим голосом и от волнения «задышался», готов был остановиться... А мы смотрели и слушали, и если пережи-

вали, то «за» проповедника. Больше мы волновались тогда, когда он выходил без тетрадки и вдруг останавливался...

(Впрочем, дорогой читатель, прошу не забывать, что я вспоминаю обо всем спустя более 40 лет после описываемых событий. А всем хорошо известно, что позднейшее может отразиться и на далеком прошлом).

Хотя богослужения совершались молитвенно, чинно, но само место нам не нравилось. И потому студенты скоро дали ему и свое название — «сушило». Вероятно, здесь и надо искать объяснение «сухости» восприятия проповеди. Актóвый зал (тогда он не назывался Малым, ибо другого — Большого — не было) считался одной из самых больших аудиторий и все, происходящее в нем, сближалось с учебной программой.

К нашей общей радости Божественную Литургию Академия с Семинарией совершали в Лаврских храмах — зимой в Трапезном, а летом в Успенском. Рано утром все выстраивались в шеренгу перед чертогами и во главе с отцом Ректором протоиереем Константином Ружицким и Инспектором проф. Н.П. Доктусовым направлялись к ранней Литургии. Шествие это всегда проходило в каком-то духовном подъеме, тем паче, что всегда с нами были Ректор и Инспектор. Вообще надо подчеркнуть, что администрация Академии стояла очень близко к студенчеству, и от близости выигрывали все — и сами администраторы, и, конечно, студенты. Разумеется, субординация не забывалась, определенная дистанция соблюдалась, но в той мере, насколько это необходимо было для возрастания уважения одних к другим, укрепления доверия, утверждения духа великой православной семьи.

На дни седмичные мы все были распределены в «десятки» для исполнения чреды участия в богослужении. В вечернее время нам предоставлялся левый клирос (на правом пела братия св. Обители), а ранним утром Божественная Литургия совершалась только учащимися. Иноки Лавры отпраздновали позднюю Литургию. С первого же курса Академии я был назначен начальством Академии устав-

щиком в десятке — сказались добрые уроки по Уставу в Минской Семинарии А. Я. Яблонского. Регентом был определен Н. Н. Ричко — снова мы оказались рядышком. Иногда Н. Ричко доверял и мне управление десяткой. Для меня это была большая радость, потому и отмечаю ее... Трудность была здесь в том, что надо было очень рано вставать — не проспять. Будильников не было, и, бывало, всю ночь просыпаешься, а к утру засыпаешь богатырским сном, вскакиваешь, а до начала осталось 5—7 минут. Лихорадочно набрасываешь на себя одежды и бежишь. Чтобы избежать сего, мы накануне договаривались: кто первый проснется — будит всех. Но, бывало, и пропускали кого-нибудь... До сих пор, если я во сне вижу «кошмары», то они, как правило, соединяются с опозданием к богослужению, совершаемому десяткой...

### **6. Духовная жизнь**

Богослужение и проповедь и есть уже основная и, я бы сказал, существеннейшая сторона духовной жизни. Но к сему еще присоединялось весьма и весьма важное — исповедь и принятие Святых Христовых Таин (это тоже относится и к богослужению!). Так как исповедь — тайная, то и я не буду продолжать об этом свое слово, скажу только, что проводилась она неспешно, внимательно, индивидуально. Она действительно стряхивала с нас житейскую пыль, подымала на новую ступеньку к Небу... Готовились мы к Святому Причащению достойно, как к принятию Великого Гостя и соединению с Ним. В Рождественские, Пасхальные и летние каникулы мы причащались в своих приходских храмах — дома, ибо на каникулы нас оставляли при Академии неохотно. Всячески поощряли наш каникулярный отъезд, вплоть до того, что за все дни отсутствия выплачивали нам деньги, которые отпускались на наше питание. Справок как документов, подтверждающих наше участие в исповеди в вакационное время, от нас не требовали. Лишь позднее администрация внесла особое распоряжение и стала требовать, и даже строго, предъ-

явления справок. Не знаю, чем это было вызвано, но, во всяком случае, оно свидетельствовало не о лучшем в нашем духовном становлении.

Огромное, неизмеримое духовное влияние оказывала на нас Святая Лавра. Каждый день начинался с Троицкого собора, где почивают святые мощи Преподобного и Богоносного Отца нашего Сергия. Мы ежедневно спешили сюда, чтобы непременно до общей утренней студенческой молитвы и завтрака приложиться к святым мощам... Придешь в собор, станешь в общую очередь и помаленьку продвигаешься к святой раке, а этим временем мысленно поминаешь своих родных, близких о здравии, а почивших — об упокоении, просишь у Преподобного предстательства у Престола Божия на предстоящий день... Да и мало ли чего мы просим у Преподобного?!.. Если же случалось из-за опоздания «прорываться» без очереди, то чувствовалась какая-то неудовлетворенность. Не значит ли это, что на «бегущих», отодвигающих общую очередь, Преподобный не поднимает своей благословляющей десницы?!.. То, что сложилось в студенческие годы, осталось для меня свято на всю жизнь. И сегодня, приехав в Московскую Духовную Академию, я иду прежде всего к святым мощам нашего Небесного Предстателя... Да, время студенческого общежития имеет очень большое значение — его ничем невозможно заменить: никаким экстернатом, филиалом, заочным сектором...

Размышляя о великом духовном влиянии на нас Лавры, я готов видеть особое действие Промысла даже в том, что Академия поначалу не имела своего храма и пребывала в святых храмах Обители. Для того времени это имело значение... Да не допустит кто-либо такой мысли, что я, якобы, недооцениваю важность того, что Академия имеет свой храм. Я помню, как все мы радовались, когда узнали, что наш Покровский храм нам возвращен. Мы почувствовали своими сердцами, что Божия Матерь, никогда не уходившая от нас, ныне простирает над всеми нами Свой широкий омофор. Еще более свежа память об освящении

(18 февраля 1994 года) также возвращенного Семинарии ее храма во имя Преподобного Иоанна Лествичника. Никогда не забывть чтения коленопреклоненной молитвы при освящении храма Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, когда вся учащаяся братия — и духовенство, и миряне — пали на колени и низко склонили свои головы — невольно слеза появилась на глазах, и не у одного меня. Мне вдруг представилась русская рать, испрашивающая благословение Преподобного Отца на решающую судьбы Святой Руси Куликовскую битву. И здесь, в храме другого Преподобного, стояла на коленях духовная рать Русской Православной Церкви, которая уже сегодня мужественно ведет борьбу с апокалиптическим злом, гигантскими шагами — эсхатологически, вторгающимся в жизнь наших народов...

Так вот, когда мы не имели своего храма, все мы постоянно были в святой Лавре, у ее святынь, в собственном смысле этого слова. Наше молитвенное соприсутствие было более осязаемым, более зримым. Мы всегда видели Лаврских Старцев, их благоговение к храму, их спокойствие, степенность, их глаза, обращенные к Небу, мы слышали их голоса, дерзновенно призывающие действие благодати Божией. Вероятно, тогда и утвердилось название, которое мы любим повторять и сейчас, — «Академия — это большая келья в Святой Лавре Преподобного Сергия».

Доброе слово исходило и от наших преподавателей. Но больше воспитывало нас не слово их, а пример, их жизнь, их уважительное отношение друг к другу и к нам. Среди них царил подлинная христианская любовь: не было группировок на «монашеских», «пиджачников» и тому подобных, не было того, чтобы говорилось одно, а делалось другое, не предлагалось чего-нибудь так, чтобы тут же забыть обещанное... Все это мы видели, а если не видели, так чувствовали. И все это действовало на нас незаметно, но очень сильно... Мы, педагоги, часто (ой, как часто!) недооцениваем чуткость студентов ко всему происходящему в нашей жизни.

Духовно растили нас, пожалуй, все преподаватели, и делали это как-то незаметно, строим своей жизни и строим жизни всей Духовной Школы. Назойливой морали, как и в Минской Духовной Семинарии, не было.

В студенческой среде все хорошо знали друг друга, были внимательны друг к другу, спешили на помощь и таким образом тоже незаметно, но неуклонно духовно возрастали.

Поистине, это была (любимое нами и сегодня свидетельство) «Академическая семья».

### **8. Лекции. Профессора**

Лекции в мое студенческое время (1951—1955) читались профессорами, в основном, по имеющимся — ими написанным или составленным — конспектам. Эти конспекты сохраняются в академической библиотеке, и всякий интересующийся может ознакомиться с ними. Студенты до сих пор используют их в качестве пособий при подготовке к экзаменам.

Во время моего обучения в Московской Духовной Академии здесь трудилась целая плеяда профессоров — выпускников прежних (до 1917 года) трех Духовных Академий: Московской, Киевской и Казанской. «Мы благодарим Бога, — говорил как-то в нашей Академии Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, — за то, что Он сохранил преемственность возрожденных Академий с прежними... Еще бы несколько лет — и эта преемственность пресеклась бы». Встречи с этими представителями «старой школы» были для нас весьма и весьма полезны. От этих старцев, прошедших чрез многолетние испытания жизни, но свято сохранивших святую православную веру, веяло особым миром и особой благодатью. Одно присутствие их, один вид их оказывали на всех нас благотворное влияние.

Из профессоров прежде всего встает в памяти Ректор Академии доктор богословия (докторскую степень получил по указу Святейшего Патриарха Алексия I к 150-летию

Академии за месяц до своей кончины), выпускник прежней Московской Духовной Академии митрофорный протоиерей Константин Ружицкий (1888—1964). Читал он на старших курсах Академии Нравственное богословие. Конспект, который нам рекомендовался к сдаче экзамена, не производил на нас впечатления. Но лекции читал отец Ректор интересно, абсолютно не придерживаясь и не следуя конспекту. В основном, он исходил из своей многолетней пастырской практики — приводил поучительные примеры, неординарные случаи, много цитировал творений святых отцов... Конечно, все это делалось применительно к Нравственному богословию. Побуждал также и нас в порядке очереди делать во время лекции рефераты по тем или иным вопросам морали. Как правило, делалось это на основании святоотеческих творений. Хотя конспект отца Константина был довольно отвлеченный по своему содержанию, но сам он не любил излагать мысли абстрактно, как не любил и «мудрования» при чтении нами наших рефератов.

Одно печальное событие в семье отца Константина раскрыло перед нами новую добрую черту в его характере — большую любовь к своей семье, к детям. В расцвете лет умерла его дочь. Отец Константин, который так недавно спешил каждого укрепить, ободрить, утешить, был своим горем просто сражен — плакал как дитя, только без вопля. Он приходил к нам на лекцию, прочитывал два - три предложения, останавливался и долго молчал. На глазах были слезы, катились они и по щекам. Мы тоже молчали и вместе с ним скорбели, сидели неподвижно, никто ничем не занимался. Пытался продолжить лекцию, но как только начинал ее — снова появлялись слезы...

В день своих именин (3 июня по н.с., 21 мая по с.с.) отец Константин надевал все полученные им ордена и шел в Актовый зал, где его уже ожидала вся Академическая семья для поздравления. Проходило оно и торжественно, и семейно. После поздравления все преподаватели приглашались на трапезу, которая устраивалась в квартире Рек-

тора. Было тесновато, но уютно, тепло, непринужденно. Здесь уже шло персональное поздравление. Говорилось много хороших искренних слов... День этот очень и очень всех нас сближал, как-то роднил, бодрил. Я особенно воспринимал его с радостью, потому что это день и моего Ангела.

По кафедре отца Ректора я писал свое курсовое сочинение, за которое присваивалась ученая степень кандидата богословия. Полагалось в процессе работы показать руководителю небольшую часть черновика. Я отнес отцу Константину заключение к работе. Через несколько дней он вернул мне его все исчерканное. Я приуныл и не знал, как поступить, что делать с заключением, а значит — и с главами сочинения. Но хорошо изучившие характер отца Ректора (я уже отмечал чуткость студентов — они больше знают, чем нам представляется) посоветовали мне поступить следующим образом: очевидные ошибки исправить, все остальное оставить без изменений. Поначалу такой совет меня смутил, и я не решался так делать, но, посмотрев еще и еще раз на исчерканный текст и ободряемый советчиками, дерзнул. Результат был точно такой, как мне предсказали советчики — студенты. «Вот теперь хорошо», — сказал отец Ректор... В своем отзыве на мое курсовое сочинение отец Константин поставил по тому времени самый высокий балл — пять с минусом (чистая пятерка ставилась очень редко. Заметьте, тогда курсовые сочинения оценивались баллом).

Господь удостоил меня побывать возле могилы отца Константина. Похоронен он в Киеве. Рядом с ним могила матушки Марии и дочери Натальи. Вот запомнились же их имена на всю жизнь, хотя постоянно поминаю в своих молитвах лишь протоиерея Константина. Вечная память и его родным, дорогим спутникам в его славном земном труде!

На втором месте я ставлю профессора протоиерея доктора богословия, выпускника Казанской Духовной Академии Александра Ветелева (1892—1976), ибо он оказывал на нас огромное духовное влияние. Читал он Патрологию и Гомилетику, но никогда не следовал кон-

спекту. По аудитории он ходил, держа в руках мел. Периодически подходил к доске и с помощью изображения мелом чертежей наглядно раскрывал что-либо таинственное. Помню, что он каким-то образом (не помню только каким) изображал мелом на доске даже душу человеческую. Цели он достигал — мы легко усваивали материал и твердо запоминали. Ходя по аудитории, он имел обыкновение подойти к кому-нибудь и погладить его по голове или похлопать по плечу, спине. А так как обе руки у него были в мелу, то на том месте, к которому он прикасался, оставались следы его руки. Бывало, что на спине после его прикосновения четко печатались все пять пальцев. Поэтому когда он приближался к кому-либо, тот старался наклонить голову как можно ниже, чтобы избежать прикосновения. Это вызывало у нас смех, смеялся и сам отец Александр. Чаще других «удостаивался» «поглаживаний» отца Александра Исупов Серафим (ныне митрофорный протоиерей в г. Вятка), потому что он сидел рядом с кафедрой профессора.

Содержание лекций отца Александра, всегда проходивших очень живо, память, к сожалению, не сохранила. Но твердо осталось в памяти иное, не менее ценное: «Памятование церковного дня» (так отец Александр называл, а, следовательно, и мы). Начали творить это «Памятование» и проводили его по инициативе и под руководством отца Александра. Состояло оно в следующем. В самом начале лекции один из студентов по желанию — не по «приказу» — (чаще всех был им Исупов Серафим) брал святое Евангелие, книгу «Апостол», житие дневного святого и Минею текущего месяца. Открывая священные книги, он излагал содержание дневного чтения святого Евангелия и Деяний Апостольских (или Посланий святых Апостолов), давал краткий комментарий и делал нравственный вывод. Затем представлялось житие дневного святого. Если в «Четьих-Минях» имелось под одним числом несколько житий разных святых, то выбиралось более поучительное. Иногда сообщалось обо всех святых, но тогда эти сооб-

щения были предельно краткие. Завершалось «Памятование» чтением отдельных стихир и тропарей из Минеи. Подчас этим чтением сопровождалось житийное повествование. Все взятое вместе связывалось в единое целое, что вызывало у всех особый интерес.

Отец Александр в течение всего сообщения стоял рядом с докладчиком, дополнял сказанное, помогал докладчику делать комментарии, выводы и особенно представлять весь материал как соединенное святой Церковью нерасторжимое наставление или единое молитвенное обращение к Небу.

Поначалу «Памятование церковного дня» воспринималось как дополнительная нагрузка, не вписывающаяся в учебную программу, но мало-помалу, постепенно, оно вошло в летопись нашей жизни как светлые ее страницы. Почему? — Потому, что оно, духовно настраивая и воспитывая, вводило нас в атмосферу молитвы, в литургическое богословие, понуждало постоянно жить в Церкви воинствующей — земной вместе с Церковью Торжествующей — Небесной. А ведь это и есть одно из главных призваний духовной школы!

Подобное «Памятование» отец Александр пытался ввести и на других курсах Духовной Академии. Но с уходом его в мир иной — мир Вечности — все прекратилось. А жаль!..

Вечная память дорогому учителю, глубоко церковному пастырю, крепко, неразрывно соединявшему со Святой Церковью и своих студентов!

Инспектор Академии магистр богословия профессор Николай Петрович Доктусов (1883—1959) читал Священное Писание. Читал по конспекту, но часто отвлекался — широкие знания не позволяли ему сосредоточиться на какой-либо узкой теме, увлекали его в области самые неожиданные для нас. У нас сложилось мнение, что профессор А.П. Доктусов знает все, что возможно знать человеку, и мы называли его «ходячей энциклопедией». В любое рабочее время можно было кому угодно к нему обратиться

с вопросом с полной уверенностью, что будет получен обоснованный ответ. Я к нему неоднократно обращался с вопросами, а однажды с просьбой — посмотреть план для моего курсового сочинения. Николай Петрович почесал указательным пальцем свой подбородок (такая была у него привычка) и текст плана взял. На следующее утро он вернул мне его без единой поправки, дав очень хорошую оценку. Это меня ободрило, вселило надежду на успешное выполнение работы. Случилось так, что он оказался потом вторым рецензентом моего сочинения (поставил балл четыре с половиной — тогда ставили и половинки). Это был интеллигентнейший человек, высочайшей духовной культуры. Своего собеседника он не упрекал и не ставил в неловкое положение даже самыми, казалось бы, невинными словами, вроде: вы не правы, вы не убедительно говорите, вы не разобрались в деле... Все это он обнаруживал, но деликатно, уважительно, спокойно — и этим вызывал у собеседника еще больше симпатий к себе. В этой части Инспектор Московской Академии напоминал мне Инспектора Минской Семинарии. Замечания некомпетентные, недоброжелательные, лицемерные Николай Петрович аккуратно, но настойчиво отклонял. К предложениям же добрым, разумным прислушивался и следовал им. Так было, например, в первый год моей преподавательской работы (1955/56 учебный год). Я и другие молодые преподаватели сразу же встретились с проблемой оценки письменных работ: одни подходили очень строго, другие очень мягко. И тогда инспектор созвал всю «молодежь» на совет. Выслушав все предложения, он обобщил их и вместе с нами — в полном согласии — было выработано единое решение, которое потом применялось и прочими преподавателями (для каждой оценки-отметки было указано допустимое количество ошибок).

Ежедневно Инспектор (иногда с отцом Ректором) приходил во время обеда в студенческую столовую... Ходит с палочкой вдоль столов и посматривает по сторонам... После обеда его сразу окружали студенты и долго не выпускали.

Собственно, он и приходил в столовую для непринужденных ежедневных встреч и бесед с учащимися. Нам, естественно, это было известно, и мы к обеду запасались вопросами, а вернее, свои вопросы откладывали до обеда. А вечером можно было частенько видеть, как в Академическом садике вместе гуляют два старца — отец Ректор и Инспектор.

Жил Н.П. Доктусов очень скромно. В Академии у него была маленькая комнатка за стеной квартиры отца Ректора (у Ректора было две небольших комнаты над теперешней столовой). Комнатка эта напоминала собой скромную келью смиреннейшего инока (я был в ней несколько раз). А ведь с ним проживала и старушка супруга!

Второй «ходячей энциклопедией» в Академии был Иван Николаевич Хибарин (1892—1977) (в сороковые годы он был заместителем редактора Большой Советской Энциклопедии). Преподавал он английский язык и хотя знал его в совершенстве, но нам, практически, ничего не давал, потому что в его преподавании не было даже подобия какой-то системы. То, что задавал, никогда не спрашивал. А спрашивал то, что придет в голову. Обычным «ответчиком» всегда был дежурный, подносивший к кафедре журнал с фамилиями отсутствующих на занятиях, не взирая на то, что дежурный мог быть один и тот же. Но для нас Иван Николаевич остался почитаемым за свои энциклопедические знания. Малейший какой-нибудь повод перед началом лекции служил дверью, открывающей перед нами богатейшие сокровища знаний. О чем только он нам не рассказывал: о разных странах, народах, обычаях, святителях, подвижниках, вообще о деятелях разных религий, писателях, поэтах, ученых, выходил и за пределы Земли, унося нашу мысль в межпланетное пространство... Слушали мы с большим интересом. Жаль, что никто не записывал этих сообщений... А ведь его имени нет даже на общем памятнике почившим преподавателям в нашем Академическом садике!.. Как легко мы, пока что живые, забываем и малое, и великое!

Профессор Николай Иванович Муравьев (1891—1965) преподавал Историю Древней Церкви. Читал спокойно, спрашивал строго. Во время занятий обычным был такой диалог профессора со студентом: «Вы читали? — Читал, Николай Иванович, читал. — А нужно не читать, а учить» — и ставил двойку, которую исправить было нелегко.

Профессор Алексей Иванович Георгиевский (1904—1984) читал Литургику. Конспекту он строго не следовал, но все-таки придерживался или его, или своих дополнительных записей. Читал живо, всем ставил хорошие отметки. Троек по его предмету не было. Мы называли его «Радость моя», потому что это были его любимые слова, которые он часто повторял, добавляя еще к ним: «Целую вас».

Профессор Иван Никитич Шабатин (1898—1972) занимал кафедру по Истории Русской Церкви. К сожалению, он постоянно отвлекался к тематике для нас не нужной. Мы его ценили не как преподавателя, а как писателя — церковного историка. В «ЖМП» появлялись написанные им статьи, прикрытые псевдонимом «Никита Волнянский». Даже супруга его не знала, что за этим именем стоит ее муж. Обнаружила она это случайно, когда в память о нем была устроена в вестибюле чертогов выставка, где представлялись и труды Профессора.

Профессор Владимир Семенович Вертоградов (1888—1964) читал Священное Писание Ветхого Завета. Читал по конспекту, медленно, громко. За ним можно было все записать. Вскоре ушел на пенсию, т.к. катастрофически падало у него зрение. О кончине его стало известно только после похорон.

Доцент Михаил Николаевич Виноградов (1887—1956) преподавал Историю русского раскола. На лекциях много внимания уделял литературному старообрядческому памятнику «Житию» протопопа Аввакума. Читал он это «Житие» артистически. Делая нужные акценты на соответствующих словах, да еще поглядывая на аудиторию

из-под очков, он вызывал общий дружный смех. Человек он был очень добрый, доступный... Иногда в Лавру приезжает его дочь Галина Михайловна. Она могла бы рассказать о своем отце все, что интересует Академию.

Выходящим из ряда преподавателей своеобразной самобытностью можно считать профессора Владимира Ивановича Тальзина (1904—1967). Своеобразие его состояло в том, что он читал лекции по Церковному праву слово в слово по конспекту — поначалу мы специально проверяли, потом перестали. Но что удивительно — читал наизусть! На кафедре у него не было никаких записей. Если мы его останавливали вопросом, он отвечал и снова продолжал, не опуская ни единого штриха из имевшегося у нас и написанного им учебного пособия. Память у него была феноменальная.

Низко кланяюсь и другим моим учителям:

профессору протоиерею Сергию Савинскому (1877—1954) — читал Догматическое богословие;

профессору Николаю Михайловичу Лебедеву (1879—1967) — преподавал древнелатинский язык;

профессору Василию Дмитриевичу Сарычеву (1904—1980) — раскрывал вопросы веры по Основному богословию;

ныне здравствующему Митрополиту Волоколамскому и Юрьевскому Питириму (тогда священник Константин Нечаев) — читал Историю западных исповеданий.

Вспоминаю и низко кланяюсь моим сослуживцам:

доктору богословия, моему предшественнику по кафедре Патрологии и официальному оппоненту на магистерскую диссертацию профессору Михаилу Агафангеловичу Старокадомскому (1889—1973);

профессору протоиерею старцу, прибывшему к нам из Ленинградской (ныне Петербургской) Духовной Академии, Иоанну Козлову (1887—1971) — строгому к себе и очень-очень доброму к другим (всегда вспоминаю: подхожу к нему взять благословение перед защитой магистерской диссертации — отец Иоанн благословил широким крестом

и громко сказал: «Мой голос — за!» Это было незадолго до его блаженной кончины);

профессору протоиерею магистру богословия Алексею Остапову (1930—1975) и доценту, уже упоминавшемуся выше, Николаю Николаевичу Ричко (1924—1972) — моим добрейшим однокурсникам;

профессору игумену магистру богословия Марку Лозинскому (1939—1973) — моему ученику и второму официальному оппоненту на мой магистерский труд;

доценту схиархимандриту магистру богословия Иоанну Маслову (1932—1991) — также моему ученику, официальному оппоненту на мою докторскую диссертацию, духоносному старцу и плодовитейшему церковному писателю.

Все они — светлые лица. О них, как и обо всех прочих, надо вести специальную речь — обстоятельно, вдумчиво, аналитически. Надеюсь, что найдутся желающие и скажут свое слово. Бог им в помощь!

### **8. Вызов «неизвестно и известно куда»**

К сожалению, и в Московской Духовной Академии было нечто подобное с «вызовами», как и в Минской Духовной Семинарии, но проводилось оно более профессионально: вызывали, якобы, в военкомат по делам призыва в Армию, а там и определяли «способности» человека. О цели этих вызовов сегодня — в свободной России — знают все. О них говорят сами пострадавшие.

Меня, слава Богу, и здесь не вызывали во время учебы. А потом? — Потом да, вызывали, но я решительно отказался от всего, что мне предлагали, и не убоялся угроз. Верю, что устоял я по действию молитв моих близких — по милости Божией. Слава Богу! Гордиться и хвалиться здесь нечем — стоять твердо в Святом Православии — это обязанность, долг, это наше призвание. Устоял — благодари Бога, не устоял — значит, не выдержал искушения, страха времени, а это грех падения — кайся, исправляйся и не твори ничего даже подобного.

## 9. Вместо заключения

В моих воспоминаниях, написанных в один присест, отражена лишь частичка бывшего. Вспоминать надо постепенно и, вспоминая, тут же записывать. А лучше вести дневник!

Об Академии могли бы не меньше сказать мои однокурсники: протопресвитер Матфей Стаднюк (о нем говорилось выше); протоиерей Серафим Исупов (место служения я уже указал), которого еще во время учебы мы называли «совестью курса»; профессор Константин Михайлович Комаров — ему только что исполнилось 70 лет, с чем от души поздравляю его; Виктор Чумаченко, которого мы всегда видим в святой Лавре — он всегда сидит в своей инвалидной колясочке, все видит, всех знает и знает все новости, ибо к его доброте (хочется сказать — святости) текут люди и несут ему вести со всех сторон. Мог бы многое поведать и Марк Харитонович Трофимчук, наш сегодняшний преподаватель. Он шел одним курсом выше меня... В крайнем случае, могли бы прочитывать эти мои записи, внести в них поправки, сделать добавления, высказать свои пожелания...

Благодарю Бога за то, что Он внушил нашему нынешнему Ректору Московских духовных школ Епископу Евгению дать мне послушание на лето — благословение писать воспоминания. Я почувствовал свою обязанность все отодвинуть и возможное на сегодняшний день сделать. Правда, как оказалось, воспоминания писать нелегко — оживают светлые картины прошлого, умчавшегося в вечность, вспоминаются дорогие любимые лица, с которыми много-много связано хорошего и которых здесь уже давно нет — все это навеивает грусть, нагоняет тоску, что-то тяжелое начинает подступать к груди, и перо как-то замедляет свой бег, а затем и останавливается...

Да хранит Вас Господь, дорогой Владыка, и помогает Вам быть всегда не только мудрым, но и доб-

рым, какими были мои наставники! На смену всем нам придут другие люди — пусть же и они будут только достойными!

Божия Матерь! Простри Свой Вечный Покров над Альма Матэр!

*29 июля 1998 года*

**В. Д. Юдин**  
**К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ И МЕСТЕ**  
**КРЕЩЕНИЯ СВ. ВЛАДИМИРА И КИЕВЛЯН**  
**(ОЧЕРК ИСТОРИОГРАФИИ)**

В прошлом веке, когда приближалась славная дата 900-летия Крещения Руси, Славянскому благотворительному обществу принадлежал почин в деле устройства юбилейных торжеств. На своем заседании 23 марта 1886 года оно разработало программу праздника, 1888-й был назначен юбилейным годом, днем празднования — 15 июля, когда совершается память равноапостольного князя Владимира.

Для определения дня крещения киевлян Славянское общество выбрало комиссию, но все ее попытки решить предложенный вопрос оказались безуспешными: письменные свидетельства не дали возможности даже примерно указать искомое число. Еще в «Повести временных лет» сказано: одни говорили, что Владимир «крестился есть в Киеве; инии же реша: в Василеве; друзии же инако сказают»<sup>1</sup>, а летописец считал, что крещение русского князя свершилось в Корсуни. Этот спор о месте крещения тесно связан с датой крещения.

Поэтому неудивительно, как сообщалось в печати, что у митрополита Киевского Платона (Городецкого) в июле 1887 года, где собрались Управляющий Канцелярией Св. Синода В.К. Саблер, преосвященные Иероним, Сильвестр, Поликарп, о. ректор КДС, наместник Лавры и некоторые члены Киевской духовной консистории, обсуждался вопрос о времени празднования 900-летия Крещения Руси. Большинство присутство-

вавших склонилось к мысли о том, чтобы празднование перенести на 1889 год. Это находили «более удобным и более согласным с историей, во-первых, потому, что Владимирский Собор в следующем году (1888) не будет готов и, во-вторых, Владимир крестился в Херсонесе в 988 г., а киевляне были крещены в 989 г.»<sup>2</sup>.

В научных кругах царила тоже растерянность. Академик Ф.И. Успенский, выступая в Одесском отделении Славянского общества, подчеркнул: «На событиях 988—989 гг. все еще лежит печать тайны, которую едва ли в состоянии раскрыть историк при настоящих научных средствах»<sup>3</sup>. Проф. КДА В.З. Завитневич в том же (1888-м) году безнадежно заметил, почти буквально повторяя Успенского: на всем этом «лежит печать тайны, раскрыть которую едва ли в состоянии наука при настоящем состоянии источников»; на всем этом «лежит роковая печать субъективности, выкопанный из архива кусок исписанной бумаги может сразу уничтожить все то, что создано было головоломными размышлениями целого ряда первоклассных исследователей»<sup>4</sup>. Профессор, утешая себя верою «в прогрессивное движение науки», надеялся, что «пройдет 100 лет, и Русская земля опять, как ныне, приступит к празднованию 1000-летия своего просвещения светом христианского учения. Возможно, что тогдашние ученые, располагая новыми богатыми научными данными, получат возможность сказать последнее слово по тем вопросам, которые теперь никак не поддаются нашему решению»<sup>5</sup>.

Прошло 100 лет. Увы, научные средства не претерпели сколь-нибудь существенного усовершенствования. Современный исследователь профессор прот. Иоанн Белевцев констатирует: «Данные источников не позволяют еще окончательно разрубить гордиев узел хронологической проблемы и связанный с нею вопрос о месте крещения князя Владимира»<sup>6</sup>.

Автор только что вышедшей, строго документированной книги в серии ЖЗЛ Алексей Карпов «Вла-

димир святой», повторяет: «Нам неизвестно точно, ни когда крестился кн. Владимир, ни где именно это произошло, ни каковы были обстоятельства приобщения князя к христианской вере. История крещения Руси, увы, до сих пор не написана»<sup>7</sup>.

Хотя это главное, поворотное, событие в жизни русского государства, о нем мы знаем крайне мало. Парадоксально то, что тогдашние византийские историки ни единым словом не обмолвились о нем. («Михаил Пселл в своей «Хронографии», написанной в середине XI века, относится к тавроскифам как к варварам, так, будто Русь все еще оставалась языческой»<sup>8</sup>, — пишет польский историк А. Поппэ). Это дало повод Е.Е. Голубинскому предполагать, что св. Владимир крещен не греками.

Русские же источники содержат крайне противоречивые сведения. 1) Наиболее обстоятельный рассказ об этом — в «Повести временных лет» (конец XI — начало XII вв.), содержащий корсунскую версию крещения киевского князя. 2) Житие св. Владимира, известное в нескольких вариантах и редакциях, самым древним из которых является «Память и похвала кн. Владимиру» Иакова-мниха, излагает историю обращения князя совершенно иначе. Хронологические расчеты «Памяти» находят подтверждение в ряде других сочинений: в анонимном «Сказании о свв. муч. Борисе и Глебе» (2-я половина XI в.), в отдельных списках «Слова о том, како крестился Владимир, возмзя Корсунь», в ряде списков «Чтения о свв. муч. Борисе и Глебе» преп. Нестора (конец XI — начало XII вв.), в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона (40-е гг. XI в.), в котором нет корсунского сказания. Международный фон русских событий создают иностранные источники: византийские, арабские, армянские, латинские.

Напомним сначала русскую летописную версию. «Повесть временных лет» рассказывает о выборе вер св. князем, об отправке послов к разным народам, нако-

нец, о том, что он остановил свой выбор на вере греков. Однако крещения вновь не последовало. В 988 году князь внезапно совершает поход в Крым и осаждает греческую крепость Херсонес (Корсунь). Осада была упорной, крепость неприступна, и, вероятно, она бы не пала, если бы не нашелся среди греков свящ. Анастас, который указал русским водопровод, питавший город водой. Князь перекопал его, и город сдался. Князю достались богатые трофеи. Но этого ему было мало. Он отправил в Константинополь послов с требованием руки царевны Анны, в противном случае угрожая взять столицу империи. В ответ на ультиматум была, наконец, прислана порфирородная невеста, с условием, что он крестится, ибо «не достоин христианам за поганья дати». Тем временем князь разболелся глазами и ослеп. Он совершил таинство крещения и телесно прозрел. Венчался с Анной; и с духовенством и со святынями (иконами и мощами) отправился в Киев, где крестил народ в том же 988 году.

Многих исследователей, начиная с Н.М. Карамзина, смущал, казалось бы, немотивированный корсунский поход, стоявший в летописи, как отмечал академик В.Г. Васильевский, «посредине между обращением Владимира к христианству, между его решимостью принять веру от греков и между самим крещением...».

Этот ученый, по-видимому, первым подверг сомнению абсолютную достоверность корсунского сказания, поверяя его в 1876 году иностранными источниками. Сопоставляя рассказ Льва Диакона X века с повествованием арабского летописца ал-Мекина об огненных столбах, увиденных в Константинополе и Каире одновременно в апреле 989 года и истолкованных греками как предвещание падения Корсуни, академик сделал вывод, что «Корсунь взят русскими позже апреля 989 г. Нет никакой причины сомневаться в том, что здесь идет речь о том самом взятии Корсуни, которое, по рассказу Русской начальной летописи, предшествовало крещению

Владимира... Оказывается теперь, что, если крещение его свершилось в 988 г., в чем нет пока причины сомневаться, — то взятие Корсуня последовало гораздо позже и, следовательно, вовсе не находилось в какой-либо прямой связи с крещением русского князя»<sup>9</sup>. И вывод свой академик подтверждает «Похвалой» Иакова-мниха, где читаем: «По св. крещении поживе блаж. кн. Владимир 28 лет, на др. лето по крещении к порогам ходи, на 3-е лето Корсунь-город взя...»<sup>10</sup>.

В 1880 году проф. Е.Е. Голубинский, подвергнув летописный рассказ строгой критике, пришел к выводу, что летопись «баснословит», что летописное сказание не более чем вымысел какого-то досужего любителя составлять «занимательные и замысловатые Повести», что данные летописи «безмерно ниже стоят свидетельства Иакова-мниха, писателя древнего и достоверного»<sup>11</sup>. На основании других более или менее современных и близких по времени русских, византийских, скандинавских и арабских письменных источников Е.Е. Голубинский обстоятельства крещения Владимира представил, говоря очень кратко, в таком виде: он таинство крещения принял не от греков, а от священников варягов-христиан, частным образом, скрытно, боясь языческой реакции, в дачном своем селе Васильеве, близ Киева, получившем, кстати, название от христианского имени князя, в 987 году, при заключении военного союза с Византией, а народ крестил после взятия Корсуня в 989-м или 990 годах.

В 1883 году В.Р. Розен ввел в научный оборот сведения арабского историка начала XI века Яхьи Антиохийского, которые дали ему возможность ограничить время взятия Корсуня пределами от 7/IV до 27/VII 989 года и датировать крещение киевлян поздним летом или осенью 989 года<sup>12</sup>.

Завязалась многолетняя дискуссия. В 1887 году в «Киевской старине» (т. XIX, 9. С. 176—178 и др.) выступил П. Лебединцев, без веских аргументов защи-

щавший хрестоматийный 988 год. Более основательно отстаивал эту дату академик А.И. Соболевский. Он напомнил, что древнерусские люди производили вычисления не по правилам нашего дня, а по пальцам, «при этом, высчитывая годы от события до события, они обыкновенно включали в их число оба года, в которые совершались эти события»<sup>13</sup>. К примеру, мы хороним покойников на 3-й день, беря во внимание и день смерти. Имея в виду эту методу, выходит, что и по данным «Похвалы» Иакова-мниха великий князь крестился в 988 году (1015 — 27 лет) — утверждал академик. А в 989 году, продолжал ученый, либо Владимир совершал еще один поход на Корсунь, либо заложил русский город Корсунь<sup>14</sup>.

Мнение академика А.И. Соболевского разделял проф. Ф.Я. Фортинский<sup>15</sup>.

Е.Е. Голубинского в юбилейном году (1888-м) полностью поддержал проф. КДА В.З. Завитневич. В январе он опубликовал статью «О месте и времени крещения св. Владимира», где писал, что князь крестился в 987 году в Киеве, а весной 989 года пошел на Корсунь, чтобы заставить греков выполнить договор, по которому за военную помощь князя должны были отдать ему царевну Анну<sup>16</sup>. В том же 1888 году Завитневич издал монографию «Владимир Святой как политический деятель». Здесь он очень высоко ставит арабских летописцев, которые, по его словам, «сохранили несколько известий высокой ценности, например, в летописи Яхьи Антиохийского»<sup>17</sup>. В этой работе он делает некоторую уступку традиции. Владимир крестился в Киеве «в присутствии императорских послов» в конце 987 мартовского года и, по всей вероятности, в начале 988 январского года, т.е. в промежутке времени между 1/I и 1/III 988 года. Крестился тайно, о крещении объявил после Корсуни, после усиления его авторитета и благодаря поддержке его дружиной. Корсунь взят в конце 989 года, а к началу лета 990 года вернулся в Киев и крестил народ.

Его поддержал в том же году проф. СПбДА Н. Левитский<sup>18</sup>. Однако двумя годами раньше проф. КДА И.А. Линниченко счел неудобным разрывать хронологически два события — крещение князя и народа, — отнеся их оба к осени 989 года<sup>19</sup> (вспомним решение киевского духовного руководства перенести торжества на 1889 год).

В начале нашего века в пользу такого же хронологического объединения этих событий выступил академик А.А. Шахматов, правда, перенеся их на 987 год, когда греческие послы заключили военный договор с русским князем, а греческие миссионеры раскрыли ему великую тайну христианства. Корсунскую версию, по Шахматову — легенду, родили корсунские попы (среди них Анастас Корсунянин) для возвеличения своей роли<sup>20</sup>.

Академика Шахматова поддержал в 1913 году преподаватель Полтавской духовной семинарии В.И. Пархоменко в том смысле, что крещение князя и киевлян произошло почти одновременно в 988 году в Киеве или, может быть, близ него. В противоположность Голубинскому и др., он, имея в виду большой вес дружины в глазах великого князя, считал, что «поэтому совершенно невозможно допускать, чтобы князь зачем-то крестился потихоньку от дружины и народа: прежде всего, от дружины такого факта князю нельзя было скрыть, да и незачем это было делать...»<sup>21</sup>. После дружины крещен и Киев «сразу же, чтобы покончить все дело поскорее, дабы не давать разгораться естественному пламени народного недовольства на производимое потрясение старых основ жизни»<sup>22</sup>. Корсунская победа 989—990 гг. и «завоевание» византийской царевны укрепили авторитет Владимира в дружине и народе и связали крещение киевлян с несомненным культурным успехом, полученным в результате новых отношений к Византии. Вследствие сознания важности корсунского похода и результатов его для успехов христианизации Руси и создавалась т.н. корсунская легенда — о крещении Владимира в Корсуне<sup>23</sup>.

Курьезное мнение, проистекавшее из определенных русофобских настроений, высказал скандально известный в свое время еп. Кирион (Садзагелов) (уволен в 1908 году с ковенской кафедры после убийства экзарха Грузии архиепископа Никона, в 1917—1918 гг. — католикос-патриарх Грузии, впоследствии был найден мертвым в постели с револьверной раной). Он едва ли верит в крещение киевского князя, ибо нет об этом сообщений, в частности, польских, и чешских летописей. А что касается данных немца Титмара Мерзебургского († 1019), то Владимир, дескать, обратился под непосредственным влиянием своей жены, да и то по внешности. Свидетельства же «Повести временных лет» — не в счет, ибо ее первоисточником является грузинская летопись Картлис—Цховреба, которая была лишь наряжена в русскую одежду. И армяне, между прочим, совершили плагиат, присвоив грузинскую летопись<sup>24</sup>.

С необычной гипотезой об истоках русского христианства в 1906 году выступил ученый исследователь истории Киевской Руси Н.И. Коробка. Он пытался доказать, что Русь приняла веру от западных норманнов, с которыми Владимир был в близких отношениях<sup>25</sup>.

Против нее выступил академик А.И. Соболевский и решительно опроверг главный аргумент оппонента, будто культурный авторитет Византии в X веке упал, в силу чего она потеряла свою притягательность, и взоры Владимира обратились на Запад<sup>26</sup>.

Католические историки Н. Баумгартен и о. М. Жюжи вслед за Н.И. Коробкой в 1920—1930 гг. создавали теорию крещения Руси через Олафа Триггвасона по латинскому обряду<sup>27</sup>.

В советское время, вернее, во второй патриарший период, историческая наука испытывала большое идеологическое давление. В первые полтора десятка лет история даже не преподавалась в школах. Исторические факультеты были восстановлены только в середине 30 гг. Духовная школа возрождена была лишь после войны.

В светской школе церковно-историческая тема была закрытой, а Духовная Академия в силу утери преемственности и иных причин не набрала еще прежней высоты.

Только 1000-летний юбилей Крещения Руси снова возбудил интерес к церковно-историческим проблемам и, в первую очередь, к установлению христианства на Руси. Накануне торжества были проведены международные церковно-исторические конференции в Киеве, Санкт-Петербурге и Москве, появились исследования и светских ученых.

В каком же состоянии находится сейчас наша проблематика? Надежды на расширение круга источников не оправдались. Как констатировал проф. прот. Иоанн Белевцев на международной конференции в Киеве в 1986 году, хронологическая проблема по-прежнему не разрешена, как и связанный с ней вопрос о месте крещения св. Владимира.

На названной конференции завязалась дискуссия. Защитником традиционной версии выступил прот. Лев Лебедев, а противником ее — митрополит Минский и Белорусский Филарет. Точнее, последний докладчик относительно даты крещения князя следует за проф. В.З. Завитневичем: Владимир крестился в 987 году. Наши предки, — сказал Филарет, — придерживались мартовского календаря. Но последние месяцы мартовского 987 года являлись в то же время первыми месяцами 988 январского года. Поэтому, согласно современному календарю, св. Владимир крестился в 988 году, в промежутке времени между 1/1 и 1/III. А вот крещение наших пращуров в водах Днепра произошло летом 989 года<sup>28</sup>.

Докладчик И.Ф. Оксуюк отчасти поддержал митрополита: Владимир... крестился, вероятно, в 987 г. в Василеве<sup>29</sup>, а проф. Белевцев, как уже было сказано, усомнился в решении этой проблемы, как квадратуры круга и др. вечных вопросов.

В докладе прот. Льва Лебедева оппонентам поставлен ряд новых вопросов:

1. «В «Хронике» Льва Диакона (конец X в.) говорится о взятии Корсуни тавроскифами в 989 году, что идентифицируется обычно с набегом Владимира на Корсунь.

Лебедев против отождествления тавроскифов с «руссами», т.к. «в 988 году там (в Византии — В.Ю.) уже знали “руссов” под их собственным именем..., и наконец, у Льва Диакона нет ни слова о крещении князя этих “тавроскифов” и их самих»<sup>30</sup>.

2. Лебедев очень низко ценит «Похвалу» Иакованиха (XI в.), которая является базовым документом для Критической школы: она «в вопросе о крещении и походе на Херсонес не может считаться достоверной»<sup>31</sup>.

Итак, докладчик продемонстрировал аналитическую силу ума, владение методикой исследования источников, в общем, всем тем, чем владеют его оппоненты из научно-критической школы.

Однако ставить точку в этом споре пока рановато. Вспомним предостережение проф. Завитневича: «...выкопанный из архива кусок исписанной бумаги может сразу уничтожить все то, что создано было головоломными размышлениями целого ряда первоклассных исследователей»<sup>32</sup>.

Исследования продолжают. А. Карпов, автор вышеупомянутой книги «Владимир святой», нашел еще один камень преткновения. Проведя подробный текстологический анализ летописного рассказа с учетом различных (в том числе и внелетописных) текстов, содержащих «корсунскую легенду», он сделал вывод: «Первоначальный вариант “Корсунского сказания” ничего не говорил о церкви, в которой крестился Владимир, называя лишь церковь, в которой крестилась его дружина. Под пером позднейшего редактора эта церковь (св. Богородицы) превратилась в ту, в которой принял крещение сам князь»<sup>33</sup>. Затем автор идет еще дальше: «Источники не дают достаточных оснований для утверждения о крещении кн. Владимира именно в Корсуни (!)»<sup>34</sup>.

В последнее время (с 1976 года) внимание ученых привлекли труды польского историка А. Поппэ, благодаря которым, как пишет Г. Подскальски, «предшествующая литература о времени и месте крещения Владимира и киевлян в большинстве своем устарела»<sup>35</sup>. Поппэ предложил такую реконструкцию сюжета. В мае—июне 987 года Василий II обратился к Владимиру с просьбой о срочной помощи против узурпатора В. Фоки. В ходе переговоров в Киеве летом 987-го Владимир обещал креститься сам и крестить народ. Кроме того, Анна должна была стать супругой Владимира. Князь согласился немедленно послать войско против мятежников и присоединившегося (!) к ним Херсонеса.

Русские войска, защищая императора, одержали победу под Хрисополем в январе—феврале 988 года, в апреле—июле 989 года пал Херсонес. Тем временем в Киеве греческие священники приступили к крещению Владимира, которое и совершилось, вероятно, на Богоявление 988 года. 27 мая того же года были крещены и киевляне. Летом произошло, наконец, и бракосочетание князя с Анной.

Новым словом Поппэ в решении данной проблемы является объяснение мотивов Корсунского похода, а именно:

Во-первых, летописный рассказ имеет свою логику — логику провиденциализма. Летописец попытался представить Крещение Руси как акт не политического, а религиозного значения. Драматической кульминацией событий стала потеря зрения Владимиром, так что после чудодейственного исцеления посредством крещения он мог сказать: «Впервые я познал истинного Бога»<sup>36</sup>.

Во-вторых, ученый обосновал земные, преходящие причины похода на Корсунь, который, по мнению Поппэ, тяготел к сепаратизму и примкнул к узурпатору, Варде Фоке, чтобы получить автономию.

У Поппэ нашлись не только сторонники, но и противники (Д.Д. Оболенский и др.). Одним словом, снова все закружилось, завертелось. Наука не знает «массы покоя»!

В заключение можно сказать: для церковного сознания, в конце концов, важно не то, где и когда крестился Владимир, а то, что он «возгорелся духом и возжелал сердцем быть христианином»<sup>40</sup>.

Убедительно писал на этот счет и проф. В.З. Завитневич: «В течение многих веков русский народ воспитывался в убеждении, что крещение Руси случилось в 988 году, об этом говорилось с церковных кафедр, это внушалось в школе, об этом писалось в календарях и др. популярных изданиях. А с образовавшейся таким путем многовековой традицией нельзя не считаться. Традиция эта, освященная веками, получила широкое применение в практической жизни, и пренебрегать ею в интересах восстановления некоторых неважных хронологических неточностей едва ли удобно»<sup>38</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> ПСРЛ, т. I, изд. 2. — Л., 1926. С. 111.

<sup>2</sup> Церковный вестник. — 1887. № 31.

<sup>3</sup> Ф.И. Успенский. Русь и Византия в X в. — Одесса, 1888. С. 35.

<sup>4</sup> В.З. Завитневич. Владимир Святой как политический деятель // Владимирский сборник в память 900-летия крещения Руси. — Киев, 1888. С. 211.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Проф. прот. И. Белевцев. Образование Русской Православной Церкви. // Богословские труды, 28. — М., 1987. С. 77.

<sup>7</sup> А. Карпов. Владимир Святой. — М., 1997. С. 174.

<sup>8</sup> А. Поппэ. Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986—989 гг.) // Как была крещена Русь. Изд. 2-е. — М., 1990. С. 238.

<sup>9</sup> Там же

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Е.Е. Голубинский. ИРЦ. Т. I, пол. 1. — М., 1901. С. 110, 127.

<sup>12</sup> В.Р. Розен. Император Василий Болгаробойца. — СПб., 1883. С. 214—217.

<sup>13</sup> А.И. Соболевский. В каком году крестился св. Владимир. // ЖМНП. 1888, № 6. С. 399.

<sup>14</sup> Там же. С. 401.

<sup>15</sup> Ф.Я. Фортинский. Крещение кн. Владимира на Руси по за-

падным известиям // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. 2 кн.

<sup>16</sup> В.З. Завитневич. О месте и времени Крещения св. Владимира // Труды КДА. 1888. № 1. С. 131.

<sup>17</sup> В.З. Завитневич. Владимир Святой как политический деятель // Владимирский сборник в память 900-летия крещения Руси. — Киев, 1888. С. 4.

<sup>18</sup> Н. Левитский. К вопросу о времени крещения Владимира и Руси. // Христианское чтение, 1888, май—июнь. С. 155.

<sup>19</sup> И. Линиченко. Об обстоятельствах Крещения Руси. // Труды КДА, 1886, декабрь. С. 605.

<sup>20</sup> А.А. Шахматов. Корсунская легенда о крещении Владимира. — СПб., 1906. С. 59.

<sup>21</sup> В.И. Пархоменко. Начало христианства Руси. — Полтава, 1913. С. 176.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 180.

<sup>24</sup> Кирион, епископ. Культурная роль Иверии в истории Руси. — Тифлис, 1910.

<sup>25</sup> Н.И. Коробка. К вопросу об источнике русского христианства // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук, 1906. Т. XI, кн. 2.

<sup>26</sup> А.И. Соболевский. Ответ Н.И. Коробке // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук, 1906. Т. XI, кн. 4.

<sup>27</sup> И.Ф. Оксюк. Первые столетия христианства на Руси и Латинский Запад // Богословские труды, 28. — М., 1987. С. 200.

<sup>28</sup> Митрополит Минский и Белорусский Филарет. Крещение св. князя Владимира и Русской земли // Богословские труды, 28. — М., 1987. С. 63—65.

<sup>29</sup> И.Ф. Оксюк. Первые столетия христианства на Руси и Латинский Запад // Богословские труды, 28. — М., 1987. С. 200.

<sup>30</sup> Прот. Лев Лебедев. О месте и времени Крещения ки. Владимира и киевлян // Богословские труды, 28. — М., 1987. С. 93—94.

<sup>31</sup> Там же. С. 95.

<sup>32</sup> В.З. Завитневич. Владимир Святой как политический деятель // Владимирский сборник в память 900-летия крещения Руси. — Киев, 1888. С. 211.

<sup>33</sup> А. Карпов. Владимир святой. — М., 1997. С. 243.

<sup>34</sup> Там же. С. 245.

<sup>35</sup> Герхардт Подскальски. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237). — М., 1997. С. 30.

<sup>36</sup> А. Поппэ. Указ. соч. С. 234—237.

<sup>37</sup> Проф. прот. И. Белевцев. Указ. соч. С. 77.

<sup>38</sup> В.З. Завитневич. О месте и времени крещения св. Владимира // Труды КДА. 1888. № 1. С. 151.

Гаврюшин Н. К. От «Чжуанцзы» к «Добротолюбию»? [Публикация анонимной статьи «Теория деятельности в древнекитайской философии»] // Богословский вестник 1999 (2000). [Т. 2.] Вып. 3. С. 75–93.

**Н.К. Гаврюшин, доцент МДА**

## **ОТ «ЧЖУАНЦЫ» К «ДОБРОТОЛЮБИЮ»?**

Семидесятые годы текущего века уже могут стать предметом исторической рефлексии. Для целого поколения российской интеллигенции они стали временем религиозного самоопределения в условиях достаточно жесткой партийно-государственной идеологической опеки. Классическая ситуация для психоанализа: наложено табу на целые пласты лексики, изъяты из обращения миллионы книг, но взыскующие Божьего града прячут свои крамольные прозрения в подполье подстрочных примечаний, утверждают право говорить на запретные темы под объективистским глянцем энциклопедических статей. Эзоповское красноречие переживает в России эпоху расцвета. Те, кто не нарушает правил игры, живут в сознании постоянного предстательства Всевидящему Оку Князя мира; те, кто срывается, выбывают из нее надолго — или навсегда...

Вот тогда-то, в середине 1970-х, в подмосковном дачном поселке близ ныне возобновленной Екатерининской пустыни — недавней политической тюрьмы, — набирая где-то на чердаке бумаги для растопки печи, я наткнулся на рукопись статьи, по-видимому оставленную одним из прежних жильцов. Она показалась мне любопытной. Имени автора нигде не было, но круг лиц, в котором этот текст мог возникнуть, не так уж трудно восстановить. Возможно, что со временем хозяин объявится и расставит все точки над *i*, но мне хотелось бы уже сейчас предложить вниманию читателей эту статью, озаглавленную «Теория деятельности в древнекитайской философии («Ицзин» и даосская традиция)», как характерный документ своей эпохи и сделать на ее основе некоторые обобщения.

\* \* \*

«— Я слышал, — сказал Желтый Предок, — что [вы], мой учитель, постигли истинный путь. Дозвольте задать вопрос, [какова] его сущность. Я стремлюсь воспользоваться сущностью неба и земли, чтобы помочь [созреванию всех] пяти знаков для прокормления народа. А еще я стремлюсь направить [силы] жара и холода на благо всего живого.

То, о чем ты хочешь спросить, это — сущность вещей; а то, как ты хочешь управлять, это — пагуба для вещей, — ответил Всеобъемлющий Совершенный. — С тех пор, как ты правишь Поднебесной, дождь идет прежде, чем пары превращаются в облака; листья и травы опадают, не успев пожелтеть; лучи солнца и луны все более угасают» (Чж., с. 180—181)<sup>1</sup>.

Так в диалогической форме древнекитайский трактат сталкивает две концепции деятельности, два типа отношений к природе, два мировоззрения. Способы и результаты практической реализации первого из них хорошо известны каждому представителю западной культуры. Что же касается другого, то представление о нем вряд ли отличается особой ясностью. Да и сами авторы трактата — знали ли они до конца сущность второй позиции? Не принимая и критикуя «Путь Желтого Предка», смог ли Всеобъемлющий Совершенный выдвинуть законченную альтернативную концепцию?

В древнекитайской философии (человеческая) деятельность противопоставляется «естественному ходу вещей». Деятельность есть то, что в той или иной степени изменяет, искажает последний. Деятельность поэтому создает культуру, обычаи, ритуалы, речь, наконец, вообще смысл, ибо естественный путь вещей без(сверх)смыслен, в нем нет никаких оппозиций и противопоставлений («все во всем»), на которых зиждется смыслообразование. В то же время всякое действие непременно являет собой некоторый смысл, равно как и всякий смысл возникает, воспроизводится лишь в процессе того или иного действия;

можно даже сказать, что «действие» и «смысл» суть синонимы для обозначения одного процесса — процесса порождения действительности смысла, или смысла действительности. — Бессмысленная, бездейственная, остановившаяся действительность — невозможна и недействительна.

Это обстоятельство заставляет думать о том, что общая теория деятельности, будь таковая построена, должна выступить одновременно и как общая теория смысла, и как общая теория стиля (если понимать под ней эстетический анализ совокупности смысловых модификаций).

Именно такой общей теорией деятельности и смысла является удивительный памятник древнекитайской литературы — «Ицзин», или «Книга перемен». Чрезвычайно лаконичный и загадочный, он породил огромную комментаторскую литературу, — не только в Китае и странах Востока, но и на Западе. Этот памятник в связи с универсальным характером его содержания и его безусловной авторитетностью для самых различных направлений китайской мысли и станет осью наших дальнейших рассуждений.

Основным для «Книги перемен» является вопрос об «уместности» действия (слова). Русский термин «уместность» («у-места») как нельзя лучше передает существо поднятой проблемы и сам по себе мог бы послужить зерном широкой концепции. «Уместное» действие (слово) *сообразно* с ситуацией, контекстом. Неповторимость всякой ситуации, контекста делает его *единственно* уместным, необходимым<sup>2</sup> (кажущаяся повторяемость ситуации делает его внешнеобязательным и служит основой для «правил» поведения и стиля). Но «стройное, — пишет японский комментатор «Ицзина» Ито Тогай, — это должное»<sup>3</sup>, а потому необходимое, уместное действие, слово, *вписываясь* в контекст, *находясь на своем месте*, оказывается красивым, стройным<sup>4</sup> — и наоборот, отсутствие необходимого элемента, действия, слова уродует всю ситуацию.

В отличие от единственно необходимого, «неуместных» действий (слов) может быть бесконечно много, а их несообразность с ситуацией, контекстом может носить раз-

личный характер. Поэтому наряду с задачей найти единственно правильное (необходимое, стройное) действие (слово) возникает и проблема классификации «неуместных» действий (слов).

То обстоятельство, что «Ицзин» известен с древнейших времен как гадательный текст, уже само по себе указывает на отрицательное отношение авторов (и читателей) «Книги перемен» к возможности чисто рационального нахождения необходимого-уместного действия (слова), т.е. рациональной организации познания и деятельности вообще. На это у них были свои социально-исторические, психологические и теоретические основания, и, по-видимому, целесообразно кратко осветить хотя бы последние.

В одном из ранних памятников даосизма (учения, возводимого традицией к оракулам)<sup>5</sup> мы находим следующую констатацию антитетической природы мышления: «Учение гласит: «я» и «не я» выявляются в сравнении друг с другом, и даже жизнь [возникает] тогда, когда [возникает] смерть, когда же [возникает] смерть, [возникает] и жизнь; когда [появляется] возможность, [появляется] и невозможность, когда [появляется] невозможность, [появляется] и возможность; правда [рождает] неправду, неправда [рождает] правду. Поэтому мудрый не следует за ними, исходящими из «я», а сообразуется с природой» (Чж.. С. 141).

Иными словами, всякое смыслообразование лично, осуществляется «я» (1) путем противопоставления одного (2) другому (3). Смысл трипостасен. Смысл есть целостность как триединство<sup>6</sup>. Самоосознание смысла, преодоление «я» позволяет соединиться с без(сверх)смысленной природой, избежать порождаемых «я» заблуждений. Отсутствие надежных критериев истины приводит даосских мыслителей к отрицанию рационального познания и строящейся на его основе деятельности. «Почти успех — подобен успеху, но [он] и не начало успеха; почти неудача — подобна неудаче, но [это] и не начало неудачи. Заблуждение рождается подобием. Границы подобия —

неразличимы, но тот, для кого подобие различимо, не станет страшиться беды извне, не станет радоваться и внутреннему счастью. В [какое] время действовать, в [какое] бездействовать — и умному не познать» (Лц., с. 104).

Поэтому, с одной стороны, отрицаются общетеоретические рекомендации и подчеркивается конкретный характер истины<sup>7</sup>: «Ведь в мире не бывает законов, всегда правильных; нет дел, всегда неправильных. То, что годилось прежде, ныне, возможно, [следует] отбросить; то, что ныне отбросили, позже, возможно, пригодится. Для того, что пригодно, а что непригодно, нет неизменной истины. Нет [твердой] меры для того, как пользоваться удобным случаем, ловить момент, действовать по обстоятельствам» (Чж., с. 121); «тот, кто хорошо [понимает] учение, добиваясь [смысла этих] слов, непременно исходит из ближайшего» (Чэн И-чуань)<sup>8</sup> — с другой, даются самые общие характеристики истинного, должного, «уместного», действия. Это, во-первых, равновесие — «высший закон Поднебесной» (Лц., с. 90); во-вторых, подражание<sup>9</sup>, уподобление ситуации, контексту: «Сгибаться или выпрямляться — зависит от [других] вещей, не от меня. Вот это и называется: держись позади — встанешь впереди» (Лц., с. 118); пловец так отвечает Конфуцию на вопрос о секрете своего искусства: «Вместе с волной погружаюсь, вместе с волной всплываю, следуя за течением воды, не навязывая [ей] ничего от себя» (Лц., с. 59).

Собственно подражание и есть приведение в равновесие внутреннего и внешнего, достигаемое не рационально или путем чувственного восприятия, а иррационально, сверхчувственно, интуитивно, бессознательно:

«Тому, кто не замыкается в себе, вещи и их форма открываются сами. Движение такого [человека] подобно [течению] воды, его покой подобен зеркалу, его ответ подобен эху, поэтому его путь подобен пути [других] вещей... Умеющий уподобиться пути уже не станет применять ни слуха, ни зрения, ни силы, ни разума. Нельзя уподобиться пути с помощью зрения, слуха, осязания, разума» (Лц., с. 83).

Это не означает, что разум и чувства вообще отвергаются, — они просто оказываются промежуточным средством для достижения сверхчувственных («зрение уподобилось слуху, слух — обонянию, обоняние — вкусу» — /Лц., с. 54/) и сверхразумных способностей («мое тело едино с моей мыслью, мысль едина с эфиром, эфир един с жизненной энергией, жизненная энергия едина с небытием... Не знаю, ощущение ли это, [воспринятое] мною через [все] семь отверстий и четыре конечности, или познание, [воспринятое] через сердце, желудок, [все] шесть внутренних органов. Это естественное знание и только» — /Лц., с. 76/).

Временное достижение этих способностей в европейской теории творчества всегда связывалось — со стороны психофизиологической — с состоянием душевного подъема, экстаза, а в плане характеристики духовной деятельности — с особого рода взаимодействием сознательного и бессознательного, исключаящим, в частности, вмешательство любых внешних факторов и делающим невозможным сознательное сосредоточение на цели<sup>10</sup> и технике действия.

То же самое мыслилось и китайцами: «То, о чем [я], Вэнь, думаю — не струны, к чему стремлюсь — не звуки. Пока не обрету [желаемого] внутри себя, в сердце, не откликнется вовне, в инструменте» (Лц., с. 91).

Непреднамеренность, непредвзятость, «незаинтересованность» акта суждения и творчества — специфические характеристики художественного процесса по европейским теоретическим воззрениям<sup>11</sup> — древнекитайские мыслители распространяют на всякую деятельность вообще.

Соприкосновение благородного мужа с вещами «не исходит из того, чтобы преднамеренно что-то с ними сделать, а его действие не основывается на том, чтобы получить [выгоду]... Поэтому благородный муж, овладевший, дао, в жизни напоминает невежественного, а при соприкосновении с вещами его действие [естественным образом] соответствует [им]» (Гуань-цзы, гл. 36)<sup>12</sup>.

Здесь мы сталкиваемся еще с одной существеннейшей характеристикой истинно деятельного человека. Овладев дао, он пребывает в состоянии необычного знания, «знания с помощью незнания» и потому напоминает «невежественного». Дело в том, что центральное понятие философии даосизма — весьма близко к неинному (non aliud) Николая Кузанского, — это несоотнесенное ни с чем иным единое, нерасчлененный принцип всякого расчленения, неоформленный принцип всякого оформления, естественный путь вещей. Поскольку он предшествует всякой соотнесенности и расчлененности, он невыразим. Обычное знание и его (словесное) выражение строятся на соотнесении одного с другим. Дао (неинное) ни с чем не соотносимо, поэтому знание о нем не есть знание (= есть незнание), а выражение этого (не)знания — есть отказ от выражения, или молчание:

«Добившийся желаемого молчит, исчерпавший знания также молчит. Речь с помощью молчания — также речь, знание с помощью незнания — также знание» (Лц., с.78)<sup>13</sup>; «Незнание глубже, а знание мельче... Незнание внутреннее, а знание — внешнее... Путь не выразить в словах; [если] выражен, [значит], не [путь]. [Кто] познал формирующее формы бесформенное, [понимает, что] путь нельзя назвать» (Чж., с.251).

Если истинное, внутреннее знание («незнание») есть пребывание в едином, дао, а потому оно едино и целостно, то внешнее, дискурсивное знание, утопающее в дурной бесконечности оппозиций и расчленений, этого единства и целостности лишено:

«Если баран пропал оттого, что на дороге много развилков, то философы теряют жизнь оттого, что наука многогранна. [Это] не означает, что учение в корне различно, что корень [у него] не один; но [это показывает], как далеко расходятся [его] ветви. Чтобы не погибнуть и обрести утраченное, необходимо возвращение к общему [корню], возвращение к единству» (Лц., с.129).

«Когда исходят из различий, видят [одну] печень [иди] желчь, [одно царство] Чу [или] Юэ; [когда] исходят из уподобления [общего], видят тьму вещей в единстве» (Чж., с.156).

Именно с критикой дискурсивного мышления связаны призыв Дао-дзы «разбей свое знание» и его отрицательное отношение к «многознанию»<sup>14</sup> («Многозначный вряд ли [обладает] знанием» — /Чж., с. 213/; «многознание ослабило разум» — /Чж., с.213/).

«Знание с помощью незнания» является как бы возвращением к дологическому мышлению, к состоянию до грехопадения, когда еще не существовало различие добра и зла, — но возвращение на новом этапе, обогащенное достижениями дискурсивной мысли: «незнание, погруженное в бес[сверх]сознательное единство с дао, не упраздняет обычное дискурсивное знание, а лишь предохраняет его от абсолютизации, обостряет сознание переходящего, ограниченного характера этого знания: “Тот, кто упивается [своим] пониманием вещей, не мудро” (Чж., с. 162), но тот, кто понимает свое невежество, [уже] не совсем невежда; тот, кто понимает свое заблуждение, [уже] не заблуждается [столь] глубоко» (Чж., с. 195).

Деятельность в состоянии «знания с помощью незнания», единственно необходимая и основанная на ненасилии над естественным ходом вещей, на подражании, уподоблении контексту, на отказе от субъективного произвола «я» и потому бесстрастная («развивая незнание, разве будешь подвержен страстям?» — /Лц., с. 83—84/) неизбежно должна быть минимальной<sup>15</sup> (по принципу «совпадения противоположных» оказывающейся и максимальной): «В Поднебесной есть путь к постоянным победам и путь к постоянным поражениям. Путь к постоянным победам называется слабостью [!], путь к постоянным поражениям называется силой» (Лц., с. 63).

Слабость, бесстрастность, минимальность необходимого действия в пределе приближают его к «недеянию»: «Беспристрастие ведет к покою, покой — к ясности, яс-

ность — к пустоте, пустота — к недеянию, [которое] все совершает» (Чж., с. 259). «Недеяние» так же относится к деянию, как «незнание» относится к знанию: если незнание есть высшая форма знания, то «высшее деяние — недеяние» (Лц., с. 60).

Недеяние — не бездействие. Это просто естественное, непредумышленное, необходимое и потому минимальное действие, осуществляемое спокойно и с экономной затратой сил: «Совершенномудрый использует душевные [силы] спокойно. Раз спокойно, то [происходит] небольшая трата [сил]. О небольшой трате говорится — экономия» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)<sup>16</sup>.

Деятельность, основанная на противоположных принципах — на субъективном желании, внешнем дискурсивном знании, стремлении изменить естественный путь вещей — чревата, по мнению древнекитайских мыслителей, тягостными последствиями. «Когда высшие, не обладая учением, воистину пристрастятся к знаниям, [они] ввергают Поднебесную в великую смуту» (Чж., с. 180).

Примеры тому были у них перед глазами.

«В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в [поисках] знаний весь народ дошел до крайностей. И тут пустили в ход топоры и пилы, стали казнить по плотничьим отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом, ввергли Поднебесную в страшную смуту, и преступления стали тревожить людские сердца» (Чж., с. 183).

Логический предел «пути Желтого Предка», который европейским рационализмом в лице русского мыслителя Н.Ф. Федорова выражен идеей полного управления космосом в пространстве (перестройка планетных орбит) и во времени (возвращение к жизни прошлых поколений), был известен древним даосам, — но увлечь их не мог.

«... Чжуанцзы спросил:

— А хочешь, я велю Ведающему судьбами возродить тебя к жизни, отдать тебе плоть и кровь, вернуть отца и мать, жену и детей, соседей и друзей?»

Череп вгляделся в [него], сурово нахмурился и ответил:

— Кто пожелает сменить царственное счастье на человеческие муки!» (Чж., с. 224).

Основанный на субъективном желании, «путь Желтого Предка» неизбежно ведет к несчастьям, которые связаны с лукавством, хитростью, неискренностью. «Несчастья и затруднения появляются от лукавства, а лукавство порождено [тем, что] может [вызывать] желания» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)<sup>17</sup>.

Стремление «я» к самоутверждению, к осуществлению своих желаний является источником всяких ухищрений, приспособлений, техники в широком смысле этого слова<sup>18</sup>.

В то же время подлинная, необходимая деятельность противоположна всякому лукавству и хитрости, она основана на неподдельной искренности. «Только [тот, кто] в состоянии полностью развить свою природу, в состоянии полностью развить природу [всех] людей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] людей, в состоянии полностью развить природу [всех] вещей». (Ли цзи, гл. 53)<sup>19</sup>.

Нельзя развить природу вещей, людей и свою собственную насилем над ней, внешней хитростью, техникой. Развитие достигается только искренним постижением подлинной сущности вещей и своего «я».

Искренность же достигается с помощью деятельности сердца, которое есть и «вместилище ума» (Гуань-цзы, гл. 36)<sup>20</sup>. Бесплезно анатомически исследовать его строение. Это — мета(сверх)физическое сердце: «внутри сердца имеется еще “сердце”. “Сердце” сердца [напоминает то, как] мысль предшествует слову, за звуком следует явление, за явлением — имя, а за именем возникают дела, а дела управляются» (Гуань-цзы, гл. 49).

Деятельность сердца должна, однако, осуществляться по принципу *равновесия и меры*. Она «не должна предшествовать вещам, ибо [преждевременное действие] нарушает его равновесие и спокойствие»: «Если сердце

чрезмерно стремится к приобретению знаний, то оно теряет нормальное состояние»<sup>21</sup>.

Мера вообще — важнейший принцип всякой деятельности: «если созерцание сопровождается напряжением, то глаза не [в состоянии] увидеть [что-либо]; если чрезмерно вслушиваются, то уши не [в состоянии] услышать [что-либо]; если размышление и обдумывание совершаются слишком усердно, то в знаниях появляется хаос»; «если [действенность] мудрости ослабляется, то теряется чувство меры» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)<sup>22</sup>.

Осуществлять принцип меры, регулировать деятельность сердца помогают тончайшие гармонизирующие энергии — ци. «Когда тончайшие [ци] присутствуют [в сердце человека], [человек] процветает сам собой, его внешний облик становится прекрасным, скрытые в нем [тончайшие ци] служат неиссякаемым источником жизнедеятельности» (Гуань-цзы, гл. 49)<sup>23</sup>.

Итак, целостная деятельность человека, осуществляемая путем отказа от субъективных желаний, основанная на благородной воздержанности (дэ), способствует накоплению тончайших «гармонизирующих энергий» (ци)<sup>24</sup>, направляется сердцем и «знанием с помощью незнания» по принципу равновесия и меры, в соответствии с необходимым естественным ходом вещей.

Ориентируясь по этим принципам на должное и стройное во внутреннем и во внешнем, угадывая направление тончайших ци, или ища прекрасное («красота спасет мир» — по Достоевскому), доступное только сердцу и недискурсивной мысли («знание с помощью незнания»), человек не нуждается более ни в каких дополнительных средствах и указаниях. Он истинный творец, художник.

Если бы мы захотели априори представить себе, как должна отнестись европейская культура к древнекитайской теории деятельности — нам достаточно было бы выяснить, как эта культура относится к самой себе в теории и практике подлинного художественного творчества<sup>25</sup>.

Практическое осуществление идеальных принципов деятельности, однако, далеко не всегда оказывается возможным. И вот здесь как раз и становится понятным место «Ицзина» в древнекитайской теории и практике деятельности.

«Ицзин» представляет собой такую теорию смысла, деятельности, стиля, которая как теория отрицает возможность сугубо рациональной организации деятельности (текста и т.д.), а практически является инструментом включения бессознательного в поиски конкретности истины (используется как гадательный текст).

«Книга перемен» строит общую теорию контекста (смысла, деятельности) на основе предельно абстрактного представления о (смысле)различии *одного* и *иного*, которое графически выражается в сопоставлении сильной (целой) и слабой (прерывистой) черт:

Данное перворазличие является исходным моментом для дальнейшего умножения различий, абстрактно конструирующих многообразие контекстуальных (космических) ситуаций. Вслед за ним появляется различие места (= времени) черт: они могут занимать свою и чужую позиции. За различием как таковым возникает различие различия. Далее выявляются основные образные модификации первой оппозиции: «тьма» и «свет», «податливость» и «упругость», «любовь» и «долг», составляющие так называемую гексаграмму, т. е. совокупность шести вертикально расположенных черт, фиксирующих отдельную законченную ситуацию (контекст).

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] Переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили Путь Неба, а именно: Тьма и Свет; они установили Путь Земли, а именно: Податливость и Напряжение; они установили Путь Человека, а именно, Любовь и Долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в "Книге Перемен" они составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет,

чередуются податливость и напряжение. Поэтому в «Книге Перемен» шесть позиций составляют целую главу» (Шогуа-чжуань) 26.

Графическая символика гексаграмм, в которых каждая (сильная или слабая) черта в каждой позиции имеет свой смысл, зависящий также и от смысла других черт, невольно заставляет думать о символике нотной записи. Каждая гексаграмма — это как бы отдельный *такт* музыкального произведения (фальш, ошибка в исполнении которого соответствуют *бестактности* действия, слова). Строгая последовательность гексаграмм (развертывание творчества) позволяет рассматривать «Книгу Перемен» как законченную абстрактную модель последовательности возможных (в том числе и эстетических) модификаций смысла (соотношений текста и контекста, деятельности и космических ситуаций), которой в сфере чувственного восприятия лучше всего соответствует музыка<sup>27</sup>. — И если «Книга Перемен» не для всякого сделает более понятным философское значение музыки, то музыка может легко сделать понятной парадигму мышления изциистов. — Звук «ля» сам по себе (в отрыве от контекста) никакого смыслового значения не имеет, не является «текстом». Он приобретает смысл лишь в последовательности звуков: текст и контекст суть взаимопорождающие ипостаси (три) единого смысла. Музыкальная фраза есть такой текст, который создает свой собственный контекст (и наоборот). — «Ицзин» до предела абстрагирует эту закономерность, расширяя ее до всякой (художественной, познавательной, политической, бытовой) деятельности вообще, контекст которой также приобретает космические масштабы.

При этом индивидуальное творчество («внутреннее», текст) не противопоставляется всей космической ситуации («внешнему», контексту), а рассматривается в непосредственном единстве с ним — таком единстве, когда «внутреннее» есть не что иное, как интериоризированное, собранное в фокусе «внешнее», и наоборот, «внешнее» есть как бы экстериоризированное, расплывенное «внут-

реннее»: иными словами, различие внешнего и внутреннего проводится, но именно как моментов в конечном счете нечленимой целостной действительности: действительность действительна только для действующего.

Поэтому начало творчества не подвластно ни сознательному субъективному произволу индивидуума, ни совокупности космических сил: оно становится возможным в результате определенного соотношения субъекта и объекта, реализующего действительность «сильных» или «световых» черт. И весь «Ицзин» — это последовательное развертывание идеальной действительности (в том числе и художественной), или — что то же самое — описание действия творца, или рождения текста во взаимодействии «слова» и «контекста»; развертывание, отмечающее возможные (но не необходимые, а потому излишние) отклонения от действительно правильного «пути» и дающее их (эстетическую) оценку.

Оценка эта носит, как правило, образный характер («Стойкость ужасна. Когда козел бодает изгородь, то в ней застрянут его рога») <sup>28</sup> и потому говорить об «Ицзине» как об общей теории стиля можно лишь с оговорками. Но ведь не в форме выражения в конечном счете дело. Как отмечал комментатор «Ицзина» Ван Би, «мысль выражается в образе; образ выражается в слове. Поэтому, так как слово объясняет образ, то [после того, как] постигнут образ, [можно] забыть слово. Так как в образе сохраняется мысль, то, [после того, как] постигнута мысль, [можно] забыть образ» <sup>29</sup>.

Итак, «Ицзин» — это теория прекрасной (совершенной) художественной деятельности и ее модификаций, или теория деятельности и ошибок в ней, или теория стиля. Теория, построенная на понимании трипостасной природы смысла, или, что то же самое, на диалектике «одного» и «иного».

Практическое применение «Ицзина» — гадание по нему — основано на том, что случайное, произвольное обращение внимания на ту или иную гексаграмму доводит

до сознания гадающего знание о ситуации, которое он уже имеет бессознательно, но не решается или не может самостоятельно его сформулировать. «Ицзин» помогает ему достичь состояния «знания с помощью незнания», прислушаться к собственному сердцу, почувствовать необходимое.

Возможно, именно такую теорию деятельности и хотел противопоставить «пути Желтого Предка» Всеобъемлющий Совершенный.

Но сам он сохранил об этом благородное молчание.  
1975.

\*\*\*

Вряд ли есть смысл вдаваться в разъяснения, что автор этой статьи — не синолог и что материал философии даосизма и мантики «Ицзина» он использовал для решения проблем своей социокультурной и религиозной ситуации. Не нужно, по-видимому, ставить ему в вину и то, что он очень бегло затрагивает вопросы, связанные с восприятием даосизма в европейской традиции, обходя молчанием даже Хайдеггера. Гораздо важнее понять, какие именно внутренние задачи заставили его искать помощи у древнекитайских мыслителей.

Первое, что сразу обращает внимание, это, конечно, экологическая тема, которая в 70-х годах уже получила у нас право на обсуждение. И тогда, и до последнего времени ее пытались решать в плоскости так называемого системного подхода, исходя из убеждения, что кризис в отношениях человека и природы может быть преодолен путем рациональной организации человеческой деятельности.

Представляется, что именно эту утонченную форму рационалистического утопизма и подвергает в первую очередь критике автор статьи. Устами китайских философов он отвергает рационализм как религию технократии, целеполагание как принцип, исключающий непосредственное отношение к миру. Усовершенствование технических средств — от пил и топоров до лазера и компьютера — ничего не изменяет в самих началах деятельности, внешних и чуждых тайне бытия. Отношение к Другому как к Обь-

екту, а не как к Субъекту, как к средству, а не самоцели, руководствуется представлением о космосе как аморфной кладовой для удовлетворения прихотей Человека. Стремление построить систему рационального прогнозирования лишено логических оснований — мантика обоснована гораздо более строго.

Верховную цель человеческой деятельности европейский утопизм, начиная с Платона, видел в отвлеченном Благе. Но именно этот принцип низвергается с пьедестала первыми словами Всеобъемлющего Совершенного. Однако утопическое сознание может использовать и конкретный религиозный идеал. В 70-х годах мировоззренческий вакуум уже пыгались, при поддержке технократических словес, заполнить идеями так называемого космизма, который, при достаточной неопределенности очертаний, манил некоторым универсальным синтезом системно-целостного взгляда на мир, «космической ориентации» технического и духовного («космическое сознание») прогресса и даже, как казалось, религиозных идеалов. Ключевой в этом отношении для русской интеллигенции оказалась фигура Н.Ф. Федорова, псевдо-православного идеолога научно-технической победы над пространством и временем чрез воскрешение всех поколений рода человеческого.

Что этот путь развития религиозного сознания автору статьи был совершенно чужд, он дал понять вполне недвусмысленно. Куда же вело его собственное религиозное чувство?

Хотя намеков он оставил не так уж много («состояние до грехопадения», ссылки на Николая Кузанского, древнерусские тексты, иудейско-христианское личностное отношение к трансцендентному, триипостасность смысла), рискнул высказать предположение, что своей статьей он засвидетельствовал уже начавшуюся, а возможно и совершившуюся эволюцию от китайского даосизма к христианскому «Добротолубию», сохраняя, по-видимому, надежду, что сможет увлечь за собою кого-то из современников.

1995.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Здесь и далее «Чжуанцзы» (Чж) и «Лецзы» (Лц) цитируются по кн.: «Атеисты, материалисты и диалектики Древнего Китая». М., 1967.

<sup>2</sup> «Совершенномудрые люди древности, — читаем в «Шогуачжуань», — устроили (жизнь) в согласии с чувством должного» (Ю.К. Шуцкий. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960. С. 105).

<sup>3</sup> Там же. С. 130.

<sup>4</sup> Ср. кантовское определение прекрасного как целесообразности без (рационально выявляемой) цели (Кант. Сочинения, т.5, М., 1966. С. 240.)

<sup>5</sup> И представляющего родственное «Ицзинну» направление мысли: по выражению В.П. Васильева, к учению даосов «Ицзин» «гораздо более идет», чем к конфуцианству (В.П. Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм. СПб., 1873. С. 155).

<sup>6</sup> Рассуждение даосов о сущности явлений обратили на себя внимание Гегеля, который писал: «Секта Дао считает началом переход в сферу мысли, в чистую стихию. Удивительно, что при этом здесь, в этой сфере тотальности, обнаруживается определение троичности. Одно породило два, два породило три, а оно — Вселенную. Следовательно, как только человек начинает мыслить, появляется определение троичности. Одно есть нечто лишнее определений, пустая абстракция. Для того чтобы оно обрело принцип жизненности и духовности, необходимо определение. Единство действительно лишь тогда, когда оно содержит в себе два и тем самым дана тронность» (Г.В.Ф. Гегель. Философия религии, т.1, М., 1975. С. 476—477).

<sup>7</sup> Ср. гегелевское положение «если истина абстрактна, то она — не истина» (Гегель. Сочинения, т. IX, М.—Л., 1932. С. 30), оказавшееся столь симпатичным для русских мыслителей из кружка Станкевича (см. [Н.Г. Чернышевский]. Очерки гоголевского периода русской литературы. СПб., 1892. С. 252—260).

<sup>8</sup> Ю.К. Шуцкий, цит. соч. С. 55.

<sup>9</sup> Интересно сопоставить это учение с мимесисом, особенно в рамках микро-макрокосмической аналогии.

<sup>10</sup> По Шеллингу, на художника «действует сила, которая проводит грань между ним и другими людьми, побуждая его к изображению и высказыванию вещей, не открытых до конца его взору и обладающих неисповедимой глубиной». (Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 380).

<sup>11</sup> Симптоматична в связи с этим сравнительно недавняя критика

в литературоведении так называемого «нормативизма» (т.е. предписания внешних по отношению к творческому процессу «премов» и «целей»). Высказывания самих художников о тщетности сознательного регулирования процесса творчества могли бы составить целую книгу.

<sup>12</sup> Древнекитайская философия, т. 2, М., 1973. С. 27.

<sup>13</sup> С категорией «знания с помощью незнания» мы встречаемся и в Иша-Упанишаде (Древнеиндийская философия, М., 1963. С. 226). Ср. понятие «ученого незнания» у Николая Кузанского.

<sup>14</sup> Совпадающее с точкой зрения Гераклита («многознание уму не научает» — В 40). Это, кстати, не единственный случай почти текстуального совпадения позиций мыслителей: ср. «скрытая гармония лучше явной» Гераклита (В 54) и «[внутренняя] гармония не должна стать явной» в «Чжуанцзы» (Чж., с. 153). Еще одна параллель — в ведийских гимнах: «боги любят неявное» (Шатапатха-брахмана, VI, I, I, II), «неявное выше великого» (Катха-Упанишада, I, 3, 11); (Древнеиндийская философия. С.55, 223).

<sup>15</sup> Ср. принцип наименьшего действия Мопертюна в его различных приложениях и модификациях.

<sup>16</sup> Древнекитайская философия, т. 2. С. 243.

Целый ряд известных симптомов вдохновения на первый взгляд противоречат принципу недеяния (экономии). Однако на это нужно заметить, во-первых, что принцип недеяния носит конкретный характер, указывая на минимально необходимое в данной ситуации действие; во-вторых, нет никаких оснований считать известные нам по признаниям европейских поэтов и художников состояния за наиболее совершенные проявления вдохновения. Кроме того, нельзя забывать, что древнекитайская теория творчества ориентируется на посюстороннюю, чисто контекстуальную уместность действия, не имея ни малейшего понятия о трансцендентной необходимости, которая может находиться в видимом противоречии с требованиями контекста. В качестве высшего она выделяет незаметное («[владеющие] истиной не обладают силой» — /Лц., с. 107/) и безопасное («мудрый человек сливается с природой, поэтому ничто не может уму повредить» — /Лц., с. 55/), существование мудреца, тогда как, к примеру, иудейско-христианская традиция — самоотверженную деятельность пророка, находящегося в личном отношении с лично понимаемым трансцендентным.

<sup>17</sup> Древнекитайская философия, т. 2. С. 249.

<sup>18</sup> Интересно отметить, что в древнерусских текстах греческое «техне» передавалось, как правило, словами «кознь», «хитрость». Если к этому добавить, что «кознь» была синонимом «волшеб-

ния», «отравления», то отношение древнерусского человека к «техне» очертится вполне.

<sup>19</sup> Древнекитайская философия, т. 2. С. 129.

<sup>20</sup> Там же. С. 54.

<sup>21</sup> Там же. С. 27, 34.

<sup>22</sup> Там же. С. 242, 250.

<sup>23</sup> Там же. С. 54.

<sup>24</sup> Мы вынуждены ограничиться пока лишь кратким указанием на чрезвычайно разработанную психофизиологическую культуру деятельности.

<sup>25</sup> По-видимому, не случайно, что в одной из новейших диссертаций доказывается близость теории художественного творчества в эстетике Ф. Шиллера идеалу деятельности даосов и конфуцианцев — Han Sin Oh. Studien zu Schillers aesthetischen Schriften und ihre verwandschaftlichen Beziehung zu ostasiatischen Gedankengut. Bonn, 1966.

<sup>26</sup> Ю.К. Шуцкий, цит. соч. С. 105.

<sup>27</sup> Имеются попытки интерпретации «Ицзина» с помощью современного математического аппарата (марковские цепи и др.) — Reisinger L. Das I Jing. Eine formalwissenschaftliche Untersuchung des Chinesischen Orakels. Wien, 1972.

<sup>28</sup> Ю.К. Шуцкий, цит. соч. С. 180.

<sup>29</sup> А.А. Петров. Ван Би (Из истории китайской философии). М.—Л., 1936. С. 111.

## А.Задорнов

### ПРЕДАНИЕ ИЛИ «ТРАДИЦИЯ»?

На протяжении всего своего развития богословская наука, взятая в своей конкретно-жизненной реальности, всегда была неким ответом на вызов вопрошающих и требующих отчета в уповании нашей Церкви. Но не менее часто ситуация, когда православная апологетика вынуждена отвечать на вызовы тех, кто отождествляет плоды своего собственного непросвещенного рассудка с воззрением Церкви, кто, умело используя отдельные части этого воззрения, выдает полученный суррогат за компонент или даже прямо необходимую составляющую церковного миропонимания. И если в первом случае позиции достаточно ясны, то нарочитая неопределенность второго случая порождает губительные соблазны и недоумения.

Именно ко второму случаю относится предмет настоящей работы — традиционализм в его отношении к религиоведению. Сам традиционализм будет определен нами позже; сейчас же необходимо показать, почему мы считаем его положения опасными для людей, стремящихся войти (но еще пребывающими в преддверии) в ограду Церкви.

Прежде всего, традиционализм избирает (как и положено, собственно, «ереси») те моменты из различных религиозных доктрин, которые при невнимательном рассмотрении создают видимость их объективной близости.

Во-вторых, традиционализм выступает с претензией дать некое научное знание, основанное тем самым на определенном типе рациональности и теории аргументации. Именно поэтому мы избрали научным контекстом, в котором пытаемся показать несостоятельность традиционализма, область религиоведения.

Далее — и это особенно важно и актуально сегодня — российский вариант традиционализма прямо и намеренно стремится выступать именно как «православный традиционализм», как носитель духа предания Церкви. Показать настоящее место традиционализма и увидеть неправоту претензий его представителей говорить от имени Церкви — в этом и заключается главные цели настоящего очерка; все остальные вопросы (как скажем, политическая ориентация традиционалистов etc.) рассматриваются только в связи и для иллюстрации общей задачи.

То, что влияние традиционализма даже на среду пребывающих в Церкви имеет место, и то, что оно не ограничивается одним лишь зыбким миром интеллектуальных симпатий, можно показать на примере одного свидетельства: «Мое мировоззрение сформировалось в основном под влиянием Рене Генона... Благодаря Генону я научился искать и любить Истину, ставить ее превыше всего и не довольствоваться ничем иным»<sup>1</sup>.

Эти слова принадлежат иеромонаху Серафиму Роузу; sapienti sat.

\* \* \*

Приведем несколько наиболее характерных цитат, связанных с понятиями традиционализма, с тем чтобы найти некий инвариант, выделяющий наиболее резкие черты этого явления, его происхождение и актуальное положение.

Сам зачинатель движения, Рене Генон, выражается предельно кратко: «Примордиальная Традиция настоящего цикла пришла из гиперборейских регионов. Позднее существовало несколько вторичных потоков этой Примордиальной Традиции, соответствующих различным периодам истории. В настоящее время истинный дух Традиции, со всем тем, что он в себе включает, представлен только и исключительно людьми Востока и ничем иным»<sup>2</sup>.

Если перенести эту формулу на конкретные исторические реалии, связанные с цикличностью цивилизаций и сменой типа культур, получится определение Эволю: «Ци-

визация или общество являются “традиционными” в том случае, если они управляются принципами, превышающими все сугубо человеческие и индивидуальные элементы, если структуры этого общества имеют небесное происхождение и, кроме того, если они определенно ориентированы строго вертикально. По ту сторону всех исторических форм мир Традиции характеризуется самождественностью, сущностным постоянством»<sup>3</sup>. Что касается религиозного, а не социального аспекта Традиции, то, по словам современного русского генолиста, «все традиции по мере приближения к своему собственному центру преодолевают конфессиональные различия и почти сливаются в нечто единое. Генон называет это “Примордиальной Традицией”, “Изначальным Преданием”. Такое Предание, по Генону, составляет тайную сущность всех религий»<sup>4</sup>. Тем самым Традиция оказывается некоей совокупностью богооткровенных знаний, которые определяли строй всех сакральных цивилизаций. Заметим, что эта привязка чисто духовного, казалось бы, явления (к каковым причисляет себя традиционализм) к конкретике бывших в истории цивилизаций и исторических сообществ вообще характерна для всего традиционализма в целом и во многом объясняет столь жесткую «критику современного мира» с его стороны.

Если представить себе мир традиции, каким его рисуют Генон или Эвола, в виде вписанных друг в друга окружностей, то рассматривать его можно следующим образом сразу на нескольких уровнях:

1) *Ядро Традиции*, ее высший аспект — эзотеризм, внутреннее содержание предания, примыкающее без всяких посредников к божественной сущности откровения: «Эзотерические доктрины и их прямое познание и осуществление в реальности (что обозначается термином “инициация, посвящение”) составляют зерно Традиции, основу ее подлинной ортодоксальности, ее божественного Православия (sic!). На этом эзотерическом уровне происходит то, что христианская традиция называет “теозисом”, “обожением”, мистериальным превращением “земного” в “небесное”.

Эзотеризм тесно связан с прямым познанием самих сверхъестественных и сверх-природных божественных Принципов»<sup>5</sup>.

2) *Экзотеризм* или «сфера сакральных доктрин, обращенных вовне». Именно эта окружность, имеющая своим центром ядро традиции, «должна быть единственной и высшей инстанцией общественного устройства» (ibid.). Причем, что касается соотношения эзотеризма и экзотеризма, то первый никак не должен противоречить или опровергать второй; иными словами, невозможно существование гностикоподобной внутренней и внешней (профанической в перспективе) Церквей; надо признать, что в этом принципе — одна из сильных сторон традиционализма и его подхода.

3) *Сословная иерархия*, социальная организация мира Традиции. Иерархия эта строится на принципе аристократизма, т.е. качественной дифференциации, а не экономической, присущей как раз антисакральным цивилизациям: «Социальная иерархия, основанная на дифференциации внутренней природы различных типов людей, является необходимым условием подлинно сакральной цивилизации. Анти-иерархические тенденции всегда шли рука об руку с анти-духовными, анти-традиционными и анти-религиозными тенденциями»<sup>6</sup>. Тема элиты — вообще наиболее характерная для традиционализма, идущая от социологии Парето и поэтических новаций Ницше. Так, Генон говорит: «При существующем положении вещей на Западе никто более не занимает места, свойственного ему в соответствии с его внутренней природой»<sup>7</sup>. А Эвола добавляет: «Должна образоваться структура, проходящая перпендикулярно сверху вниз, в которой вожди будут единственными центрами, а центры низших организаций будут подобны офицерам среди солдат. Естественно, такая система, в первую очередь, требует создания элиты, в которой не авторитет соответствует должности, а, напротив, должность авторитету, а тот, в свою очередь, проистекает из реального превосходства»<sup>8</sup>. Мы еще вернемся к этому

вопросу, когда будем рассматривать приверженность традиционализма правым политическим режимам.

4) *Сфера сакрального искусства и сакральных наук*, т.е. та область, что имеет непосредственное соприкосновение с миром культурных артефактов и последствий мирообустраивающей деятельности человека вообще. «Исчезновение сакрального знания (и сакрального искусства) в современном мире, — утверждают традиционалисты, — шло параллельно сужению компетенции Религии и уничтожению сакральной подоплеки социальной иерархии»<sup>9</sup>. Здесь налицо стремление к возвращению миропонимания Средневековья, когда ключом к отгадке сотворенного Богом в загадке мира могло быть и схоластическое богословие, и алхимическая практика “nigredo — albedo — rubedo” — причем, что особенно важно — на равных основаниях. Нахождение такого ключа к отгадке мира, по мысли Генона, служит двум задачам — связать между собою различные уровни реальности, приведя их в синтез, а также подготовить почву для получения некоего высшего знания, до которого как раз и можно подняться по ступеням традиционных наук — астрологии, алхимии, сакральной географии etc. «Совершенно очевидно, — пишет Генон по этому поводу, — что современная наука ни в коей мере не может служить подобным целям. Поэтому все ее разновидности суть не более чем “профанические науки”, тогда как науки традиционные, благодаря их связи с метафизическими принципами, действительно составляют единую “священную науку” — “науку сакральную”»<sup>10</sup>.

Итак, мы имеем следующую иерархическую систему, ведущую от сакральных искусств и наук к сословной иерархии, от последней — к сфере внешних сакральных доктрин, замыкающихся на эзотерическом ядре Традиции.

Чтобы из этих четырех элементов вывести полное определение понятия «традиция», необходимо учитывать тотальный характер сакральности всех ее аспектов: «Вне Традиции нет вообще ничего реального, так как ее сущность восходит прямо к Божественному Истоку, а Бог является

единственным и абсолютным автором реальности, ее Основой и ее Создателем»<sup>11</sup>.

Тем самым, пытаясь дать предварительное определение традиционализма, мы можем сказать следующее: *традиционализм является теоретико-практической претензией на рассмотрение эзотерических и экзотерических аспектов религии, а также социального порядка и культурно-научных форм как тотально сакрализованной реальности, вне которой невозможно подлинно человеческое существование.*

\* \* \*

Традиционализм в том виде, в котором он предстает сегодня, имеет самое разнообразное выражение на всех четырех вышеперечисленных уровнях. Кроме непосредственных учеников Генона — а это Мишель Вальдан, Фритьоф Шюон, Марко Полли, Поль Серран, Жан Робен, Жан Турньяк, Дэни Роман и другие — существует еще целый ряд интеллектуалов — философов, художников, поэтов, представителей «академической науки» — пропитанных идеями традиционализма, причем необязательно в строго геноновском ключе. Таков, к примеру, «православный традиционалист» Жан Бьес или исламский фундаменталист Гейдар Джемаль.

Однако все вышеперечисленные авторы — это те, кто непосредственно является учениками Генона или же испытали на себе влияние его идей. Если же взглянуть на ситуацию изнутри, «семиотически», то нам придется ответить на вопрос о том, кого сами традиционалисты записывают в свои предшественники. Здесь мы имеем один очень четкий критерий: *любой деятель, настаивающий на «кризисе современного мира», отличающийся пессимизмом по поводу его конечных судеб и ненавидящий современную профаническую цивилизацию Запада, — оказывается традиционалистом.* Таким образом, сюда относятся люди, и близко не думавшие о подобном своем сходстве с некоторыми персонажами. Таков Жозеф де

Местр, задолго до Ницше провозгласивший о «смерти Бога» для Европы после французской просветительской революции; таков и русский последователь автора «Петербургских ночей» Константин Леонтьев с его критикой «розового христианства» Достоевского; сюда же относится энигматизм французских «проклятых поэтов» от Лотреамона до Рембо; вкупе с ними оказываются ранний д'Аннунцио и Луи Фердинанд Селин, чьи романы — почти протокольная запись деяний «темного века», а также мыслительная интенция Шпенглера и Хайдеггера, чей императив «настоящая философия возможна только как человеческий поступок» на практике осуществлял поэт Эзра Паунд в фашистской Италии. Если говорить о послевоенном мире, то традиционалистами окажутся литераторы Юкио Мисима и Уильям Берроуз, философы и теоретики постмодерна Делез и Гваттари и многие, многие другие, разделяющие три традиционалистских принципа. Однако одной только ненавистью и «восстанием против современного мира» (как называется программное сочинение Эволю) дело не ограничивается. Существенным элементом традиционализма оказывается еще одно явление, на котором необходимо остановиться.

В начале восьмидесятых годов Мирча Элиаде, имевший к тому времени прочную репутацию классика современного религиоведения, был выдвинут на Нобелевскую премию по литературе. Лауреатом он, однако, не стал. Причиной тому были вовсе не художественные достоинства или же недостатки его поистине интересных романов и повестей, но эпизод довоенной биографии ученого.

В 1931 году Элиаде возвращается из Индии в Бухарест, где становится доктором философии местного университета. И в то же самое время начинается активная политическая деятельность молодого философа — он становится интеллектуальной главой бухарестского клуба «аха», созданного Н.Ионеску, идеолога «Железной гвардии» капитана Корнелиу Зеля Кодряну. Участие Элиаде в разработке идеологической программы «Железной гвар-

дин» (представлявшей собой причудливую смесь «мистического православия» с архаическими «дакийскими элементами») не было какой-либо аберрацией политических взглядов философа или же простым приложением его идей в сфере конкретной политической жизни. Это был выверенный путь, волевое решение. Доказательством тому служит тот факт, что Элиаде не стал отказываться от своих взглядов и тогда, когда король Михай разогнал «Железную гвардию» и засадил всех ее сколь-нибудь крупных деятелей за решетку. Не избежал концлагеря и Элиаде, даже за колючей проволокой читавший лекции по сравнительному религиоведению. После заключения, с вступлением Румынии в коалицию с Райхом, Элиаде был отправлен в почетную ссылку культурным атташе Румынии в Лондоне.

Этот эпизод — один из многочисленных примеров того, как сколь-нибудь протестующий против современной профанической деятельной цивилизации интеллигент в жизненной реальности оказывается либо в стане коллаборационистов с правыми европейскими режимами (как Гамсун, Эрнст Юнгер или Селин), либо вообще активно участвует в судьбе этих режимов (тот же Эвола, Эзра Паунд или Хаусхофер). Трудно сказать, что заставило их ассоциировать «восстановление социальной иерархии» с истерическим «культурным строительством» Муссолини или, того хуже, с идеологией Третьего рейха. Конечно, вряд ли можно полностью доверять отзыву Луи Повельса, сказавшему однажды: «Фашизм — это геноцизм плюс танковые дивизии», но определенная правда в его словах есть. Сфера действия — двойственная сфера, не позволяющая точного воплощения конкретных идей в том виде, как они предстают в умах своих создателей.

Логике симпатии традиционалистов к правым политическим режимам попытался разобратить несколько лет назад известный итальянский писатель-медиевист Умберто Эко в эссе с симптоматичным названием «Вечный фашизм». «Термин “фашизм” употребляется повсеместно, — пишет он, — потому что даже если удалить из итальян-

ского фашистского режима один или несколько аспектов, он все равно продолжает узнаваться как фашистский. Устранив из итальянского фашизма империализм, получаем Франко или Салазара... Прибавляем помещательство на кельтской мифологии и культуре Грааля и перед нами один из наиболее уважаемых фашистских гуру — Юлиус Эвола»<sup>12</sup>.

И далее Эко выделяет несколько характеристик «вечного фашизма» (иг — fuzzy), которые, по его мнению, позволяют отождествить его с современным традиционализмом. Во-первых, это собственно культ традиции, который старше собственно фашизма и стремится к новой синкретичной культуре, пренебрегающей противоречиями: «Немецко-фашистский гнозис питался из традиционалистских, синкретистских, оккультных источников. Наиболее важный теоретический источник новых итальянских правых, Юлиус Эвола, смешивает Грааль с «Протоколами Сионских мудрецов», алхимию со Священной Римской империей... Вот сам по себе принцип валить в кучу Августина и Стоунхендж — это и есть симптом ур-фашизма»<sup>13</sup>.

Другие характеристики, связывающие, по мнению Умберто Эко, традиционализм и тоталитаризм, это неприятие модернизма и вообще современного мира, а также подозрительность по отношению к интеллектуальной деятельности, нетерпение по отношению к несогласию и неоднородности и ориентация на фрустрированные средние классы»<sup>14</sup>.

Быть может, все перечисленное и соответствует установкам политических режимов Германии и Италии предвоенного периода, однако означает ли это, что эти характеристики относятся и к традиционализму? Неприятие современного мира («духа 1789 года» по Эко) вовсе не обязательно связано с мракобесием и обскурантизмом. Позволив себе несколько игровое сравнение, можем сказать, что если по Канту «Просвещение есть состояние человеческой зрелости», то отказ от него есть возвращение в состояние юной непосредственности Средневековья, в то положение младенчества, без возвращения в которое не-

возможно *renovatio mundi*. Кроме того, европейская мысль послевоенного периода знает до иронии характерную обратную связь — духа Просвещения с его нивелировкой «свободы, равенства и братства» и тоталитарного уравнивания фашизма; мы имеем в виду книгу Адорно-Хоркхаймера «Диалектика Просвещения», вскрывающую эту связь.

Быть может, не стоило подробно останавливаться на этой теме, но без нее не могут быть поняты многие аспекты доктрин Генона и Эволы или отношение того же Элиаде к оппозиции «сакральное/профанное» в современном мире. К тому же, постоянное обвинение данных авторов в ангажированности сомнительными политическими движениями Европы первой половины нашего поистине «темного века» вызывает все же недоверие при рассмотрении того, какой смысл вкладывают в само понятие «ur-fuzzy» современные либеральные интеллектуалы. Ведь чем не тоталитаризм такой их призыв к всеобщей фискальной системе «борцов с фашизмом»: «Ур-фашизм может представлять в самых невинных видах и формах. Наш долг — выявлять его сущность и указывать на новые его формы, каждый день, в любой точке земного шара».<sup>15</sup> Увы, православные хорошо знают, в чем могут увидеть фашизм неумеренные его искатели «в любой точке земного шара»...

\* \* \*

«Синкретизм, — пишет Эко в цитированном выше эссе, — это не просто, как указывают словари, сочетание разноформных верований и практик. Здесь основа сочетаемости — прежде всего пренебрежение к противоречиям»<sup>16</sup>. Такое пренебрежение делается авторами-традиционалистами по отношению к той области, где главенствует конкретика факта, т.е. прежде всего — к истории. Ее традиционалистская интерпретация — вообще, предмет, заслуживающий внимания криминолога. Теории мировых заговоров, религиозных и геополитических противостояний отличаются тем, что находят свое проявление в областях, подчас просто не поддающихся логической оценке.

Признание единой Примордиальной традиции заставляет последовательно видеть ее осколки не только во всех традиционных культурах и религиях, но и в явлениях, казалось бы, прямо противоположных — «телемизм» Алистера Кроули здесь интерпретируется в терминах индийской доктрины «левой руки» (или, что то же, «путь вина»).

«Мы обязаны сплавить воедино все то, что противостоит современному миру, “прогрессу”. Никакой монополии на истину в наших катакомбах, — провозглашает современный традиционализм. — Никаких теологических споров. Никаких доктринальных дискуссий. «Пистис София», Бхагават-Гита, Евангелие, “Капитал” Маркса и “Царство Количества” Генона одинаково верны и истинны. В нашей борьбе не должно быть фракций и сект. Мы все одинаково обобраны и отвержены. У нас общий враг»<sup>17</sup>.

Но является ли наличие общего врага достаточным основанием для подобного оптимистического уравнивания Божественного Откровения и литературных источников? Не оказывается ли тем самым Церковь, вопреки заверениям самих традиционалистов, лишь одним из многих способов «восстания против современного мира»?

Иногда это сознают и сами традиционалисты, требующие принципиальной ревизии доктрины Генона в тех ее пунктах, которые не могут рассматриваться как адекватные в рамках классического религиоведения. «Действительно, — пишет один из них, — между традициями и реалиями на фоне общего контраста с современной полностью десакрализованной цивилизацией сходства намного больше, нежели различий. Эта констатация очевидна. Вопрос только в том, до какой степени подобное циклическое сближение перед лицом общего врага является следствием эзотерического единства?»<sup>18</sup>

Искажения этого единства являются тем самым не «результатом погрешностей среды»; а «коренятся в метафизике». Генон строил свою схему на основе анализа индуизма и ислама, приводя их эзотеризм к объединительному синтезу, выглядящему следующим образом. Единая мета-

физическая Традиция, составляющая суть универсального эзотеризма, является внутренним зерном всех ортодоксальных традиций. Для Генона и его последователей — вплоть до сегодняшнего дня! — догматические религии и иные формы экзотерических традиций являются как бы «внешними оболочками», скрывающими за видимым многообразием единство содержания (т.е. «эзотеризм и инициацию»).

Интересен в этой связи вопрос о соотношении «православного эзотеризма» (представленного, по мнению традиционалистов, исихазмом) и эзотеризма других религий. Так, А. Дугин пишет: «Ценой признания ортодоксальности других религиозных форм является утверждение их “искаженности” и трактовка их догматов в духе и букве специфического, свойственного лишь индуизму и суфизму эзотеризма»<sup>19</sup>. По мнению этого автора, чей подход нам предстоит разобрать подробнее, индуистский подход к христологии фактически приравнивает Христа к аватару, что равно монофизитству. Ислам же, в силу своего строгого монотеизма, придерживается несторианской христологической схемы.

Особо интересно и значительно в этой связи утверждение о том, что «христианство причисляется к авраамическим традициям только в исламской перспективе и в некоторых иудео-христианских течениях. Православие не может самоопределяться таким образом, так как ясно осознает свою внутреннюю духовную природу как традиции Мельхиседековой, доавраамической и сверхавраамической» (ibid). Уникальность христианства тем самым оказывается не только сопряженной с фактом Божиего вочеловечения, но и подтверждается наличием совершенно иного, в отличие от иудаизма и ислама, «эзотерического ядра».

Тем не менее, признание наличия самого этого сокровенного центра в самых различных религиях оставляет в силе все тот же основной традиционалистский тезис о разветвлении единой Примордиальной сакральности. Поэтому найти подлинный ответ на существование дилеммы

развития этой сакральности — либо она раздробилась в силу чисто внешних, историко-культурных причин, либо существуют серьезные метафизические расхождения, — традиционализм не может. Если он принимает последний тезис, то тотчас же становятся маловажными и надуманными заверения в сохранении эзотерического ядра абсолютно во всех аутентичных традициях. В случае же, когда сохраняется привычная для этого круга авторов перспектива «дробления Единого центра», сами традиционалисты приходят к тому, что можно вслед за Эко назвать синкретизмом, а можно и «экуменизмом наоборот». Если в «классическом» экуменизме основой сближения провозглашается как раз *минимум* их общих позиций (признание Единого Бога, например), то в нашем случае, напротив, такой основой является *максимум* общих эзотерических «свойств», присущих каждой религии. Тем самым традиционалисты оказываются зеркальным отражением своих противников по мировоззрению.

Вопрос соотношения традиционалистских постулатов и того, что принято понимать под «академической» или «классической» наукой (в нашем случае — религиоведением) весьма сложен. Действительно, что считать подлинно научным — унылые, полные плоского позитивизма страницы какого-нибудь «Становления религии» Лэнга и мнимый плюрализм «Многообразия религиозного опыта» Джемса или же холодную констатацию упадочного состояния современного мира и призыв к возврату «золотого века богов и героев» у Генона и Эволя? Разумеется, инерция чисто рассудочного знания отдает предпочтение первому.

Строго говоря, традиционализм академической науке именно в этом, первом, смысле дал совсем немного имен. Элиаде, Шюон, отчасти — Корбен и Дюмезиль. Остальные — либо теоретики а la Генон, либо же авторы совсем уж никуда негодных «историософских» фантазий наподобие Мигеля Серрано. Тем самым вопрос должен быть поставлен по-иному — какие элементы традиционализма оказались близки научному мировоззрению этих авторов

и почему они вынуждены были переосмыслить их в строго научной форме? Напомним вкратце, что перспектива изучения религий на рубеже XIX—XX вв. постепенно смещалась в сторону от позитивистских клише Фрэзера и даже Вебера к компаративистике в духе Бронислава Малиновского или логики мифа у Леви-Брюля и Кассирера. Этому немало способствовало как накопление обильного этнографического материала (сбранного тем же Малиновским, Моссом, Ферсом и др.), так и изменения в интеллектуальной атмосфере европейского университетского мира: после Дюркгейма (учителя, кстати, не только Мосса, но и Леви-Строса!) и работ диффузионистов Бастиана, Ратцеля или Фробениуса уже невозможно было рассматривать архаические культы и культуры как варварские и исключаящие всякое подобие логики — в отличие от мира традиционных культур Средиземноморья и Востока.

Таким образом, задача прорыва европоцентристского засилья в религиоведении была выполнена еще задолго до первых традиционалистских трудов на эту тему. В предвоенный период, когда начала складываться собственно традиционалистское религиоведение, место «исторического партикуляризма» Боаса и Кребера и совсем уж никчемного эволюционизма Тайлора занимает школа Малиновского — школой функционализма в ее классическом варианте. В последней (благодаря исследованиям Редклифф-Брауна, проведенным на австралийском материале) возобладали т.н. «теория потребностей», удовлетворение которых является стимулом человеческой деятельности. Удовлетворение этих потребностей и есть «функция» общества, множество которых составляет структуру. Понятие структуры во многом заменило собою понятие культуры и явилось новым предметом исследований в этнографии, социальной антропологии и самом религиоведении. Позднее известный африканист Эванс-Притчард определяет суть структурного метода как описание фактов не в их «естественном состоянии», но заранее подчиненных социологической теории. Поддержке социальной структуры может

способствовать все, что угодно: от обмена ценностями (Фэрс) до мятежа, «охраняющего равновесие общественной структуры» (Макс Глюкман).

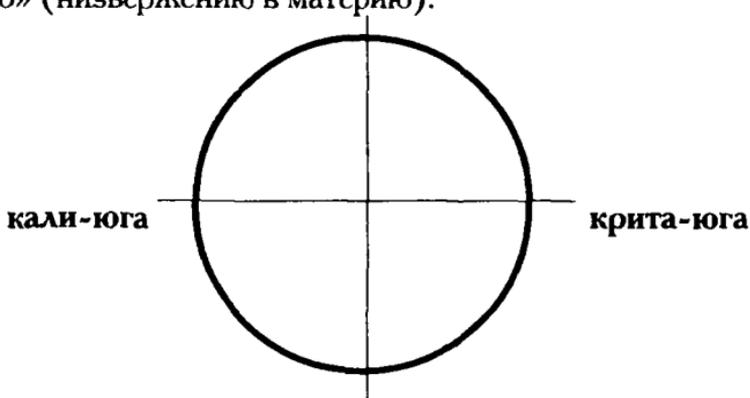
Какое место в этой панораме религиозической методологии занимает традиционализм? Британский антрополог Люси Мэйр в свое время определила развитие изучения религии в первой половине нашего века как движение от понимания религии как системы верований (перспектива Фрэзера—Тайлора) через религию — социальный факт (Дюркгейм—Малиновский) к религии — ритуализированной магии (Э.Лич, Д.Гуди, Р.Хортон)<sup>20</sup>. Беря во внимание эту схему, мы можем сказать, что традиционализм начинается там, где заканчивается современная академическая наука. В самом деле, именно вопросы инициации, ритуально-магического перехода («rites of passage» в терминах Ван Геннепа) и другие части «эзотерического ядра» религий являются, как мы видели, центральными для традиционализма. Так является ли последний неким продолжением академической науки, двигающимся дальше там, где она останавливается?

Для ответа на этот вопрос рассмотрим некоторые установки «классиков традиционализма».

\* \* \*

Как уже неоднократно отмечалось, очень трудно вычленил у Генона какие-либо части его чисто философского учения. Столкнувшийся с этой проблемой русский переводчик традиционалистских авторов Ю.Н. Стефанов пишет: «Сам Генон не только не считал себя философом, но вообще отказывал философии в праве на законное существование, называя ее порождением “антитрадиционного духа”, и пользовался любой возможностью для ее дискредитации»<sup>21</sup>. Относительно отношения Генона к классическому религиозоведению приложимы эти же слова. Поэтому мы разберем один конкретный пример из «случая Генона», попытавшись показать с его помощью метод обращения традиционализма с историческим материалом.

Речь идет о дуализме Генона или, если выразаться точнее, о его космическом противопоставлении сакрального и профанного, традиционного и антитрадиционного, современного и архаичного. Истоки этого дуализма коренятся в индуистской метафизике и перспективе понимания космических циклов — «кальпа», являющихся манифестацией/проявлением «Вселенской возможности». Каждая кальпа состоит из подразделов — манвантар. Если последние представить в виде окружности, то каждый из четырех сегментов («юга») этой окружности показывает деградационный ход манифестационизма от «чистого небытия» (максимальной духовности) к «проявленному бытию» (низвержению в материю).



Движение манвантары от критя-юги к кали-юге сопровождается постепенным «уплотнением» сферы чисто духовного, переходом от состояния равновесия между сакральным и профанным к постепенному преобладанию и даже возобладанию последнего в «темный век», в котором ныне пребывает человеческая история.

Здесь проявляется один очень важный вопрос: связана ли бинарная оппозиция «священное/мирское» именно с ходом истории и является ли нарушение ее соотношения связанной именно с эсхатологической перспективой? В случае положительного ответа на вопрос появляется соблазнительная возможность увидеть здесь аналогию с эллинской философией истории.

Однако в далекой от традиционализма греческой мифологии нет понятия, напоминающего индийскую «кальпу», и нет понятия о периодичности. «Время возникает при контактах неба и земли, время есть неравномерная последовательность божественных событий, вне таких событий время — только земная длительность, подверженная любому делению», — пишет «поэт-традиционалист» Е. Головин<sup>22</sup>. Поэтому индийские «юги» и «четыре века» Гесиода можно соотнести лишь в очень неопределенной символической форме. Более того, пифагорейские числа-гепады не имеют связи со временем в обычном понимании (согласно «Теологуменам арифметики» Ямвлиха). Концепцию Гесиода трудно считать традиционалистской в геноновском смысле еще и потому, что она очень вольно интерпретировалась многими греческими философами.

И уж совсем неприложима эта концепция в перспективе христианского понимания истории. Конечно, духовный регресс человечества имеет свою поступательную силу, увеличивающуюся к концу времен. Но само противопоставление света и тьмы, сам дуализм града небесного и земного (вне манихейской панорамы, разумеется) со всей наглядностью выступает, к примеру, в Первом послании св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Не любите мира, ни яже в мире. Аще кто любит мир, несть любви Отчи в нем...» (1 Ио 2 : 15).

Известный русский патролог Н.И. Сагарда в своем комментарии на данное апостольское послание отмечает, что «в понятии  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  (а не в  $\acute{\alpha}\gamma\omicron\lambda\omicron\gamma\upsilon$  к нему) необходимо искать разрешения того, почему в одном случае он является предметом неизреченной божественной любви, а в другом случае запрещается всякая любовь к нему человека»<sup>23</sup>. Вообще же понятие  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  в данном апостольском послании употребляется в четырех различных смыслах. В самом общем смысле «он есть совокупность всего сотворенного, универс, мир как упорядоченное и стройное целое» (ib.) — вне всякого этического определения. Это — именно сотворенный Логосом мир (Ио 1, 10). В более узком

понимании ΚΌΣΜΌΣ есть вся сфера человеческой жизнедеятельности, «собственно земля, на которой мы живем, вместе с порядком и строим земной жизни»<sup>24</sup>. Сужая это понятие еще более, получаем космос как совокупность лиц, для которых предназначено откровение, в соответствии со следующими евангельскими местами: «ΕΙ ΤΑΥΤΑ ΠΟΙΕΙΣ, ΦΑΝΕΡΩΣΟΝ ΣΕ ΑΥΤΌΝ ΤΩ ΚΌΣΜΩ» (Ио VIII, 12) или «ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΦΩΣ ΤΟΥ ΚΌΣΜΟΥ» (Ио VIII, 12). И, наконец, лишь четвертое значение этого слова употребляется в том смысле, который стоит в данном месте апостольского послания. Этот космос не имеет ничего общего с миром в первом случае; более того, это как бы настоящий антимир: «это — мир воли, отпавшей от Бога. Отец его — диавол, существо которого составляет отрицание всего, что реально и истинно в Боге, — света, любви и жизни»<sup>25</sup>. Сущностные характеристики этого антикосмоса — ΣΧΟΤΙΑ (Ио I, 5) как противоположность Божественного света, ΜΙΣΕΥΙ/ненависть (Ио VII, 7) как антитеза любви и, как итог всего — ΘΆΝΑΤΟΣ (Ио V, 24). То, что принципиально дуально и несопоставимо — мир человечества и мир греха — оказалось подвержено смещению, поглотившее их и подчинившее первое второму. Как замечательно пишет об этом тот же Сагарда: «Человечество в самом себе представило антикосмос и с ним должно разделить его судьбу. Но некоторая часть космоса-человечества чрез веру во Христа освободилась от цепей боговраждебного антикосмоса... Таким образом, в самой области антикосмоса положено основание царству Божию»<sup>26</sup>. При этом, что немаловажно для нашей темы, сами сыны света происходят не откуда-нибудь извне, но продолжают выходить из среды бывших детей тьмы.

В этом пункте — *все превосходство православной космологии по сравнению с жестко-тотальным дуализмом Генона и его последователей*. Последние не допускают никакой возможности для «сгустков космической полночи» и прочих «детей кали-юги» стать на сторону света, безликое предопределение даже не манихейского, но индуистского толка лишает людей права на выбор между светом и тьмою.

Божественная любовь не знает такой безысходности, два космоса — и обычный, и с приставкой «анти-» — сосуществуют в человеческой истории именно для проявления человеческой свободы в ответ на Божию любовь. Антикосмос должен разрушиться в самом себе, как бы он ни стремился захватить собою человеческий мир; даже если порою ему удастся этот захват («железный/темный век» по Генону), сие вовсе не означает, что это состояние продлится вечно.

Противостояние двух этих миров, умение различать их между собою подчеркивает преп. Иустин (Попович): «Своей любовью ко греху мир настолько слился со злом, что зло и мир звучат как синонимы. И, таким образом, любовь к миру создает любовь ко греху и злу», однако ему противостоит «любовь, которая обнаруживается во всем Божественном, бессмертном, вечном, в благодати, истине, правоте, любви, мудрости. Это особый, иной мир, который полностью создан на всем том, что Божественно, бессмертно, истинно, праведно, премудро и вечно»<sup>27</sup>.

Тем самым, со стороны православного мировоззрения, рушится главный религиозно-философский тезис Генона о параллельном, не пересекающемся существовании сакрального и профанного миров. Мирское не оставлено погибать безликими космическими силами, как полагает Генон и его непосредственные ученики. Есть в наличном космосе Некто, Кто способствует возвращению сынов света из царства анти-мира. Как писал об этом Рильке:

Мы падаем. Паденье неизбежно,  
Но Кто-то держит бесконечно нежно  
Паденье наше в бережных руках.

*Императив св. апостола Иоанна: «Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ» (Йо II, 16), примененный в отношении религиозно-философских постулатов, дает прямо противоположный постулатам Генона вывод: в сфере религиозного анализа невозможно исходить из дуалистических представлений и, тем более, прилагать их к тем религиозным системам, которые не знают такого полного дуализма и предполагают не статичность актуального*

состояния этого мира, но возможность его динамического изменения в эсхатологической перспективе.

\* \* \*

Из всех традиционалистов Юлиус Эвола менее всего может быть отнесен к историкам религий. Вина в этом не столько (или не только) его ангажированность политическим режимом Муссолини, но и собственная мировоззренческая эволюция «черного барона» — от нигилизма и дадаизма молодости, через манифестационизм зрелого возраста — к позиции «человека среди развалин» позднего периода творчества.

Что лежит в основе отношения Эвола к религиозным доктринам вообще и христианству в частности? Самой общей предпосылкой здесь служит утверждение, что область «священного» и «божественного» самодовлеюща, а религия лишь неоправданно ее узурпирует: «Священное и божественное — это предмет веры: эта истина была навязана Европе за последние века. Наша истина — иная: лучше знать, что ты ничего не знаешь, чем верить»<sup>28</sup>. Самым неожиданным образом Эвола из гордой фигуры «метафизика» и «кшатрия» превращается во все того же... позитивиста: «Мы остаемся верными той идее, что и в “метафизической” сфере возможно такое же позитивное, прямое, методичное, экспериментальное знание, как и опытное знание науки в физической области»<sup>29</sup>.

Такой, кажущийся на первый взгляд неожиданным, поворот имеет свой интеллектуальный прецедент. Мы имеем в виду тот этап философского развития Ницше, когда он ушел от вагнеровского романтизма «рождения трагедии», но еще не пришел к «сверхчеловеку» «Заратустры». Такие работы, как «Человеческое, слишком человеческое» и «Веселая наука», с их провокативной обращенностью чуть ли не к Ламарку и Дарвину, составляли для самого Ницше вполне логичный ход. Без обращения к позитивизму не понятны ни «Генеалогия морали» Ницше, ни «Оседлать тигра» Эвола.

Согласно представлениям самого Эвола, его обращение к «нордической традиции» (язвительно спародированной тем же Умберто Эко в «Маятнике Фуко») также не являлось произвольным с чисто фактологической точки зрения. Для него существовал конкретный исторический период, когда проект восстановления «сакральной империи» был близок наибольшему образом к своему воплощению — период преобладания империи Гогенштауфенов над Римом. Для нее характерны следующие элементы: закон порядка, признание сверхъестественного, принцип универсальности. Остатки этих элементов Эвола признает и в католицизме, но «то, что привлекает нас в католицизме, уводит нас дальше, за него, к концепциям великой дохристианской традиции, в которых представлена более совершенная, более определенная и более полная совокупность этих ценностей»<sup>30</sup>.

Рассмотрим два конкретных примера приложения теоретических положений Эвола в сфере сравнительного религиоведения: метафизика пола в различных религиозных традициях и тантрическая доктрина. В первом случае Эвола рассматривает примеры, хорошо известные и по таким работам православных авторов как «Этика преображенного эроса» Вышеславцева и «Философия христианского брака» Троицкого. Но там, где, например, у Вышеславцева<sup>31</sup> находится пусть неполное, искаженное предвосхищение христианской любви, Эвола видит лишь деградацию изначального единства: «Ссылаясь на миф об андрогине, мы указали прежде всего на метафизический изначальный смысл эроса как импульса к восстановлению единства бытия в его разорванности, “дуальном” состоянии... В метафизике деторождения и “выживания в роде” мы разглядели вырождение первоначального смысла эроса, в то же время имманентно эросу присущее. Иными словами, пусть паршивую, но все равно волю к бытию и бессмертию... Ключ к пониманию всего этого нам дал миф о Поросе и Пеннии — в нем уже давным-давно выявлена структура бесконечно-конечной, смертно-бессмертной, неизлечимой силы, пи-

тающей весь круговорот рождений и смертей под знаком биоса — раненой воли неполноты к полноте»<sup>32</sup>.

Дальнейшие главы работы Эволы — такие как «Явления восхождения в профанической любви», «Боги и богини, мужчины и женщины», «Сакрализация и пробуждение» и в особенности — «Пол в мире посвящения и магии» — оставляют крайне смутное чувство тотальной произвольности выбранных примеров из различных религиозных практик и столь же необязательных выводов, призванных оправдать априорные теоретические положения Эволы (как раз то, в чем, как мы помним, и упрекал традиционализм У. Эко). Остается впечатление, что не материал изучения двигает исследователем, но напротив, сделанные заранее выводы заставляют Эволу из действительно обширного собранного материала выбирать лишь то, что подходит для его концепции.

Рассмотрим теперь другой пример, интересный тем более, что связан с религиозной практикой самого Эволы. Речь идет о Тантре, которую Эвола понимает «как своего рода синтез всех основных элементов индуистской традиции, хотя при этом он имеет совершенно особый колорит и соответствует определенному циклическому периоду, понимаемому в терминах метафизики истории»<sup>33</sup>. Интересна при этом этимология, выводимая Эволой. Понятие «тантра» (собственно — «трактат»), произошедшее от корня «тан» (продолжать, развивать) — это «то, что свершилось». Тем самым тантризм является «расширением» и «последним объяснением» традиционных учений Вед, Брахман, Упанишад и Пуран. Важна при этом и ссылка Эволы на «определенный циклический период» — речь идет именно о кали-юге. Человечество «темного века», по Тантре, может обрести знание, доктрины и ритуалы для эффективного достижения сверхчеловеческого уровня не в Ведах, но именно в Тантре. «Таким образом, — отмечает Эвола, — утверждалось, что только тантрические техники, основанные на слиянии с Шакти (шакти-садхана), адекватны и действенны в современном мире» (ib.).

Вообще говоря, именно в работе «Йога могущества» Эвола сформулировал свою позицию в отношении традиции и эзотеризма в целом, а эта позиция во многих аспектах отличается от других направлений традиционализма, и в первую очередь от линии Рене Генона. Последнего он чуть ли напрямую обвиняет в своего рода «традиционалистском фарисействе», ведь «даже в номинально традиционной цивилизации возникает своего рода компромисс между теоретическим учением предыдущих циклов и практической деградацией самих культов и человеческой среды, этих культов придерживающейся»<sup>34</sup>. Итак, именно в эпоху «железного века» изначальная сакральная сущность эзотеризма, по мысли Эволы, снимает свою эзотерическую оболочку и выступает в своем истинном виде, не всегда адекватно воспринимаемом (как в случае Тантры) ее адептами.

Теперь мы можем указать на следующие аспекты мысли Эволы, являющиеся в известном смысле итоговыми:

— как и в «случае Генона», мы сталкиваемся здесь с изначальным дуализмом мира современного (профанного) и мира традиционного (сакрального), грань между которыми лежит не в области метафизических доктрин, а в сфере преобладания эзотерического ядра над экзотерической оболочкой;

— при этом в конкретной исторической ситуации «темного века» наиболее успешной формой духовной реализации выступает, согласно Эволе, радикальные инициатические практики — будь то феномен «маламатья» суфийских орденов, сектантское хлыстовство или тантризм;

— «случай Эволы» особенно подчеркивает тот факт, что, согласно индуистской традиции, человек может реализовать свое духовное достоинство только через волевое самоопределение. При этом есть два пути такой реализации, которые зависят от личных качеств конкретного человека. Первый — «дэва-яна», «путь богов», путь внутрь, где духовная свобода воплощается в стяжании высшего Я,

в становлении «сверхчеловеком». Напротив, путь вовне (к социальной группе, нации, расе, семье) — «питра-яна» или «путь предков», — предполагает преодоление ограниченности индивидуума «через отождествление себя с новым коллективным существом, с общиной, в которой он растворяется и ради которой живет и умирает»<sup>35</sup>.

Все эти религиозические потуги Эволы обличают то, о чем мы уже говорили — его априоризм в выводах, стремление «подогнать» исторический материал под свои собственные мировоззренческие установки etc. Причем, если Генон оставался (по крайней мере, в своих текстах) все же «академическим» историком, претендующим на объективность, то сам Эвола не стремится к этому вовсе.

\* \* \*

Среди классиков традиционализма есть лишь один автор, являющийся религиоведом *par excellence*, причем если Генон и Эвола использовали эту область лишь для подтверждения своих постулатов, то Мирча Элиаде выбирает путь академизма сознательно. Сам он всю свою жизнь оставался верующим православным человеком и тем самым имеет непосредственное отношение к нашей теме.

Есть у Элиаде две темы, постоянно его волнующие и отражающиеся не только в научных работах, но и в художественных произведениях. Это — темы времени и мифа. О первой из них стоит сказать особо, взяв для примера повести и рассказы румынского традиционалиста. У академической среды само наличие этих романов и повестей вызывает удивление: зачем понадобилось столь серьезному автору, признанному специалисту в области компаративного изучения истории религии, облекать свои мысли в столь непривычную для мыслителя подобного рода форму? Объясняют желанием «отвлечься», подозревают некий литературный розыгрыш и при этом совершенно упускают из виду, что никаких «идей» в этом произведении как раз и нет — единственная Идея, которая может там быть, нацелена на свое проживание, а не усвоение. По мысли

Элиаде, понятия «проживания», «прохождения» должны говорить об инициатическом характере подобного рода литературы, назначение которой не вяжется с объяснениями литературоведов о «целях автора» или его заботе об «эстетическом наслаждении» читающего (как будто это когда-либо заботило по-настоящему пишущего).

Кстати, история русской мысли знает нечто подобное — речь идет о повестях и рассказах Алексея Федоровича Лосева, смысл которых кто-то видит в подражании Достоевскому или чуть ли не отдыхе от более серьезных тем античного космоса и мифологии Критского Зевса, в крайнем случае — в интерпретации собственных идей в художественно выразительном виде. Стоит ли комментировать всю никчемность подобных объяснений?

Тема времени, его преодоления — главная и едва ли не единственная во всех сюжетных линиях произведений Элиаде — от «Серампорских ночей» до романов и повестей «румынского цикла». Временной скачок, возвращение времени, его прохождение — все эти образы выдают тревожную заинтересованность писателя в возможности достижения мгновения, когда «времени уже не будет», когда человек вырвется из колеса «вечного возвращения». В том, что последнее рассматривается Элиаде как однозначно негативное явление, нельзя не увидеть подлинно христианские интенции его мысли — в этой связи достаточно вспомнить финал работы «Миф о вечном возвращении». Время — неизбежное поглощение мира и самого человека, его преодоление — героическое предназначение людского рода: «Время» оказывается «черным» потому, что оно иррационально, жестоко, немилосердно. Живущий во времени, под властью времени — это человек, подверженный целому ряду страданий»<sup>36</sup>.

Уплотнение, «сгущение» времени — признак усиления содержащегося в нем отрицательного начала, захватывающего человека конца времен: «По той же индийской философии, человечество давно живет в эпохе калиюга, т.е. в «темной эпохе», когда возможны всякого рода духовные

заблуждения и преступления; в эпохе полного падения метафизики — последнем этапе некоего завершающегося цикла. И совсем не случайно в названии этой космической эпохи сосуществуют понятия время, темнота и Великая Богиня...»<sup>37</sup>

Единственные, кто сумел сохранить в «темный век» непосредственную связь с миром сакрального, кто активно взаимодействует с ним через инициатические практики и архаические ритуалы — люди «примитивных обществ». Там следует искать то, что Элиаде вслед за Дюркгеймом и по аналогии с его «социальным фактом» назовет «базовым религиозным фактом».

Наблюдение за этими базовыми действиями, следующими из религиозного сознания первобытных племен, позволяют Элиаде констатировать наличие сакральных архетипов в самой человеческой природе. Человек — прежде всего существо религиозное, его обращенность к миру священного составляет его суть. Забыть об этом он не может ни в какую «темную эпоху»; это стремление к сакральному может быть заглушено или подавлено, но в таком случае оно выходит на поверхность человеческой деятельности в литературе, искусстве, музыке, проявляясь порою в предельно уродливой или шокирующей форме (вспомним хотя бы реакцию французской «религиозной» критики на Лотреамона).

Именно поэтому Элиаде не стремится к полному отрицанию всякого положительного религиозного начала на Западе, но всегда желает найти под пеплом современного европейского профанизма фундамент сакрального знания, что, конечно, делает его гораздо более притягательным автором, чем Генон или, тем более, Эвола.

Аналогичную роль нахождения элементов священного в современном мире призвано играть и элиадовское понимание мифа. Напомним, что формирование такого понимания происходило в эпоху, когда в религиозно-философской среде еще сохраняла силу концепция первобытного сознания Леви-Брюля. «Пра-логичность» этого сознания ха-

рактируется, как известно, тем, что причинно-следственные связи, необходимые для логического мышления, подменялись партиципацией или «сопричастием», устанавливаемым между коллективом и мистическим смыслом вещи.

Французский структурализм (подчеркнем — лишь после Элиаде) взорвал это плоское понимание мифологического мышления. Прежде всего Леви-Строс разграничил «значение» и «сущность» мифа.

Первое состоит в том, что прошедшие события, имевшие место в определенном момент времени, существуют вне времени. Сущность же мифа составляет не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем история; миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне. В этом смысле Леви-Строс близок Лосеву, для которого «миф есть в словах данная чудесная личностная история».

Каковы же соотношения между мифом и историей, мифологическим мышлением и языком его выражения для М. Элиаде? Прежде всего, «миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена “начала всех начал”... Это всегда рассказ о некоем “творении”, нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого “чего-то”<sup>38</sup>. И далее особенно важным является то, что «в целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного в этом мире... Именно в результате вмешательства сверхъестественных существ человек стал таким, каков он есть — смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой» (ibid.).

Леви-Строс может служить звеном в интересной связи между толкованием мифа у Элиаде и исследованием сюжетов волшебной сказки в русской науке. Дело в том, что непосредственный ученик Леви-Строса (а значит, в определенной мере, сам структуралист), известный антрополог Эдмунд Лич, в 1966 году в *New York Review of Books* обрушился с критикой на Элиаде. Основным предметом

исследования Лича были социальная структура и возможность применения математических моделей для ее изучения (что и было продемонстрировано на примере качин в работе «*Политические системы высокогорной Бирмы*» /1954/). Лич оспаривает модель общества как интегрированной системы, стремящейся к равновесию, и настаивает на динамичности, противоречиях и различиях между идеальной нормой и реальной практикой. В сборнике *Rethinking of the Anthropology* (1961) он подчеркивает ограниченность компаративного подхода и выступает за исследование общих законов, за использование символов и формальных моделей. Иными словами, обращаясь к той же сфере, что и Элиаде, более того — используя те же темы базовых символов и архетипов, Лич стремится создать некий суррогат «позитивистского структурализма», для которого «Элиаде приводит факты, не поддающиеся эмпирической проверке или же опровергаемые ею; автор часто ссылается на устаревшие или недостоверные сведения, а при этом “вещает как пророк с высот”»<sup>39</sup>.

Во многом критика, которой подверг структуралист Лич традиционалиста Элиаде, параллельна тем претензиям, что выдвинул сам Леви-Строс по отношению к русскому исследователю мира фольклора В.Я. Проппу и его книге «*Исторические корни волшебной сказки*» (1946). В своей рецензии на нее (С. *Levi-Strauss. La structure et la forme // Cahiers de l'Institut de Science economique appliquee — Serie M № 7, 1960*) Леви-Строс сближает позицию Проппа с формализмом. Но если под последним понимать «системность, т.е. взгляд сквозь целое, а не через отдельный элемент, а также резкое ограничение объекта рассмотрения»<sup>40</sup>, то обвинение бьет мимо цели. Это и отмечает Пропп, когда пишет: «Формальное изучение нельзя отрывать от исторического и противопоставлять их. Как раз наоборот: формальное изучение, точное, систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения и вместе с тем первый шаг его».

Сам же Элиаде отмечает у Проппа совсем иное. Поскольку русский исследователь видит в народных сказках воспоминание о тотемических ритуалах инициации, то следует выяснить, описывает ли сказка систему обрядов, относящихся к какой-либо определенной стадии культуры или же ее «сценарий инициации» выражает скорее внеисторическое архетипическое поведение психики. Ответ очевиден: «В сказках нет точного напоминания о какой-либо определенной стадии культуры: здесь смешиваются и сталкиваются друг с другом различные исторические циклы и культурные стили. Здесь сохранились только образцы поведения, которые могли существовать во многих культурных циклах и в разные исторические моменты»<sup>41</sup>.

Интересное явление: непонятый в своих мировоззренческих установках на Западе (что явилось и основной научной непонимания), Элиаде приобретает признание в России — как в научной сфере, так и в мировоззренческом плане. Он — единственный из авторов традиционалистов, кто, являясь православным в своем личном конфессиональном выборе, может оказаться полезным православной апологетике в ее диалоге с внешними и поможет последним понять, что «лишь при условии веры в существование Бога человек обретает свободу и одновременно уверенность, что все исторические трагедии имеют трансисторическое значение — даже если это значение не всегда внятно для человека в его нынешнем состоянии»<sup>42</sup>.

\* \* \*

Разобрав некоторые предпосылки и аспекты традиционализма, проанализировав с интересующей нас стороны мировоззрение трех его наиболее важных авторов, мы должны теперь соотнести все это с православным пониманием тех проблем, которые ставят перед собою последователи Генона.

Вопрос о космическом дуализме был уже нами рассмотрен в «случае» самого Генона. Добавим только, что этот дуализм является не просто второстепенным аспектом традиционализма, но его главной составляющей. Не будь его — не было бы и оппозиции «сакральное/профанное», и противостояния традиционного общества современному миру.

Скажем однозначно: традиционализм вне церковных стен. Он не может чего-либо добавить к нашему Преданию, к нашей подлинной святоотеческой традиции. По аналогии с протестантизмом мы можем сказать только, чего НЕТ в традиционализме. А нет в нем прежде всего — свободы человеческой личности. Мир в представлении Традиции тотально предопределен и подчинен безликим стихиям истории и космоса. Человек в этой расстановке может быть лишь послушным их исполнителем и все его достоинство состоит в *amor fati*. Как и все ницшеанцы, традиционалисты не хотят оставить Творцу возможности обращать свой промысл на людей не только в «век богов и героев», но и в действительно темный век «кали-юги». Ненависть к «современному миру» так и остается на стадии этой страсти, не давая никакого положительного ответа на вопрос о путях спасения даже в таком безблагодатном по внешней форме мире.

В каком-то смысле традиционализм может быть полезен в пропедевтических целях, как проводник в мире современной культуры и тех ее явлений, которые невозможно уложить в привычную схему «сакрального/профанного». Но это же тем самым свидетельствует о слабости сегодняшней апологетики в этом вопросе, т.к. подобную задачу «путевождения» по миру следов человеческой деятельности\* всегда брала на себя именно она.

\* Чем, собственно, и является любая культура, ничем в этом смысле (в пику Шпенглеру) не отличающаяся от цивилизации. О том, что культура — лишь артефакт, метко сказано Флоренским, называвшим книги «рядами материализованных мыслей», а не самими мыслями.

Пользоваться же услугами «внешних», слепо тыкаться по современному морю культуры, в котором «гади, ихже несть числа» (Пс. 103, 25), в поисках остатков сакральных нормативов реальности, оправдывая такое блуждание необходимостью «воцерковления культуры» (какой? для чего?) — все это недостойно подлинно церковного богословия, могущего повторить вслед за Златоустым святителем: «Я не имею нужды пользоваться их неразумием для защиты и не хочу подтверждать истины ложью»<sup>43</sup>. Традиционализм столь детален в анализе духовного состояния «современного мира», столь тонок при разборе всех его уродливых и патологических явлений именно оттого, что он плоть от плоти этого мира, что только в нем он может найти себе место, паразитируя на его грехах и погребая его (а значит — и собственных) мертвецов.

В попытках навязать себя Церкви современный российский традиционализм попросту ломится в открытые двери, потому что где как не в Церкви может существовать подлинный традиционализм Священного Писания и восстание против не только современного, но и всегдашнего с момента грехопадения мира, в котором все от похоти, плоти очес и гордости житейской (1 Ин 2, 16)?

Но именно в Церкви мы имеем надежду на Того, Кто сказал: «Верующий в Меня имеет жизнь вечную» (Ио 6, 47). Эта надежда устраняет страх перед ужасами «современного мира» и служит нам подлинной традицией жизни в Церкви.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Дамаскин (Христенсен), иером. Не от мира сего. Жизнь и учение иеромонаха Серафима (Роуза) Платинского. М., 1995. С. 61.

<sup>2</sup> Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 29.

<sup>3</sup> Юлиус Эвола. Оседлать тигра // Элементы. № 3, 1993. С. 3.

<sup>4</sup> Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 345.

<sup>5</sup> Мильи Ангел. Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991. С. 2.

<sup>6</sup> Ibid. С. 3.

<sup>7</sup> Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 70.

- <sup>8</sup> Юлиус Эвола. Языческий империализм. М., 1994. С. 39.
- <sup>9</sup> Мильи́й Ангел. Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991. С. 3.
- <sup>10</sup> Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 53.
- <sup>11</sup> Мильи́й Ангел. Эзотерическое ревю. Т. 1. М., 1991. С. 2.
- <sup>12</sup> Умберто Эко. Пять эссе на темы этики. СПб., 1998. С. 39.
- <sup>13</sup> Ibid. С. 40.
- <sup>14</sup> Ibid. С. 41—42.
- <sup>15</sup> Ibid. С. 46.
- <sup>16</sup> Ibid. С. 39.
- <sup>17</sup> Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997. С. 43.
- <sup>18</sup> Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 346.
- <sup>19</sup> Ibid. С. 347.
- <sup>20</sup> См.: Lucy Mair. An Introduction to Social Anthropology. Clarendon press. Oxford, 1965.
- <sup>21</sup> Стефанов Ю.Н. Рене Генон и философия традиционализма // Вопросы философии, № 4, 1991. С. 31.
- <sup>22</sup> Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 331.
- <sup>23</sup> Сагарда Н. Первое Соборное Послание св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 398.
- <sup>24</sup> Ibid. С. 399.
- <sup>25</sup> Ibid. С. 400.
- <sup>26</sup> Ibid. С. 401.
- <sup>27</sup> Архимандрит Иустин (Попович). Толкование на первое соборное Послание Св. Апостола Иоанна Богослова. М., 1998. С. 47.
- <sup>28</sup> Юлиус Эвола. Языческий империализм. М., 1994. С. 99.
- <sup>29</sup> Ibid.
- <sup>30</sup> Ibid. С. 141.
- <sup>31</sup> Вообще, Вышеславцев — христианская антитеза Эволы, тем более, если учитывать его аналогичную обращенность к восточной традиции (ср. работу «Сердце в индийской и христианской мистике»).
- <sup>32</sup> Юлиус Эвола. Метафизика пола. М., 1994. С. 114.
- <sup>33</sup> Юлиус Эвола. Йога могущества // Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 110.
- <sup>34</sup> Конец Света. Эсхатология и традиция. М., 1997. С. 108.
- <sup>35</sup> Дугин А. Тамплиеры пролетариата. М., 1997. С. 11.
- <sup>36</sup> М.Элиаде. Миф о воссоединении // М.Элиаде. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 286.
- <sup>37</sup> Ibid.
- <sup>38</sup> См.: Мирча Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995. С. 16, а также М.Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 23, 25.
- <sup>39</sup> М.Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 24.
- <sup>40</sup> Почепцов Г.Г. История русской семиотики. М., 1998. С. 248.

<sup>41</sup> М. Элиаде. Аспекты мифа. М., 1995. С. 193.

<sup>42</sup> М. Элиаде. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 246.

<sup>43</sup> Св. Иоани Златоуст. Толкование на св. Матфея евангелиста. Творения. Т. VII. СПб., 1901. С. 10.

**Виталий Ларионов,**  
студент III курса МДС

**МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЦЕРКВИ  
НА ТЕРРИТОРИИ МАРИЙСКОГО КРАЯ  
И ЕЕ СВЯЗЬ С РУССКОЙ КОЛОНИЗАЦИЕЙ  
ПОВОЛЖЬЯ**

Обращаясь к обширной теме миссионерской деятельности Православной Церкви в Среднем Поволжье, а именно среди черемис, или марийцев, мы остановимся только на одном из ее главных аспектов — на связи с культурным влиянием русского населения, принесшего в Поволжье не только православную веру, но и новые формы государственного и общественного устройства. При этом мы не хотели бы заниматься только лишь изложением фактов, касающихся истории миссионерства в Марийском крае; наша цель — попытаться осмыслить происходившие в этой области религиозно-этнические и даже в какой-то степени социальные процессы. Потому что, на наш взгляд, христианизация культуры есть процесс уникальный, который имел место не в каком-то отдельном государстве в отдельные периоды истории, а происходит вот уже 2000 лет и связан со многими культурами многих народов. Поэтому мы наметим лишь общие тенденции, характеризующие процесс распространения христианства в Поволжье, в частности, в Марийском крае, и постараемся показать их взаимодействие с русским культурным влиянием, а также обратить внимание на вопрос: как вообще возможна была христианизация культуры малых народов, не затронула ли она их национального и исторического самосознания? Ответить на этот вопрос важно потому, что, начиная с совет-

ской историографии и кончая современными исследованиями, в науке сложилось представление о том, что открытие и образование православных миссий есть исключительно дело правительственной колонизаторской политики, основанной на угнетении местных народностей<sup>1</sup>. Однако это мнение, основанное на идеологических соображениях, открывает перед нами только часть истины. На самом деле историческая действительность, в которой проявлялись различные аспекты взаимоотношений Церкви и государства, Церкви и русского общества, Церкви и инородческого населения России, куда более сложны и интересны. По словам о. Василия Зеньковского, Церковь всегда «связывала себя глубже и ясней с историей... и этот процесс вращаясь в историческую среду повторялся в истории всякий раз, когда свет христианства озарял новые народы»<sup>2</sup>.

Историю миссионерства в Марийском крае условно можно поделить на три основных периода. Первый период: появление христианства среди марийцев, начало русской колонизации (примерно с 1565 г.) и связанный с этим процесс религиозной ассимиляции. Второй период: первые попытки правительства и епархиального начальства обратить язычников в христианство и их полная неудача (1730—1764). Третий период: осмысленное обращение в христианство местных жителей-марийцев и их миссионерские труды. Еще раз подчеркнем, что границы между периодами условны, т.к. процессы, характерные для одного периода, имели место в другом, как, например, религиозная и культурная ассимиляция, хотя и относятся преимущественно к первому периоду, однако происходили и в XVIII, и в XIX веках. Рассмотрим теперь подробнее эти процессы согласно намеченной периодизации и выделим их основные черты.

1. Первое упоминание о принятии марийцами христианства сохранила «Казанская история» (анонимный памятник нач. XVII века). Автор повествует, как при основании города Свияжска в 1550 году язычникам-марийцам было явление преп. Сергия, после чего часть из них крести-

лась. Затем, следующее упоминание — 1552 год (год взятия Казани); 1555 год — начало миссионерской деятельности святителя Гурия. С 1565 года, после введения опричнины, начинается массовое переселение русских крестьян на Восток: тогда марийцы уже встретились с русским населением, после чего начинается длительный процесс бытовой ассимиляции. Этот процесс, по словам В.О. Ключевского, продолжался много веков и имел место даже еще и гораздо раньше: при встрече руси с финскими племенами в XII веке. При этом происходила не только бытовая ассимиляция, которая возникала при совместной организации хозяйственной деятельности русских и черемис, но и ассимиляция религиозная. Влияние христианства, так ярко сказавшееся в первые годы после присоединения Поволжья к Московскому государству, со временем ослабло. Среди марийцев стало распространяться такое явление, как религиозный индифферентизм — полное безразличие в области веры. Язычники принимали христианство в массовом количестве, затем также в массовом количестве отпадали от него, и, наконец, воспринимали часть христианских принципов, оставаясь также и при языческих убеждениях. На начальном этапе «христианство, — пишет В.О. Ключевский, — не вырывало с корнем языческих поверий: народные христианские верования, не вытесняя языческих, строились над ними, образуя верхний слой религиозных представлений, ложившийся на языческую основу»<sup>3</sup>. Язычникам уже было понятно, что их прежнее миропонимание и прежние представления о духовном мире не объясняют всего того, что они видели в окружающей действительности. Язычество, которое было основано на суеверном страхе перед «неведомой природой», не удовлетворяло их нравственных и духовных запросов. Христианство же не было им знакомо, более того, по выражению С. Нурминского, они видели в нем чуть ли не оружие своей племенной гибели<sup>4</sup>. Такое неопределенное положение сказывалось в их религиозной зависимости от христианства и мусульманства. Так, по словам одного миссионера, знавшего быт

марийцев и чуваш, некрещенные черемисы во время болезни часто прибегали с молитвами к св. Николаю, Варсонофию, Казанской Божией Матери, и в честь них закалывали жеребят<sup>5</sup>. Поэтому неудивительно, что после внешней, поверхностной победы христианства, затем длительное время продолжался период усвоения язычниками нового христианского мировоззрения. С одной стороны, марийцы постепенно русифицировались, испытывали огромное влияние со стороны русских колонистов-крестьян. А с другой стороны, язычники, жившие недалеко от таких очагов христианской миссии, как Мироносицкая пустынь, Спасо-Юнгинский монастырь, несомненно, испытывали и духовно-нравственное их влияние, обращали свое внимание к сути Евангельской проповеди. Эту связь хорошо показал проф. Московского университета С.В. Елшевский: «Иностранец быстро принимал русский язык, образ жизни и нравы, как скоро касалась его проповедь. Христианство заставляло его отречься от языческого прошлого, а новую жизнь он мог начать, только более или менее приближаясь к формам русской жизни»<sup>6</sup>.

2. В начале XVIII века правительство начинает предпринимать ряд мер, направленных к обращению язычников в христианство. Однако мы сразу должны констатировать, что попытки добиться каких-то результатов в миссионерском деле, которые предпринимались в продолжение всего XVIII века церковными властями, имели чисто внешний эффект, мало способствовавший внутреннему усвоению христианской веры язычниками. Последние привлекались чаще всего материальными выгодами: освобождались от податей, от работ на государственных заводах, от рекрутской повинности, очень часто за крещение получали одежду и вознаграждение<sup>7</sup>. В данной ситуации для большинства миссионеров более важным было количество новокрещенных (по принципу: чем больше, тем лучше), что, с одной стороны, удовлетворяло правительство и пускало пыль в глаза церковному начальству, а с другой стороны, было поводом к весьма дерзким поступ-

кам со стороны язычников, многие из которых, привыкая к льготам и уступкам, принимали крещение по несколько раз<sup>8</sup>. Среди многих дореволюционных историков, изучавших процесс распространения христианства в Поволжье, замечается склонность несколько преувеличивать «успехи» миссионерской деятельности Православной Церкви среди язычников, в частности, черемис, в XVIII веке. Так, например, А. Хрусталеv пишет, что Новокрещенская контора, действовавшая в период с 1740 по 1764 год, «вполне оправдала свое назначение»<sup>9</sup>. Однако это вряд ли соответствует действительности, т.к. иначе деятельность Новокрещенской конторы не повлекла бы за собой столь бурную реакцию со стороны татар и язычников, что с изданием в 1773 году императрицей Екатериной II Указа о веротерпимости<sup>10</sup> они тысячами стали отпадать в мусульманство и язычество<sup>11</sup>, так что уже в конце XVIII века архиепископ Казанский Амвросий Подобедов вынужден был констатировать, что даже крещенные чуваша и черемисы никакого понятия не имеют «об истинах веры, к которым приведены они были святым крещением»<sup>12</sup>. Современник Новокрещенской конторы кн. Щербатов замечает: «все народы, населяющие Казанскую губернию, были прежде погружены во мрак идолопоклонения, и хотя увещеваниями, а более силою, и склонены были принять христианский закон, но обращение их есть такое, какое может невольное быть, то есть, что они внутренно остаются по-прежнему идолопоклонники»<sup>13</sup>. Открывая в 1749 году в Царевококшайске школа грамотности для детей черемисов, устроенная по образу Свяжской школы для инородцев, так и не принесла плодов. И. Износков в своих работах показал, что в подобных училищах детей содержали в очень тяжелых и неудобных для них условиях: заставляли заучивать фразы не на родном для них языке (русском), применяли жестокие наказания и т.п., что приносило соответствующие плоды — дети или сбегали, или умирали в училище<sup>14</sup>.

В процессе колонизации и христианизации Поволжья государство зачастую не только не оказывало Церкви

почти никакой поддержки, но иногда — даже чаще всего — только мешало и миссионерству, и обрусению. Это было связано с тем, что инородцы представляли для правительства, и особенно для местной администрации, источник дохода, а доход этот удобнее было собирать через местных старейшин. Поэтому государство всячески старалось поддерживать среди инородцев самоуправление, что отразилось, например, в изданном в 1832 году «Своде законов». Переход язычников в христианство разрушал социальный строй племен, искажал и сводил на нет сложившиеся формы самоуправления. Эти противоречия в интересах государственной власти и в интересах миссии, конечно, сказались на результатах миссионерства в целом. Форма организации миссионерской деятельности была такова, что миссионеры нечасто наезжали в отдельные области, поэтому новокрещенные зачастую вынуждены были оставаться в своей среде совершенно без окормления и руководства. Миссионерские центры в данной ситуации оказывались теми очагами просвещения, вокруг которых первоначально концентрировалось как православное русское население, так и принявшие христианство инородцы: это были, как уже было сказано, монастыри и приходы.

3. Расцвет миссионерской деятельности Православной Церкви в Поволжье приходится на вторую половину XIX века. В первую очередь он связан с деятельностью «великого просветителя инородцев» Н.И. Ильминского<sup>15</sup>, который высказал по тому времени совершенно новую и оригинальную, но в то же время простую концепцию миссионерской и просветительской работы. Его идеей было просвещать инородцев посредством перевода Евангелия и богослужений на «народные языки», доступные пониманию местных жителей, а также открывать школы для инородцев с преподаванием на их родном языке. Мысль Ильминского заключалась в том, что сами инородцы должны быть главными деятелями просвещения среди своих собратьев, иначе никакая миссия не имеет смысла. Эта простая и понятная мысль, однако, не сразу была принята пра-

вительством. После многих публикаций в прессе с доказательствами необходимости новой системы для образования инородцев, после долгих «мытарств» по различным ведомствам, Ильминский окончательно посвящает себя делу просвещения. Ради этого он уходит из родной ему Академии, оставляет кафедру в Университете и становится директором открытой им в 1872 году Инородческой семинарии, готовившей преподавателей народных школ для инородцев. Немного раньше (1867) под влиянием Ильминского викарный епископ Казанский Гурий Карпов открыл в Казани Братство святителя Гурия, главной целью которого было создание народных инородческих школ, переводы богослужения и Священных книг на их родные языки и т. д.

Одновременно в Марийском крае начинается религиозное движение: сначала на горной стороне, затем — на луговой. Активнее стали вести миссионерскую работу приходские священники: о. Андрей Альбинский, о. Иоанн Троицкий, о. Василий Преображенский, о. Михаил Рождественский, о. Петр Люминарский, о. Николай Лебедев и др. Просветительской деятельностью начинают заниматься и природные марийцы: Михаил Герасимов, Иван Захаров, Андрей Никитин, Николай Золотницкий, чуть позже Сергей Нурминский. Но, пожалуй, больше всех потрудился Петр Дмитриев, один из ближайших помощников священника Михаила Рождественского. С начала 70-х годов XIX века он также стал проповедовать на луговой стороне Козьмодемьянского уезда, в селах Арды, Коротни, Кумья и других. Сохранились многочисленные дневниковые записи Петра Дмитриева, образцы его бесед о Боге и о вере с язычниками, его доклады в совете Братства святителя Гурия, свидетельствующие об искреннем воодушевлении местных жителей началом Евангельской проповеди в их крае, а также и об огромном желании новокрещенных понять те нравственные и духовные истины, которые открывались в христианстве<sup>16</sup>.

К концу XIX века богослужение почти повсеместно совершалось на марийском языке. В 1882 году игуменом

Варсонофием в Мироносицкой пустыни были введены внебогослужебные собеседования для народа<sup>17</sup>. Почти каждый год открывались приюты и школы для детей черемисов. В 1901 году в Царевококшайске открывается Миссионерское общество<sup>18</sup>. В 1916 году в Морках начинает действовать «Кружок для борьбы с черемисским язычеством», членами которого были сами крещеные черемисы<sup>19</sup>. Также в Царевококшайске действовало отделение Братства святителя Гурия, издававшее журнал «Сотрудник братства Гурия».

Необходимо упомянуть еще и о том, что с конца XIX века растет мощное влияние ислама: одно за другим происходят массовые отпадения уже крещеных, но не утвердившихся в вере черемисов в мусульманство. В 1910 году Столыпин созывает «Особое совещание по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Приволжском крае», в результате чего были усилены меры по поддержке миссии в Казанском крае и расширена сеть школ Братства святителя Гурия. Поэтому уже в начале XX века почти не наблюдалось отпадения крещеных чуваш и черемисов ни в ислам, ни в язычество.

\* \* \*

Подводя итог всему вышесказанному, хотелось бы обратить внимание на то, что влияние христианской миссии распространялось не только на духовно-нравственное состояние общества, но формировало и культурно-историческое самосознание народа, воспитывало его патриотические чувства. Это не было каким-то искусственным следованием государственной политике, как пытаются это представить некоторые ученые, а совершенно естественно сочеталось с идеологией государства. Конечно, не все было благополучно во взаимоотношениях светской власти и Церкви, в частности, в вопросе о монастырях и монастырских землях, и в этом смысле полной симфонии между Церковью и государством никогда не было, но все же в целом мы можем говорить о некотором единстве Церкви и госу-

дарства, особенно в отдельные периоды русской истории, когда жизнь Церкви органически вплеталась в политическую жизнь страны. Кроме того, мы должны учитывать, что местное население было гораздо ниже русского по уровню своего социально-экономического развития, поэтому миссионерские центры на территории нашего края существенно влияли на их быт, нравы и образ жизни. Христианизация была неизбежно связана с русификацией, а колонизация — с социально-экономическим и культурным подъемом. По мнению профессора И.К. Смолича, русификация малых народов была естественным процессом, органично вошедшим в русло христианского просвещения. «В русификации Востока, — пишет он, — не следует усматривать лишь националистическую политику насилия: она была естественным результатом соприкосновения примитивных племен с единственной доступной им культурой, которой они, за исключением волжских болгар, не могли противопоставить собственных исторических ценностей и которая поэтому имела для них притягательную силу»<sup>20</sup>.

Эти слова очень точно намечают пути решения того вопроса, который был поставлен в начале статьи. Восприятие христианского откровения народным сознанием всегда в истории воспринималось через определенную форму, в которой тем не менее совершенно ясно было обозначено христианское содержание: оно проявлялось или через эллинскую, латинскую, или через русскую культуру. При этом местные культурные формы никогда не выпеснялись, как это было в странах, где миссионерской деятельностью занимались католические проповедники. По словам проф. С.В. Ешевского, после католической христианизации Америки и Океании «начинается постепенное, но неминуемое исчезновение этого общества, вымирание туземцев, как бы вследствие их столкновения с людьми иного племени, с новой цивилизацией, не свойственной их природе»<sup>21</sup>. Совершенно иную картину мы видим на Востоке. Православное христианство, не изменяя культурного типа, привносило в него новое содержание, через которое пере-

осмыслялась и сама культура. Христианство не поглощало и не вытесняло национальное народное самосознание, не уничтожало его культурного и исторического своеобразия, а преображало и воцерковляло его.

Таким образом, восприятие Церковью культуры и ее рецепция есть свидетельство универсальности христианского идеала, тогда как в ином случае христианство, по словам о. Георгия Флоровского, становится «не более чем частной религией отдельных людей»<sup>22</sup>. Универсальность и целостность евангельского мирозерцания, усвоенного восточной церковной традицией, проявлялась в истории всякий раз, когда христианство принимали новые народы: поэтому, изучая историю миссионерской деятельности Церкви и пытаясь осмыслить ее в контексте культуры и истории, мы можем научиться адекватно воспринимать происходящие события и давать им верную оценку.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См., например: Попов Н.С. Православие в Марийском крае. Йошкар-Ола, 1987; Словьев В.С. Время и религия. Йошкар-Ола, 1968; Головина С.Н. История Ежово-Мироносицкого монастыря (1647—1790 гг.). Йошкар-Ола, 1992.

<sup>2</sup> Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. М., 1997. С. 416.

<sup>3</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1995. Кн. 1.

<sup>4</sup> Нурминский С. Влияние монастырей на расселение народное в Казанском крае // Православный собеседник, 1864. С. 1034.

<sup>5</sup> Цит. по: Ешевский С.В. Миссионерство в России // Сочинения по русской истории. М., 1900. С. 352.

<sup>6</sup> Ешевский С.В. Указ. соч. С. 338.

<sup>7</sup> Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. Казань, 1880. С. 63.

<sup>8</sup> Там же. С. 107.

<sup>9</sup> Хрусталева А. Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. V. Казань, 1874. С. 67.

<sup>10</sup> См. об этом: Можаровский А.Ф. Указ. соч. С. 102.

<sup>11</sup> См. об этом: Смолич И.К. История Русской Церкви (1700—1917). М., 1997. Ч. II. С. 228—238; Можаровский А.Ф. Указ.

соч. С. 99—150; Хрусталеv А. Указ. соч. С. 98—100. Износков И. Об образовании инородцев и о миссии в Казанской епархии. М., 1909. С. 13—17, 34, 37—41 и др.

<sup>12</sup> Православный собеседник, 1858. Ч. III. С. 479.

<sup>13</sup> Цит. по: Можаровский А.Ф. Указ. соч. С. 106.

<sup>14</sup> Износков И. Указ. соч. С. 4—10.

<sup>15</sup> См. о нем прекрасную монографию: Знаменский П. На память об Н.И. Ильминском. Казань, 1910.

<sup>16</sup> См.: Миссионерский дневник Петра Дмитриева // Известия по Казанской епархии, 1872. С. 235—243; Миссионерская деятельность Петра Дмитриева среди луговых черемис Казанского уезда // Известия по Казанской епархии, 1876. С. 4—22.

<sup>17</sup> Известия по Казанской епархии, 1886. С. 122—124.

<sup>18</sup> Известия по Казанской епархии, 1902. С. 906—911.

<sup>19</sup> Известия по Казанской епархии, 1916. С. 1085—1094.

<sup>20</sup> Смолич И.К. Указ. соч. С. 207.

<sup>21</sup> Ешевский С.В. Указ. соч.

**Н.К. Гаврюшин, доцент МДА**

## **ЦЕРКОВЬ И МОНАРХИЧЕСКОЕ СЕКТАНТСТВО**

В последние годы имя Григория Ефимовича Распутина, всесильного старца, пользовавшегося исключительным вниманием и любовью семьи последнего русского императора Николая II, определявшего назначения министров и архиереев, вмешивавшегося во все вопросы внутренней и внешней политики России, стало вновь привлекать к себе пристальное внимание. Полярность оценок его личности чрезвычайно велика.

В 1997 году Российское Отделение Валаамского Общества Америки выпустило в переводе с английского книгу Ричарда Бэттса «Пшеница и плевелы. Беспристрастно о Г.Е. Распутине», в которой делается попытка за эмоционально окрашенными и пристрастными историческими свидетельствами увидеть подлинную реальность. К материалам и выводам этой книги нам предстоит еще обратиться. Задача же настоящего исследования — своего рода «феноменологическая»: уяснить роль образа Григория Распутина в развитии русского религиозного сектантства и проникновении его идеологии в среду духовенства Русской Православной Церкви.

\* \* \*

О так называемом «Богородичном Центре», пользовавшемся скандальной известностью во второй половине 1980-х годов, сегодня уже почти никто не вспоминает. Но это отнюдь не означает, что он прекратил свое существование. Сменилась вывеска, уточнились смысловые ак-

центы пропаганды. Теперь это уже «Новая Святая Русь», имеющая свое книгоиздательство. В 1996 году оно уже вторым изданием выпустило в свет сборник «Белый Свет России», содержащий «Откровения Божией Матери» некоему «архиепископу Иоанну», пророчества старца Григория Нового (Распутина), выдержки из книг О.А. Платонова, И.А. Ильина, свят. Игнатия Брянчанинова и ряд материалов, посвященных семье Николая II.

Отношение составителя этой книге к Московской Патриархии совершенно недвусмысленно и основано на ее противопоставлении «соловецким старцам», катакомбной церкви. Приведем лишь одну цитату: «обновленцы, а затем сергианцы, Московская патриархия, с помощью ЧК (НКВД—МГБ—КГБ) гнали тихоновскую (!? — Н. Г.) катакомбную исповедницу Церковь и клеветают на нее сейчас» (с.54). Чуть ниже составитель утверждает, что иерархами Московской Патриархии могли стать лишь сотрудники и агенты МГБ (КГБ), а вот «Церковь Божией Матери Преображающейся» открылась в 80-е годы «по благословению главы катакомбной Церкви», а с 1994 года она стала именоваться «Вселенской Марианской Церковью» (с.61).

Таким образом «Богородичный Центр», преобразованный во «Вселенскую Марианскую Церковь», свидетельствует о своей политической непорочности и претендует быть единственным легитимным представителем подлинной русской духовности. Главная духовная опора «Марианской Церкви» — «откровения Божией Матери», которые носят подчеркнуто эстатистский, хилиастический характер, поскольку именно в «Новой Святой Руси» должно осуществиться тысячелетнее царствование Христа. Божья Матерь, согласно опубликованным Богородичным Центром «откровениям», является даже «верховой главнокомандующей» русской армией...

Согласно цитируемым в этой книге материалам «Богородичного Собора» (1991), Божья Матерь сказала: «Русская армия была верна мне более Церкви. Я воспитала столько чудных полководцев!...

Я благословила Моего посланника Иоанна на встречу с министром обороны (Язовым — *Ред.*) дабы в его лице благословилась новая Россия, и с нею — армия ее...

А ныне Я, Царица Российская, помазанная на престол самим Первосвященником Иисусом, повелеваю вам: присягнуть Мне как своей Военноначальнице Верховной, пасть на колени и преклониться пред мои стопы...» (с.115).

В общем, «Красной армии» надо «побелеть от злобы» на большевиков, поставить комиссарами иереев Марианской Церкви — и дело военно-патриотического воспитания войдет в правильное русло. Озабоченность Божией Матери русским воинством дополняется совсем уже неожиданными суждениями догматического характера. На с. 127 появляется утверждение, что «Россия примет догмат о непорочном зачатии», отречение от которого, «последовавшее в XVII веке вследствие протестантских влияний, привело в России к оскудению благодати, разрушению нравов...»

Не очень понятно, о каком «отречении» здесь идет речь.

Русская Церковь никогда не знала учения о непорочном зачатии Богоматери, а католики приняли его лишь в XIX веке. Непорочное же зачатие Христа никогда на Руси сомнению не подвергалось. Надо полагать, что составитель скорее всего имел в виду первое (не позаботившись о хронологической точности), так как экуменическая программа тоже представлена в «откровениях Богоматери»: «Институциональные печати должны быть совершенно сняты, и золото добродетелей святых восточной и западной Церквей переплавлено в единую святую веру» (с.270).

Подтверждение тому — комментарий о «тварном непорочном начале» со ссылкой на «св. Максимилиана Кольбе» (с.256).

В откровениях о «Новой Святой Руси» немалую роль играет бывший император Николай, который, как мы узнаём, «короновал» Пречистую Деву на Престол России (сс. 205, 246). Так что Царица Небесная одновременно уже мистически и Царица России и главнокомандующая ее воинством...

Понятно, что, согласно этим откровениям, Богородицей установлена строгая иерархия среди небесных заступников России: «Просите Государыню Императрицу Александру о помощи в духовной брани. Моя святая дочь Александра и вслед за ней (!) ее сестра Елизавета удостоиваются чести первыми (!! ) быть принятыми мной в час вышней аудиенции, когда я слышу скорби мира и обращаю свой взор к просящим» (с.119).

Даже очень доверчивых к мистическим откровениям верующих здесь многое должно насторожить, а психопатологу уже приходится выбирать между паранойей и сознательной мистификацией...

Для полноты картины остается добавить, что «Соловецкая Церковь» уже канонизировала Государя Императора Николая, он «вечный царь Новой Святой Руси, подчиненный самой Российской Царице, Владычице Небесной, Богородице Деве Марии», о чем она сама сообщала в откровении «архиепископу Иоанну» 11.06.93 (с.117).

В 1994 году «X Марианский Собор короновал Императора Николая и Императрицу Александру на Престол Новой Святой Руси» (282), что, правда, создало некоторую неловкость с двумя императрицами при одном императоре.

Остается, пожалуй, оттенить еще несколько важных смысловых мотивов, чтобы идейный портрет «Белого Света России» выглядел в основных контурах законченным.

Цитируя книгу М. Назарова<sup>1</sup> «Миссия русской эмиграции» (Ставрополь, 1992), составитель утверждает, что из масонов состоял весь состав Государственной Думы 1917 года, Временное правительство, первое руководство Петроградского Совета рабочих и крестьянских депутатов, многие члены императорской фамилии (с.133).

Чистыми агнцами в таком случае остаются только семья императора, Григорий Распутин и члены его кружка. Здесь составитель находит поддержку у ярого обличителя масонов О.А. Платонова («Правда о Григории Распутине». Саратов, 1993), книги которого продаются сегодня едва ли не в каждой церковной книжной лавке...

Автор «Тернового венца России» — книги весьма тенденциозной, наряду с бесспорными фактами и оценками исполненной множества домыслов и умолчаний<sup>2</sup> — встает на позицию кликуш и политических интриганов, которые с помощью «святого старца» Григория Распутина прямо или косвенно содействовали окончательному крушению династии Романовых.

Отделить О.А. Платонова от идеологов «Богородичного Центра» («Новой Святой Руси») невозможно. Это одна компания по тональности, лозунгам, пристрастиям, зависимости от «преданий» катакомбной («соловецкой») церкви (знают ли эти господа, что и на Соловках продолжались масонские посвящения?!)..

Остается еще осветить отношения императора с «официальной Церковью», как они представлены в «Слове Божией Матери» от 14.07.95: «Отношения Императора с официальной Церковью были крайне напряженными. Император с удивлением видел, как Церковь поддерживает многие масонские, антихристовы, европейские инициативы, как действует заодно с самыми жестокими правителями, являя дух мира (Так! — Н. Г.) и неприязни к заповеди любви и снисхождения. Император мог бы провозгласить себя главою Церкви (что не противоречило самодержавным устоям дооктябрьской России), но он желал добровольно быть избранным российским Патриархом и отречься от Престола, о чем и уведомил епископов, на что последовал решительный отказ. Иерархи того времени не привыкли говорить с Царем на языке диалога и любви: если не приказ свыше, то — своя воля.

Царь хотел отречься от Престола, поскольку ему было открыто, что преобразование России необходимо произойдет через обновление Церкви. И если бы православная Церковь, подчиняясь воле Пресвятой Богородицы, избрала Императора Николая своим Патриархом, не было бы революции 1917 г., и совершился небывалый расцвет старческого святодуховского Православия» («Белый Свет России». С.123).

Здесь — при различии в оценках, — полная историческая правда. Император Николай II и Русская Православная Церковь до революции 1917 года были в достаточно напряженных отношениях. Царь действительно препятствовал созыву Поместного Собора, действительно предлагал себя в патриархи, в назначение архиереев вмешивался Распутин.

На этом фоне идея церковного прославления царя и «друга» его семьи не могла пользоваться поддержкой до-революционного духовенства. Корни этой идеи следует искать в кругах религиозно-политического сектантства. «Богородичный Центр» в данном случае оказывается весьма ценным ориентиром.

Среди современных политических деятелей есть и такие, кто, открыто не противопоставляя себя Московской Патриархии, фактически разделяет взгляды идеологов «Белого Света России». В качестве наглядного примера можно привести высказывание известного скульптора Вячеслава Клыкова: «Православный человек может быть только монархистом. В будущей России — предстоятелем Церкви будет являться Православный Государь»<sup>3</sup>.

Как собирается В.М. Клыков восстанавливать монархию и упразднить патриаршество — вопрос в конечном счете второстепенный. Возможно, он даже и не подозревает о своем идейном единстве с «Богородичным Центром». Сектантская политизация религиозной мысли и демонстративное пренебрежение к каноническим традициям Церкви говорят сами за себя.

Истоки этой политизации восходят к началу 1920-х годов. Именно тогда вопрос об отношении Церкви к Советскому государству вызвал канонические штатания в среде духовенства, которые привели в конечном счете к образованию двух раскольнических сообществ (не имеющих канонических отношений с Русской Православной Церковью и другими Поместными Церквями) — так называемой Русской Зарубежной Церкви и подпольной, катакомбной («Соловецкой»).

Здесь, на почве непреодолимой ненависти к Советской власти, и подогревались монархические мечтания и культ «святого старца» Григория Распутина, хотя эти умонастроения разделялись далеко не всеми, а время их кульминации — не ранее 80-х годов.

С двух сторон, таким образом, достигали они умов и сердец религиозных диссидентов в СССР (а в православие тогда приходили не только через покаяние, но и через **ненависть** к марксизму). Фотография Государя Императора Николая II в домашнем иконостасе у молодого батюшки, недавнего выпускника университета, становилась символом новейшей религиозности. Клирики с таким двоящимся, политизированным в монархическом духе сознанием вошли и в ряды православного духовенства Московского Патриархата, причем в целом ряде отношений идеология «Богородичного Центра» им заведомо ближе, чем декларация о лояльности Советскому государству 1927 года, подписанная заместителем патриаршего местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским)... Где, в каких храмах служили бы эти батюшки, не появившись декларация 1927 года — большой вопрос. Но их самих гораздо больше занимает легитимность постановлений Всероссийского Церковного Собора 1917 года, которые не были подтверждены императором...

Как яркий пример монархической увлеченности современной церковной интеллигенции можно привести роскошно, во вкусе «серебряного века» изданную книгу «**Regnum Aeternum**» I (Москва—Париж. 1996, 240 с.). В редакционном совете этого сборника — протоиерей В. Асмус, В.Г. Мороз, С. Пален, Лоран де Ру. Как нетрудно заключить из содержания, участие первого из упомянутых лиц по меньшей мере в **семи** из публикуемых материалов очевидно, и его можно считать ведущим идеологом издания.

В предисловии, озаглавленном «Царство вечное», прославляется «константиновский» период церковной истории, который, по мнению авторов, длился с IV века по

1917 год. По сравнению с эпохой гонений, когда можно было говорить только о «Церкви избранных», всенародная, «всемирная» Церковь этого периода «в большей степени» отвечает своему призванию (с.8)... В ней «высокое место» занимает Государь, она во многом «отождествилась с Царством» и вообще «именно Государи создавали в истории всенародную Церковь» (с.9). Призванная «сопрячь все народы и все времена», Церковь должна быть именно «Церковью имперской» (с.10).

По мнению одного из авторов сборника, Вл. Волкова, «если бы на Руси существовал викарий Христа, это был бы царь» (с.18). Цезарепапизм и папоцезаризм легко находят общий язык — ведь и для того, и для другого определяющим уразумением Церкви является понятие внешней власти, а не духовной свободы.

Эту мысль наглядно подтверждает протоиерей В. Асмус своей статьей «Седьмой Вселенский Собор 787 г. и власть Императора в Церкви». Приведем из нее лишь одну цитату:

«VI Вселенский Собор лишней раз продемонстрировал то, что можно смело назвать **императорской непогрешимостью** (выделено мною — Н. Г.): Константин II, явно виновный в ереси, не был осужден, как вообще никогда ни один Вселенский Собор не осудил ни одного императора. И дело, конечно, не в одном лишь “сервизме” и знаменитом “византизме”: усвоенное Церковью теократическое понимание значения царей не допускало анафематствования кого бы то ни было из них, в то время как епископы и патриархи, в том числе и римские, бывали отлучаемы и анафематствуемы» (с.49).

По степени дерзновенности прот. В. Асмус никак не уступает I Ватиканскому Собору (1870), принявшему догмат о **папской непогрешимости**. Свою богословскую новацию почтенный клирик оснастил многообразным декорумом, разбросанным по страницам сборника. Ключевое значение здесь имеет публикация 34—36 параграфов «Философии культа» свящ. Павла

Флоренского (в которой, заметим в скобках, православное богословие таинств подменяется откровенной теософской мистификацией)<sup>4</sup>.

Утверждая, что о. Павел выводит монархизм «из основ христианской веры», о. Асмус ссылается на «недавно опубликованный документ», датируемый 1933 годом, в котором о. Павел «прямо говорит, что он чаёт явления самодержца (как бы он ни назывался — императором или еще как-нибудь), который, правя по божественному праву, обновит культуру и возродит духовную жизнь человечества» (с.201). Таким образом, два иерея Христовых ставят **духовную жизнь** в зависимость от наличия внешнего повелителя — императора...

Поскольку никаких цитат из упомянутого документа о. Валентин Асмус не приводит, мы считаем необходимым предложить читателю несколько выдержек из этой работы, дабы каждый мог судить о глубине правосмыслия и социальной прозорливости Флоренского: «Здесь ничего не говорится о церкви православной потому, что она по формальным правам не должна занимать места преимущественного пред другими религиозными организациями. Однако это не значит, что правительство не видит разницы между различными религиями. Православная церковь в своем современном [виде] существовать не может и неминуемо **разложится** окончательно; как поддержка ее, так и **борьба** против нее поведет к укреплению тех **устоев**, которым время уйти в прошлое, и вм[есте с тем] задержит рост молодых **побегов**, которые вырастут там, где сейчас их **менее** [всего ждут]... Это будет уже не старая и безжизненная религия, а вопль изголодавшихся духом, **которые** сами, без понуканий и зазываний **создадут** свою религиозную организацию. Это будет через 10—15 лет, а до тех пор должна быть пауза, пустота и молчание»...

«В основе внутренней политики государства лежит принципиальный запрет каких бы то ни было партий и организаций политического характера»...

«В убеждении ядовитости культуры распадающихся капиталистических государств обсуждаемый строй постарается сократить сношения с этими последними до той меры, которая необходима с целью информирования о научно-технических и других успехах их. Для иностранцев граница его тоже будет почти закрытой...»

«Слабостью Временного правительства и правления Керенского анархия у нас была допущена, и лишь длительными усилиями советской власти к настоящему времени подавлена (да и то не сполна)... Порядок, достигнутый советской властью, должен быть углубляем и укрепляем, но никак не растворен при переходе к новому строю»...

«Очевидно, усилия современной государственной жизни достаточно обнаруживают необходимость единоначалия, если даже страны с демократическими привычками вынуждены от таковых отказываться»<sup>5</sup>.

По логике Флоренского—Асмуса лучшим предстоятелем новой церкви «изголодавшихся духом» независимо от харизмы миропомазания был бы повелитель-диктатор типа И.В. Сталина, а вещания «Богородичного Центра» и суть тот самый «воплъ» новосозданной религиозной организации, который автор «Столпа и утверждения Истины» противопоставил «старой» и «безжизненной» конфессии...

На фоне всего сказанного призывы о. В. Асмуса к скорейшей канонизации Флоренского уместнее всего было бы обратиться именно к «архиепископу Иоанну», который, скорее всего, не откажется и от императорского титула, будь ему таковой предложен.

Несколько дополнительных штрихов к идеологии церковного монархизма дает статья П[ротоиерея] В[алентина] А[смуса] «Архиепископ Марсель Лефевр и католицизм XX века». Пространно цитируя вызывающие у него несомненное сочувствие высказывания мятежного французского католика, боровшегося с модернизмом и экуменизмом, о. Валентин делает особый

акцент на утверждении **церковного авторитета** и критике понятия **религиозной свободы**: «всякий авторитет происходит от Бога и участвует в авторитете Божиим» (с.229).

Утверждение это — очень сильное и с точки зрения христианского богословия отнюдь не бесспорное<sup>6</sup>. А каждый сепаратист и сектант готов трактовать его по своему. Решительный сторонник жесткой церковной власти, М. Лефевр, порвал отношения с Римом, который, как ему казалось, делает слишком много уступок либерализму. По словам о. В. Асмуса, он избрал «принадлежность к Церкви всех времен с отказом принадлежать к Церкви реформированной и либеральной» (с.231). Принцип **послушания власти**, как видно, обязателен для всех, кроме идеологов, особенно яростно этот принцип защищающих...

Но самое существенное в другом: принцип **власти** и **авторитета** равным счетом никак не выделяет христианство из других мировых религий. Повиновения власти и авторитету требуют и ислам, и иудаизм, равно имеющие и свое Священное Писание, и Предание... Благоразумный Разбойник не мог видеть у распятого на кресте Спасителя каких-либо **символов власти**; напротив, ему дано было стать свидетелем крайнего уничижения, терпения и любви Сына Человеческого. И Церковь Христова привлекает к себе не насилием, не запугиванием и не **авторитетом**, а **свидетельством** о любви Христа к миру, Его отвергающему и Его распинающему. Для такого свидетельства не нужны ни империя, ни власть, ни авторитет.

Кто **требовал** повиновения себе, так это Григорий Ефимович Распутин...

В сборнике «**Regnum Aeternum**» перепечатываются две статьи известного идеолога «монархической государственности» Льва Тихомирова (1852—1923), посвященные императору Александру III. Как относился Л.А. Тихомиров к Распутину мы подробно рас-

скажем чуть ниже, но на фоне его положительной, сочувственной оценки деятельности Александра III очень уместно будет напомнить, что думал он о царствовании Николая II.

«Промелькнуло царствование Александра III. Началось новое царствование. Нельзя придумать ничего более противоположного! Он просто с первого дня начал, не имея даже и подозрения об этом, полный развал всего, всех основ дела отца своего и, конечно, даже не понимал этого, т.е., значит, не понимал, в чем сущность царствования отца. С новым царствованием на престол взошел “русский интеллигент”, не революционного, конечно, типа, а “либерального”, слабосильного, рыхлого, “прекраснодушного” типа, абсолютно не понимающего действительных законов жизни»<sup>7</sup>.

Неизбежным следствием этого непонимания явилась распутищина: реальная власть религиозного сектанта, осуществляемая через добровольно подчинившуюся ей царскую семью.

Вот мнение последнего министра внутренних дел царского правительства А.Д. Протопопова (1866—1918), который сам был ставленником Г. Распутина и превосходно знал механизмы принятия высочайших решений:

«Верховная власть была под влияниями:

*Государь* — умный и расположенный делать добро, нервный, упрямый и переменчивый, очень изверившийся в людях. Нелюбимый придворными, которые его боялись: “равнодушно устранил человека, которого недавно ласкал” (характеристика Распутина). Он оставался *вещателем власти* до конца. Мнительно относился к этому своему праву, не любил, когда чувствовал, что уступает другому.

*Государыня* — дополняла свою волею волю царя и направляла ее. Имела большое влияние. Твердый характер — нелегко сближалась с человеком, но полагаться на нее, по словам всех и моему впечатлению, было возможно, — раз расположение было приобретено (хотя

за последние недели я заметил в ней некоторую перемену).

*Вырубова* — друг царицы, ее доверенный в течение многих лет несчастливой жизни. К Вырубовой и у царя была большая привычка и заботливое к ней отношение (часто все же его сердила ненадолго своею простотою ума); фонограф слов и внушений и всецело Распутину преданная, послушная и покорная. Государственной мысли своей нет, механически передавала слышанное.

*Распутин* — связь власти с миром. Доверенный толкователь происходящих движений, ценитель людей. Большое влияние на царя, громадное на царицу. По словам царицы, он выучил ее верить и молиться Богу; ставил на поклоны, внушал ей спокойствие и сон. Через мать и отца Распутин стал совсем свой и влиял на всю семью — молился со всеми. Всякий другой, подходя к царю, встретил бы на своем пути волю царицы; Распутин же имел не только ее поддержку, но послушание, поклонение Вырубовой и любовь царских детей. Царя звал папой. Царицу мамой. Говорил всем на "ты". Забота и внимание к нему со стороны царицы было особое: его рубашки были ею вышиты, шелковые, крест на шее был золотой на золотой цепи и застежка была Н с буквою государя. Разговор Распутина с царем и царицею был твердый, уверенный. Я сам никогда их вместе не видал, но получал совет от Вырубовой и царицы говорить с царем определенно, покойно и тверже: "так Григорий Ефимович говорил". Мое убеждение, что Распутин имел гипнотическую силу. Ум у него был пронизательный, совсем только не образованный, — и в обществе людей мало знакомых он держал себя будто ненормальный человек. При знакомых же это у него не проявлялось. Любил вино и был несомненно эротоман. Был ли он хлыст? Не знаю, но сектантское в нем было — подчас его манеры напоминали сектантского начетчика, только более властного. Гофштеттер, с которым мне раз

пришлось говорить про Распутина, его хлыстовство отрицал, но я слышал, что в синоде есть о нем дело, которое было прекращено несколько лет тому назад»<sup>8</sup>.

Таким образом, отделить царскую семью от Г.Е. Распутина невозможно.

Опираясь на многочисленные «откровения Богоматери», частично цитированные выше, «архиепископ Иоанн» пишет: «Старец Григорий был для императорской четы олицетворением российской святости и богоносности. Государь буквально трепетал перед “другом”, как его ласково называли император Николай и царица Александра» («Белый Свет России». С.204).

Аналогичную позицию занимают и некоторые клирики Московского Патриархата, участвующие в кампании по подготовке канонизации царской семьи. На одном из собраний московской церковной общности лет десять назад о. Валентин Асмус во всеуслышание заявил, что «очернение» Григория Распутина «выгодно только врагам России».

В 1916 году у России, видимо, было очень много «внутренних» врагов, ибо увлечение императрицы «святым старцем» вообще мало кто одобрял. Опираясь на свидетельства и воспоминания самых различных деятелей дореволюционной эпохи, попытаемся разобраться, могли ли тогда в церковной среде возникнуть хоть малейшие предпосылки почитания «святости» старца Григория, не закрывая, разумеется, глаза и на отношение современников к августейшей семье.

Вот несколько записей из дневников ЛЬВА ТИХОМИРОВА.

13 ноября 1910 года: «Вчера был у меня проездом Ипполит Гофштеттер с юга в СПб. Рассказывал, что Гришка Распутин “вполне оправдался” перед царем и царицей, был у них и пользуется “громадным влиянием” и “нежной любовью”. Ипполитке это по сердцу, он и сам обожатель Гришки... А мне он всю душу перевернул. Не спастись им. “Мани, факел, фарес” [Дан.5,

25 — Н. Г.]. Уж какое тут царство с Гришками Распутиными»<sup>9</sup>.

25 марта 1910 года: «Этот Григорий Распутин — развратный и жадный “блаженный старец” (он молод, вряд ли больше 40 лет), но обладает какой-то гипнотической силой чарования, будто бы угадывает мысли и даже “будущее”. Вместе с этим он отчаянный “черносотенец”, так что сами же “черносотенцы” и рекомендовали его. Это особенно грех епископа Феофана, ректора СПб академии. Теперь он расчухал, что за штучка Григорий, да уже поздно. Влияние Гришки оказывается сильнее его.

В Петербургском высшем свете — у Танеевых, у Пистолькорс и т.д. — Гришка свой и обожаемый человек. Он действует на чувственность женщин, приучая их к “ангельской чистоте”... Делает мерзости...

Я видел его фотографию: мерзкая рожа с поразительными глазами. Должно быть, в этих глазах страшная сила.

Но какое ужасное время! Какая гниль мистического разврата перемешана с тупым неверием и развратом материалистическим. И вся эта грязная тина обволакивает людей до самых верхов»<sup>10</sup>.

22 января 1912 года: «Сегодня газетам сообщена “покорнейшая просьба” мин. внутр. дел **ничего не печатать о Григории Распутине**. Какой нестерпимый позор для царской фамилии. Они себя губят. Я даже и в истории не помню такого позора».

28 января 1912 года: «Два страшных факта ясны: 1) сила Распутина при дворе, 2) союзничество Саблера с Распутиным.

Ясно и последствие — 3) ужасные рассказы о государыне и государе, способные иметь роковые последствия при распространении в народе.

Над нами тяготеет какой-то страшный рок».

29 января 1912 года: «Этот подлый Гришка и его бесовская власть — просто гнетут душу».

18 февраля 1912 года: «В Петербурге неслыханные пучины распутинского болота... Даже во сне не может привидеться ничего подобного»<sup>11</sup>.

Таковы впечатления и оценки виднейшего идеолога «монархической государственности».

А вот что думал в ноябре 1916 года другой монархист, позднее редактор газеты Добровольческой армии Деникина «Великая Россия» ВАСИЛИЙ ШУЛЬГИН (1878—1976):

«Есть страшный червь, который точит, словно шашель, ствол России. Уже всю сердцевину изъел, быть может, уже нет и ствола, а только одна трехсотлетняя кора еще держится...

И тут лекарства нет...

Здесь нельзя бороться... Это то, что убивает...

Имя этому смертельному: Распутин!!!» [...]

«Он убивает потому, что он двуликий...

Царской семье он обернул свое лицо “старца”, глядя в которое царице кажется, что дух Божий почивает на святом человеке... А России он повернул свою развратную рожу, пьяную и похотливую, рожу лешего-сатира из тобольской тайги... И из этого — все...

Ропот идет по всей стране, негодующий на то, что Распутин в покоях царицы...

А в покоях царя и царицы — недоумение и горькая обида... Чего это люди беснуются?.. Что этот святой человек молится о несчастном наследнике?.. О тяжелобольном ребенке, которому каждое неосторожное движение грозит смертью — это их возмущает. За что?.. Почему?..

Так этот посланец смерти стал между троном и Россией... Он убивает, потому что он двуликий...»

Вскоре после убийства Распутина ШУЛЬГИН так оценивает это событие:

«...при всей его бесцельности, убийство Распутина было актом глубоко-монархическим...

Так его и поняли...

Когда известие о происшедшем дошло до Москвы (это было вечером) и проникло в театры, публика потребовала исполнения гимна.

И раздалось, может быть, в последний раз в Москве:  
*Боже, царя храни...*

Никогда эта молитва не имела такого глубокого смысла...»<sup>12</sup>.

Обратимся теперь к воспоминаниям митрополита Евлогия (ГЕОРГИЕВСКОГО; 1868—1948), в которых есть и свидетельство об отношении к происходившему при царском дворе великой княгини ЕЛИЗАВЕТЫ ФЕДОРОВНЫ, прославленной Церковью в лике святых:

«Во время пребывания в Марфо-Мариинской обители мне довелось беседовать с Великой Княгиней Елизаветой Федоровной. В беседе со мной Великая Княгиня откровенно и неодобрительно отзывалась о Государыне.

— Как это может быть, что Государыня, образованный человек, доктор философии, а нас не понимает? — спросил я.

— Какая она образованная! Она решительно ничего не понимает, — сказала Великая Княгиня.

Я узнал, что незадолго до нашей беседы Великой Княгине Елизавете Федоровне было предложено покинуть Царское Село, потому что ее критическое отношение к тому, что при Дворе происходило, не понравилось... [...]

Отъезд мой из Луцка совпал со следующим обстоятельством. Я приехал на вокзал, купил газету, развернул ее — и вижу заголовок: “Убийство Распутина”... Первое впечатление, которое не изгладилось и впоследствии, — вздох облегчения. Темная сила отошла... [...]

Во время болезни я ближе познакомился с моим хирургом, доктором Истоминым. По политическим убеждениям он был левый. Ежедневно он приносил мне новости одна другой ужасней, одна другой позорней...

Так, например, сообщил о поезде Императрицы, прибывшем с фронта пустым: офицеры предпочитали лучше лежать в теплушках, нежели пользоваться поездом Царицы, настолько имя ее на фронте было скомпрометировано. Возражать Истомину мне становилось все труднее»<sup>13</sup>.

Знаменитый русский полководец ГЕНЕРАЛ АЛЕКСЕЙ БРУСИЛОВ (1853—1926) в своих воспоминаниях кратко касается царствования Николая II и роли Распутина:

«...Ко времени воцарения Николая II русская держава лишь по наружности была спокойна и сильна. Бессмысленная война с Японией вызвала революцию. Заключить союз с Францией, много лет готовиться к войне на Западном фронте и неожиданно разбить себе лоб в дальневосточной авантюре — все это было, несомненно, безрассудно. Этим Николай II расстроил боеспособность русской армии, финансы государства и заставил “за здорово живешь” пролить бессмысленно море русской крови. Первый акт русской революции 1905—1907 годов и вызван был этой преступной детской затеей. Это было первое и очень важное предупреждение провидения, что в государстве неблагополучно и что нужно принять серьезные радикальные меры [...]

Весьма характерно, что к этому же времени вылезли разные проходимцы, которые, пользуясь мистическим настроением психически больной царицы, стали играть серьезную роль в жизни царской четы и тем влиять на управление государством, что восстановило все серьезные круги общественных и государственных деятелей, окончательно изолировав самих царя и царицу, оставшихся в среде так называемой дворцовой камарильи. Тут выступает на сцену Распутин, начинающий играть серьезную роль в управлении Россией. Во многом это напоминает последние годы царствования Людовика XVI и Марии-Антуанетты во Франции [...]

В добавление ко всем этим бедствиям Верховный Главнокомандующий великий князь Николай Николаевич был смещен, и сам царь взял бразды в руки, назначив себя Верховным Главнокомандующим»<sup>14</sup>.

Весьма лаконично, но вполне недвусмысленно описывает состояние верховной власти в России ГРАФ АЛЕКСЕЙ ИГНАТЬЕВ (1877—1954), в ту пору русский военный агент во Франции: «Приезжавшие из России офицеры глухо и осторожно объясняли, что высшие посты предоставляются по указаниям Распутина. Но мысль, что на государственные дела может иметь хотя бы даже отдаленное влияние какой-то развратный полупьяный мужик, не укладывалась в моей голове. Многое, что говорилось о Распутине, хотелось в то время приписывать сплетням, и только его таинственное убийство уже оказалось былью. К чему только князю Юсупову и великому князю Дмитрию Павловичу марасть руки о подобную нечисть! Вероятно, иначе они с ним покончить не могли»<sup>15</sup>.

АКАДЕМИК, АДМИРАЛ ФЛОТА АЛЕКСАНДР КРЫЛОВ (1863—1945) до революции был главным инспектором русского кораблестроения. Политических пристрастий не имел. На ситуацию «в верхах» смотрел с позиций военного инженера-практика. Вот что он пишет:

«После революции была опубликована переписка между царицей, бывшей в Царском Селе, и царем в Ставке; тогда же был опубликован и дневник французского посла Палеолога. Эти две книги надо читать параллельно, с разностью примерно в 4—5 дней между временем письма и дневника. Видно, что письма царицы к царю перлюстрировались, и их содержание становилось известным. Например, царица пишет: “Генерал-губернатор такой-то (следует фамилия), по словам нашего друга, не на месте, следует его сменить”. У Палеолога дней через пять записано: “По городским слухам, положение губернатора такого-то пошатнулось и говорят о предстоящей его смене”.

Еще через несколько дней: “Слухи оправдались, такой-то смежен и вместо него назначен X”.

Но это еще не столь важно, но вот дальше чего идти было некуда.

Царица пишет: “Наш друг советует послать 9-ю армию на Ригу, не слушай Алексева (начальник штаба верховного главнокомандующего при Николае II), ведь ты главнокомандующий...”, — и в угоду словам “нашего друга” 9-я армия посылается на Ригу и терпит жестокое поражение.

Недаром была общая радость в Петербурге, когда стало известно, что Гришка убит Пуришкевичем и великим князем Дмитрием Павловичем.

Конечно, и армия понимала, кто ею командует. Февральская революция была подготовлена»<sup>16</sup>.

Здесь уместно будет напомнить, что сразу по отречении Николая II от престола отрицательное отношение к его личности было широко распространено и выражалось в форме даже крайне агрессивной. А.Ф. КЕРЕНСКИЙ, намеревавшийся помочь царской семье эмигрировать в Англию, так вспоминает о событиях 7 марта 1917 года:

«Я сам 7 (20) марта в заседании Московского совета, отвечая на яростные крики: “Смерть царю, казните царя”, — сказал: “Этого никогда не будет, пока мы у власти”»<sup>17</sup>.

Этот эпизод подтверждают и воспоминания меньшевика Н.Н. СУХАНОВА, однако, с немаловажным дополнением:

«Перебирая в уме фигуры Чайковского, Чарнолуцкого, Станкевича и прочих правых членов, украшенных офицерскими эполетами или без них, я не припоминаю все же ни одного выступления в духе Керенского, не припоминаю ни слова против того, что Николая необходимо задержать в стране»<sup>18</sup>.

**Доверия к бывшему монарху было немного.** И одна из главных тому причин — деятельность Распутина.

«Царь, — пишет посол Англии в России Дж. Бьюкенен, — советовался с Распутиным и по военным, и по политическим вопросам, а Распутин имел привычку повторять своим друзьям все, что он слышал в Царском. Таким косвенным путем Германия получала много полезных сведений. Не будучи ее постоянным агентом, он все же оказывал ей немало услуг, дискредитируя царскую власть и тем подготавливая путь революции»<sup>19</sup>.

А как смотрел на все происходящее певец русской природы, далекий от политической борьбы ПИСАТЕЛЬ Михаил Пришвин (1873—1954)?

Вот несколько записей из его дневников:

5 декабря 1916 года: «О Распутине. Наглые глаза. Руку поглаживает — женщина все испытывает. В этой среде только про это и думают».

3 апреля 1917 года: «Творчество порядка и законности совершается народом через своих избранников. Таким избранником был у нас царь, который в религиозном освящении творческого акта рождения народного закона есть помазанник Божий. Этот царь Николай прежде всего сам перестал верить в себя как Божьего помазанника, и недостающую ему веру он занял у Распутина, который и захватил власть и втоптал ее в грязь. Распутин, хлыст — символ разложения церкви и царь Николай — символ разложения государства соединились в одно для гибели старого порядка. (Народ вопил об измене).

И все-таки это еще неизвестно, была ли в “измене” царицы и Распутина “злая воля”».

15 июня 1917 года [мысленный диалог с М. Горьким]: «И почему вы так нападали на Распутина? Чем этот осколок хлыстовства хуже осколка марксизма? А по существу, по идее, чем хлыстовство хуже марксизма? Голубиная чистота духа лежит в основе хлыстовства, так же как правда материи заложена в основу марксизма. И путь ваш одинаков: искушаемые врагами рода человеческого хлыстовские пророки и марксистские ораторы

бросаются с высоты на землю, захватывают духовную и материальную власть над человеком и погибают, развращенные этой властью, оставляя после себя соблазн и разврат.

Царь погиб в хлыстовской грязи от раздробления и распыления неба (духовного целого), а вы погибнете от раздробления земли.

Мало ли что вы кричите: “Соединяйтесь, организуйтесь!”. И там говорили не “Я”, а “Мы, Божиею милостью”»<sup>20</sup>.

Известный публицист — МОНАРХИСТ МИХАИЛ МЕНЬШИКОВ (1859—1918), расстрелянный чекистами на глазах шестерых его малолетних детей близ Иверского монастыря на Валдае, оставил в своем дневнике первые впечатления о гибели Николая II, видя в ней неизбежное следствие «распутинщины»:

«7/20.VII [1918]... Днем. “Николай II расстрелян”. Сразу пришло официальное известие. Тяжелая тоска на сердце. Зачем эта кровь? [...] Без суда, без следствия, по приговору какой-то кучки людей, которых никто не знает... При жизни Николая II я не чувствовал к нему никакого уважения и нередко ощущал жгучую ненависть за его непостижимо глупые, вытекавшие из упрямства и мелкого самодурства решения. Иначе как ненавистью я не могу назвать чувство, вспыхнувшее во мне после японского и затем немецкого поражения, когда выяснилось, что весь позор этот — следствие неготовности нашей и отвратительного подбора генералов и министров. Это я ставил в вину царю как **хозяину**. Ничтожный был человек в смысле хозяина. Но все-таки жаль несчастного, глубоко несчастного человека: более трагической фигуры “Человека не на месте” я не знаю. Он был плох, но посмотрите, какой человеческой дрянью его окружил родной народ! От Победоносцева до Гришки Распутина все были внушители безумных, пустых идей. Все царю завязывали глаза, каждый своим платком, и не мудрено, что на виду

живой действительности он дошел до края пропасти и рухнул в нее...»<sup>21</sup>.

В воспоминаниях председателя IV Государственной Думы МИХАИЛА РОДЗЯНКО (1859—1924) имеются свидетельства об отношении к Распутину не только самого автора, но и ряда других видных исторических лиц. Сознавая косвенный характер этого источника, принять его во внимание, стремясь к полноте картины, совершенно необходимо.

Здесь, во-первых, мы находим рассказ о встрече Распутина с ГРАФОМ ПЕТРОМ СТОЛЫПИНЫМ (1862—1911), который настоял на его удалении из Петербурга: «Он бегал по мне своими белесоватыми глазами, — говорил Столыпин, — и произносил какие-то загадочные и бессвязные изречения из Священного Писания, как-то необычно водил руками, и я чувствовал, что во мне пробуждается непреодолимое отвращение к этой гадине, сидящей напротив меня. Но я понимал, что в этом человеке большая сила гипноза и что он на меня производит какое-то довольно сильное, правда отталкивающее, но все же моральное впечатление»<sup>22</sup>.

Не менее любопытен передаваемый Родзянко разговор с ВЕЛИКОЙ КНЯГИНЕЙ МАРИЕЙ ПАВЛОВНОЙ, происходивший в присутствии ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА КИРИЛЛОВИЧА вскоре после убийства Распутина, в январе 1917 года. В это время ставленник Распутина Протопопов, по словам РОДЗЯНКО, «не только продолжал играть в Царском роль, но и, по-видимому, заменил Распутина. Рассказывали, что он занимается спиритизмом и вызывает дух Распутина»<sup>23</sup>.

В беседе с РОДЗЯНКО «великая княгиня стала говорить о создавшемся внутреннем положении, о бездарности правительства, о Протопопове и об императрице. При упоминании ее имени она стала более волноваться, находила вредным ее влияние и вмешательство во все дела, говорила, что она губит страну»<sup>24</sup>.

В воспоминаниях Родзянко довольно много фактов, отчасти известных и из других источников, например, о финансовых махинациях связанных с Распутиным банкиров (Д. Рубинштейн и др.), протезировании им церковных иерархов (митрополит Питирим), связях с хлыстовством и т.д. Родзянко утверждает даже, что готовя доклад императору, держал в руках вырезки из иностранных газет, в которых говорилось, что «на ма- сонском съезде в Брюсселе, кажется, в 1909 или 1910 г., проводилась мысль, что Распутин — удобное орудие для проведения в России лозунгов партии и что под разлагающим его влиянием династия не продержится более двух лет»<sup>25</sup>. Распутина, впрочем, привели ко двору не масоны, а сами православные иерархи, о чем еще речь впереди. А вот чьим он был орудием, мы не возьмем на себя смелость судить. Ограничимся лишь констатацией того впечатления, которое производила на Родзянко «планомерность действий распутинского кружка»<sup>26</sup> (обер-прокурор Св. Синода В.К. Саблер, его товарищ /заместитель/ Даманский, законоучитель царских детей протоиерей Александр Васильев, митрополит Питирим, генерал Воейков, гофмейстер А. Танеев, его дочь Г. Вырубова, Б.В. Штюмер /председатель совета министров/ и др.)

Воспоминания М.В. Родзянко отчасти дополняют свидетельства дочери ПЕТРА СТОЛЫПИНА МАРИИ ПЕТРОВНЫ БОК:

«Хотя Распутин в те годы не достиг еще апогея своей печальной славы, — пишет М.П. Бок, — близость его к царской семье уже начинала возбуждать толки и пересуды в обществе. Мне, конечно было известно, насколько отрицательно отец мой относится к этому человеку, но меня интересовало, неужели нет никакой возможности открыть глаза государю, правильно осветив фигуру “старца”! В этом смысле я и навела раз разговор на эту тему. Услышав имя Распутина, мой отец болезненно сморщился и сказал с глубокой печалью в голосе:

— Ничего сделать нельзя. Я каждый раз, как к этому представляется случай, предостерегаю государя. Но вот, что он мне недавно ответил: “Я с Вами согласен, Петр Аркадьевич, но пусть будет лучше десять Распутиных, чем одна истерика императрицы”. Конечно, все дело в этом. Императрица больна, серьезно больна, она верит, что Распутин один на всем свете может помочь наследнику, и разубедить ее в этом выше человеческих сил» [...]

«В другой раз папа говорил мне:

— Какая разница между императрицей Александрой Федоровной и ее сестрой. Великая княгиня Елизавета Федоровна, — это женщина не только святой жизни, но и женщина поразительно энергичная, логично мыслящая и с выдержкой, доводящая до конца всякое дело [...] Это женщина, перед которой можно преклоняться»<sup>27</sup>.

Особую ценность представляют воспоминания МИТРОПОЛИТА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА; 1880—1961), непосредственного свидетеля первого знакомства Г.Е. Распутина с духовником царской семьи архимандритом (впоследствии архиепископом) Феофаном (Быстровым).

«На первом знакомстве в квартире ректора академии, кроме о. Феофана и трех-четырех приглашенных студентов, был и я. Распутин сразу произвел на меня сильное впечатление, как необычайной напряженностью своей личности (он был точно натянутый лук или пружина), так и острым пониманием души: например, мне он тут же строго задал вопрос: “Что же? Чиновник или монах будешь?” Об этом моем тайном намерении знал только один о. Феофан, никто другой. При таком “прозорливом” вопросе гостя он так и засиял. О. Феофан всегда искал “Божиих людей” в природе, были и другие примеры в его жизни до и после Распутина. Другим студентам Распутин не сказал ничего особого... Знаю я другие факты его глубокого зрения. И, конечно, он этим производил большое впечатление на людей. Епископ

*Сергий*, однако, не сделался его почитателем. И, кажется, Распутин никогда больше не посещал его. *Будущий Патриарший Местоблюститель* был человеком трезвого духа, ровного настроения и спокойно-критического ума. Но зато о. Феофан всецело увлекся пришельцем, увидев в нем конкретный образ “Раба Божия”, “святого человека”. И Распутин расположился к нему особенно. Начались частые свидания их. Я, как один из близких почитателей о. Феофана, тоже уверовал в святость “старца” и был постоянным слушателем бесед его с моим инспектором. А говорил он всегда очень остроумно. [...]

Он не был никаким гипнотизером или шарлатаном, а просто своей силой действовал на людей. Нельзя забывать, что ученый монах и богослов о. Феофан чтит его как святого и всегда (в начале) был в радости от общения с ним. Чему же удивляться, если и в царском доме, и у великих князей увлекались им? А царица несомненно была религиозною женщиной. И вдруг такой наставник и утешитель! Да еще в труднейшую эпоху: после неудачной войны с Японией, во время первой революции, а потом и во время первой войны с немцами.

Всякому верующему человеку при таких условиях захотелось бы услышать голос “человека Божия”... Легко сказать: святому Бог открыл то и то... А царица считала его за святого. [...]

Потом постепенно начали вскрываться некоторые стороны против Распутина. Епископ Феофан (он тогда уже был ректором академии) и я увещевали его изменить образ жизни, но это было уже поздно, он шел по своему пути. Епископ Феофан был у царя и царицы, убеждал уже их быть осторожными в отношении Г. Е., но ответом было раздражение царицы, очень чувствительно отразившееся на здоровье ее. Потом выявились совершенно точные, документальные факты, епископ Феофан порвал с Распутиным. По его поручению я дал сведения для двора через князя О., ездил к другим, но нас мало слушали, он был сильнее.

Тогда царь затребовал документы; часть из них была передана епископом Феофаном мне на хранение. И я, сняв с них копии, отвез в Петербург, митрополиту Антонию для передачи царю. Ничто не изменило дела. Пыгался воздействовать Санкт-Петербургский митрополит Владимир, но без успеха, был за то (как говорили) переведен в Киев, где его в 1918 году убили большевики. На место его был назначен митрополит Питирим, удаленный при революции. Обращались к царю члены Государственного совета — напрасно. Впал в немилость за то же и новый обер-прокурор Синода А.Д. Самарин, очень чистый человек. Отстранен был и Л.А. Тихомиров, бывший революционер-народоволец, а потом защитник идеи самодержавия и друг царя. Собралась однажды группа интеллигентов написать “открытое письмо” царю, но Тихомиров убедил их не делать этого: “Все бесполезно! Господь закрыл очи царя и никто не может изменить этого. Революции все равно неизбежно придет, но я, — говорил он, — дал клятву Богу не принимать больше никакого участия в ней. Революция — от дьявола. А вы своим письмом не остановите, а лишь ускорите ее. Моей подписи не будет под письмом”.

Группа согласилась с ним и письмо не было выпущено.

Возмущение против влияния Распутина все росло, а вместе с тем росли и нападки на царский дом. Тогда решено было устранить его. Произошло известное событие в доме князя Ю.

Но царица осталась верной себе: она и по смерти Р. ездила на его могилу.

После революции могила и прах его были уничтожены. Так трагически кончилась эта печальная страница.

Один из выдающихся архиереев на интимный вопрос верующего дворянина из выдающейся старой родовитой семьи Б. ответил ему в том смысле, что так-де и нужно. Но Б. еще более смутился от такого письма потому, что подобное убийство казалось ему очень грозным признаком, который этим не останавливал революцию,

а несравненно сильнее толкал ее вперед. Скоро разразилась и она...

Еще осталось сказать о смерти царской фамилии.

Тяжкая драма русской истории! Что бы ни говорили, это убийство лежит виной и на тех кто это сделал, и на тех, кто вел к тому десятилетиями, и на тех, кто молчаливо-хладнокровно принял самое событие. Я принял холодно даже и у нас в Крыму при господстве белых [...]

После (1920 года), в особом послании, среди других грехов, мы каялись и в этом убийстве, но и тогда не было глубокой печали [...]

Однако очень греховно пользоваться этим трагическим концом для политической пропаганды и для разжигания злобы в сердцах эмигрантов. Между тем, так делалось многими в Европе и в Америке»<sup>28</sup>.

Искренние свидетельства и признания митрополита Вениамина получили для автора этих строк особое значение благодаря близкому знакомству в конце 1970-х годов с Евгенией Александровной Ольхиной (1897—1983), хорошо знавшей владыку еще в эмиграции. В 1918 году она находилась в Ливадии вместе с членами императорской фамилии и оттуда была эвакуирована за границу. В альбоме Е.А. Ольхиной, ныне хранящемся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, есть фотография, где она снята рядом с князем Юсуповым... Вряд ли бы она поверила, что в церковной среде есть люди, готовые прославлять Распутина в лике святых...

Однако сегодня в одной из епархий Русской Православной Церкви уже есть женский монастырь, в котором регулярно служатся молебны «святому старцу» Григорию...

Речь, разумеется, не о том, чтобы призвать правящего архиерея к каким-то прецедентам в отношении этого монастыря и тем самым подтолкнуть его насельниц окончательно уйти в раскол. Но понять, что в церковной среде никаких предпосылок к почитанию Гри-

гория Распутина не было, и истоки его лежат в сфере политических иллюзий, совершенно необходимо.

О том, что этих предпосылок на самом деле не было, можно заключить и из книги Ричарда Бэттса «Пшеница и плевелы»<sup>29</sup>. Правда, заявленная на ее титульном листе «беспристрастность» выдержана не вполне последовательно: автор заметно превозносит духовника царской семьи архиепископа Феофана (Быстрова) и вменяет ему в заслугу выступление против такого «духовного недуга» как «сергианское и евлогинское уклонения от прямого пути православия» (с.218).

Как мы помним, именно Феофан «прямым путем» ввел Григория Распутина в семью императора, о чем впоследствии стал сожалеть, тогда как будущий патриарх Сергей (Страгородский) не испытывал в отношении «старца» ни малейших иллюзий. Политическая и богословская трезвость Сергея не находила понимания и сочувствия у многих. Его имя и по сей день вызывает раздражение у поклонников софиологии, схоластического юридика, мнимо-православного цезарепапизма и злобствующего антибольшевизма. Но невозможно сомневаться, что если бы в свое время трезвость Сергея возобладала над прелестной увлеченностью Феофана, у русской монархии были бы более благоприятные перспективы...

За почитанием Григория Распутина стоят монархические иллюзии, которые одновременно проникнуты ненавистью к делу патриарха Сергея.

Невозможно пройти мимо того обстоятельства, что лет десять тому назад словечко «сергианство» было в употреблении у части православного духовенства, и однажды мне даже прямо пришлось спросить одного уважаемого ныне здравствующего протоиерея, в какой юрисдикции он находится... Спустя год-полтора он доверительно сообщил мне, что «удержал» одного собрата от перехода в Зарубежную Церковь...

Монархическое поветрие в современном православии, во всех основных чертах сходное до неразличи-

мости с идеологией «Богородичного центра» и имеющее своей крайней формой выражения прославление Григория Распутина, коренится в политических иллюзиях и пристрастиях определенных эмигрантских кругов. Их симпатии во время Второй мировой войны были на стороне генерала Власова, воевавшего **против** Советской Армии. Военным священником во власовской армии был протоиерей А. Киселев<sup>30</sup>, в 1970-х годах игравший заметную роль в подготовке канонизации царской семьи Русской Зарубежной Церковью... Монархическая идея уже тогда была плотно упакована в **одну** гуманитарную посылку вместе с «демократизацией» и «приватизацией»...

\* \* \*

Причислив к лику святых великую княгиню Елизавету Федоровну и священномученика митрополита Владимира, на судьбе которого сказались интриги распутинского кружка, Русская Православная Церковь не может не отнестись с **особенным** вниманием к их оценкам того, что происходило при дворе последнего русского императора.

Позиция великой княгини, находившейся с царской семьей в ближайшем кровном родстве, поистине изумляет своей непреклонностью и дерзновением. Можно без преувеличения сказать, что она молитвенно укрепляла тех, кто вел борьбу с Распутиным.

В 1912 году один из ее близких знакомых, доцент Московской духовной академии М. Новоселов опубликовал брошюру, обвиняющую Распутина в хлыстовстве. Книжка была конфискована полицией, а ее рукопись уничтожена. Царь и царица считали Елизавету Федоровну причастной к изданию этой брошюры...

На другой день после убийства Распутина она писала царю, стремясь **оправдать** деяние своего воспитанника Феликса Юсупова:

«...Мой маленький Феликс, я знала его еще ребенком, который всю свою жизнь боялся убить даже

животное [...] И я представляю себе, через что он должен был пройти, чтобы совершить такое деяние, и как, движимый патриотизмом, он решился спасти своего суверена и страну от того, что причиняло страдания всем [...]».

18 декабря в телеграммах на имя великого князя Дмитрия Павловича и княгини Юсуповой она подтверждает свою оценку этого деяния как патриотического акта:

«ДА УКРЕПИТ БОГ ФЕЛИКСА ПОСЛЕ ПАТРИОТИЧЕСКОГО АКТА, ИМ ИСПОЛНЕННОГО»;

«ВСЕ МОИ ГЛУБОКИЕ И ГОРЯЧИЕ МОЛИТВЫ ОКРУЖАЮТ ВАС ВСЕХ ЗА ПАТРИОТИЧЕСКИЙ АКТ ВАШЕГО ДОРОГОГО СЫНА. ДА ХРАНИТ ВАС БОГ»<sup>31</sup>.

Не приходится сомневаться, что такую же позицию занимал и Великий Князь Николай Николаевич (1856—1929), смещенный императором с поста верховного главнокомандующего. По свидетельству Дж. Бьюкенена, в начале войны Распутин «телеграфно просил разрешения приехать на фронт благословить войска, на что великий князь ответил: «Приезжайте! Я вас повешу»»<sup>32</sup>.

\* \* \*

Русский человек доверчив и к своей истории «не любопытен». Свойственные ему чувства сострадательности и справедливости легко использовать на этом фоне для монархических внушений.

Но Церковь — не политическая партия, и дело ее — дело спасения.

Прославляя подвижников благочестия, она дает миру несомненные свидетельства о явленной в них силе Духа Божия, о достойном подражания пути их земного служения.

Для постановки вопроса о прославлении Григория Распутина и венценосной семьи, которую он в меру своего разумения пытался духовно окормлять, в Русской Православной Церкви нет и не может быть никаких предпосылок.

Эта извне навязываемая сектантская идея, своего рода «коллективный гипноз», нацелена на разрыв преемственной связи с первосвятительским служением патриархов Тихона, Сергия, Алексия и Пимена, подчинение русской иерархии «неврежденному» монархическому эмигрантскому епископату и измену духовным идеалам великой княгини Елизаветы Федоровны, священномученика митрополита Владимира и всех донныне прославленных святых, в земле Российской просиявших<sup>28</sup>.

В сентябре 1999 года на заседании Круглого стола по проблеме канонизации царской семьи, проходившего в Издательском отделе Московского патриархата, мною было высказано несколько неперемных условий любого акта прославления святых, с которыми согласились все участники заседания.

*1. Святые Христовы для своего прославления не нуждаются в применении насилия и оскорблений по отношению к членам Церкви, высказывающим сомнения в правомерности акта канонизации.*

Между тем, профессору А.И. Осипову уже грозил расправой некий «съезд казаков», В. Саулкин в передаче радиостанции «Радонеж» обвинил его в «неправославии», а В. Капитанчук в «Независимой газете» — в «дремучем невежестве», и эта организованная кампания имеет тенденцию к расширению.

*2. Святые Христовы для своего прославления не нуждаются в искажении и замалчивании исторических фактов.*

Между тем, многочисленные публикации последних лет представляют собой именно односторонне-тенденциозную картину жизни императорской фамилии, рассчитанную на слепое доверие и историческое невегласие.

*3. Канонизация святых не может предполагать изменения церковного учения и «развития догматов».*

Между тем, в публикациях сторонников канонизации царской семьи настойчиво проводится идея «мо-

нархической государственности» как составной части церковного учения, воспроизводится восходящая к немецким мистикам XVIII века теория о предназначении русского царя играть роль «Удерживающего» Антихриста, искажается учение о таинствах (призывы к покаянию за чужие грехи, подмена учения о личном спасении идеей спасения государства и т. д.).

4. *Канонизация святых не может проводиться в преддверии имеющего последовать за ней церковного раскола.*

Между тем, сегодня отрицательно или с недоверием относится к идее канонизации молчащее большинство (мнение которого и выражается, в частности, в выступлениях проф. А.И. Осипова).

Факт почитания императорской семьи частью православных общин сегодня также неоспорим, но Комиссия по канонизации святых при Священном Синоде, к сожалению, так и не попыталась разобраться, каким образом, под чьим влиянием это почитание складывалось.

В своем выступлении в газете «НГ — Религия» (декабрь 1999) В. Капитанчук не оставляет никаких сомнений по этому поводу. Если не осуществить акт канонизации царской семьи, — утверждает он, — это приведет к расколу... — с Зарубежной Церковью...

В том то и дело, что сама по себе идея канонизации царской семьи есть продолжение и углубление раскола, вызванного позицией иерархов Русской Зарубежной Церкви еще в 1920-х годах. Отказ от канонизации повлечет за собой только формальный переход в юрисдикцию Зарубежной Церкви тех, кто внутренне уже давно разделяет ее идеологию.

Москва, 1999

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В сборнике ошибочно стоит: «М. Антонова»

<sup>2</sup> Объективный разбор методов О.А. Платонова дан в книге: Соловьев О.Ф. Массонство в мировой политике XX века. М.: РОССПЭН, 1998. С. 210—212.

<sup>3</sup> Клыкков В.М. Берегите веру православную. — «Славянское единство», 11 ноября 1998 года.

<sup>4</sup> См. подробнее: Гаврюшин Н.К. По следам Рыцарей Софии. М.: СТАР ИНТЕР, 1998. С. 121—122

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Предполагаемое государственное устройство в будущем. // Литературная учеба, 1991, №3. С. 101—102, 108—110.

<sup>6</sup> Вот, например, известные слова А.С. Хомякова: «Церковь — авторитет», — сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства. Бедный римлянин! Бедный протестант! Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бющееся в груди его...» — Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т.2. М., 1994. С. 43—44.

<sup>7</sup> Тихомиров Л. Из дневника. // Красный архив, 1936, №1 (74). С. 175.

<sup>8</sup> Протопопов А.Д. Записка о верховной власти. // Падение царского режима. Т. IV. Л.: ГИЗ, 1925. С. 8—9.

<sup>9</sup> Красный архив, 1936, т.1. С. 182.

<sup>10</sup> Красный архив, 1936, т.1. С. 171

<sup>11</sup> Красный архив, 1936, т.2 (75). С. 174—175.

<sup>12</sup> Шульгин В.В. Дни. 1920. М.: Современник, 1989. С. 133, 151, 154.

<sup>13</sup> Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: Воспоминания. М.: Моск. рабочий, ВПМД, 1994. С. 258—261

<sup>14</sup> Брусилов А.А. Мои воспоминания. М.: Военное изд-во, 1983. С. 229—230

<sup>15</sup> Игнатъев А.А. Пятьдесят лет в строю. Т.2. Новосибирское книжное изд-во, 1959. С. 272—273. Здесь уместно будет также уточнить, как полковник Игнатъев воспринял отречение Николая II от престола:

«...Он ведь отказался от России. Он нарушил клятву, данную в моем присутствии под древними сводами Успенского собора при короновании.

Витиеватые слова манифеста, оправдывающие отречение от престола, для меня не убедительны. Русский царь “отречься” не может.

Уж иа что жалкой фигурой казался мне всегда Павел I, но и тот нашел в себе мужество сказать в последнюю минуту своим

убийцам — гвардейским офицерам, предлагавшим ему подписать акт об отречении: “Вы можете меня убить, но я умру вашим императором”, — и он был задушен, а его преемник, Александр I, только благодаря этому и смог, пожалуй, беспрепятственно вступить на престол.

Николай II своим отречением сам освобождает меня от данной ему присяги, и какой скверный пример подает он всем нам, военным! Как бы мы судили солдата, покинувшего строй, да еще в бою? И что же мы можем думать о “первом солдате” Российской империи, главнокомандующем всеми сухопутными и морскими силами, покидающем в разгар войны свой пост, не *помышляя даже о том, что случится с его армией?*» (там же. С. 285).

<sup>16</sup> Кобылов А.Н. Мои воспоминания. Л.: Судостроение, 1979. С. 212.

<sup>17</sup> Цит. по: Бьюкенен Дж. Мемуары дипломата. М.: Междуна-родные отношения. 1991. С. 336.

<sup>18</sup> Суханов Н.Н. Записки о революции. Т.1. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 229.

<sup>19</sup> Бьюкенен Дж., цит. соч.. С. 159.

<sup>20</sup> Пришвин М.М. Дневники. 1914—1917. М.: Моск. рабочий, 1991. С. 238, 267, 307—308.

<sup>21</sup> Меньшиков М.О. Дневник 1918 года. // Русский Архив, Т.IV.М.: Студия «ТРИТЭ», 1993. С. 169. Нельзя оставить без внимания и связанные со слухами об убийстве Николая II размышления М.О.Меньшикова по поводу отречения императора от престола и его последствий. 10 (23) июня он записывает:

«В “Молве” настойчивые слухи об убийстве Николая II конвоировавшими красноармейцами. И наследник будто бы умер 2 недели тому назад. Все возможно в эти трагические времена. Жаль несчастного царя — он пал жертвой двойной бездарности — и собственной, и своего народа. Будь он или народ или, еще лучше, оба вместе поумнее, не было бы никакой трагедии. В “Молве” рассказывается между прочим басня, будто Николай II был очень огорчен, узнав, что “Новое Время” переменяло фронт, что М.О. Меньшиков и Пиленко сделали республиканцами. Если это правда, то что же! Стало быть Николай читал мою статью “Кто кому изменил?”. В ней я доказывал, что не мы, монархисты, изменники ему, а он нам. Можно ли быть верным взаимному обязательству, которое разорвано одной стороной? Можно ли признавать царя и наследника, которые при первом намеке на свержение сами отказываются от престола? Точно престол — кресло в опере, которое можно передать желающим. Престол есть главный пост государственный, высочайшая стража у главной святыни народной — у народного величия. Царю вручена была не какая-либо иная, а национальная шапка, символ един-

ства и могущества народа. Вручены были держава, скипетр, меч, мантия и пр. — облачение символическое носителя всенародной личности. Тот, кто с таким малодушием отказался от власти, конечно, недостоин ее. Я действительно верил в русскую монархию, пока оставалась хоть слабая надежда на ее подъем. Но как верить в машину, сброшенную под откос и совершенно изломанную? [...] Мы все республиканцы поневоле, как были монархистами поневоле. Мы нуждаемся в твердой власти, а каков ее будет титул — не все ли равно? К сожалению, все титулы у нас ложны, начиная с бумажных денег» (там же. С. 152—153).

<sup>22</sup> Родзянко М.В. Крушение империи. Харьков: Интербук, 1990. С. 29—30.

<sup>23</sup> Там же. С. 198.

<sup>24</sup> Там же. С. 201.

<sup>25</sup> Там же. С. 35.

<sup>26</sup> Там же. С. 195.

<sup>27</sup> Бок (Стольпина) М.П. Воспоминания о моем отце П.А. Стольпине. М.: Товарищество «А.Н.Съгин и К<sup>о</sup>», 1992. С. 242—244.

<sup>28</sup> Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994. С. 134, 140—143, 188—189.

<sup>29</sup> Бэттс, Ричард (Фома). Пшеница и плевелы. Беспристрастно о Г.Е. Распутине. Пер. с англ. М.: Рос. Отделение Валаамского об-ва Америки, 1997.

<sup>30</sup> См. его воспоминания: Киселев А., прот. Облик генерала Власова Записки военного священника. Нью-Йорк, б.г.

<sup>31</sup> Цит. по: Бэттс Р. Пшеница и плевелы. М., 1997. С. 117—118.

<sup>32</sup> Бьюкенен Дж. Мемуары дипломата. С. 155.

## СОДЕРЖАНИЕ

АРХИМАНДРИТ ДАВИД (КОРАБЛЕВ), наместник Богородице-Сергиевой пустыни <i>Из истории культурных взаимосвязей Сербии и России</i> .....	3
К.Е. СКУРАТ, профессор МДА, д-р Церковной истории <i>С 1947 года... (воспоминания)</i> .....	18
В.Д. ЮДИН <i>К вопросу о времени и месте крещения св. Владимира и киевлян (очерк историографии)</i> .....	61
Н.К. ГАВРЮШИН, доцент МДА <i>От «Чжуанцзы» к «Добротолюбию»? .....</i>	75
А. ЗАДОРНОВ <i>Предание или «традиция»? .....</i>	94
В. ЛАРИОНОВ <i>Миссионерская деятельность Церкви на территории Марийского края и ее связь с русской колонизацией Поволжья</i> .....	127
Н.К. ГАВРЮШИН <i>Церковь и монархическое сектантство</i> .....	138

Последний лист с выходными данными // Богословский  
вестник 1999 (2000). [Т. 2.] Вып. 3. 2 с.

Художник – В.И. Кружковский

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ  
Московская обл., г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра  
ЛР № 0300784 от 25.11.1997.

Издание осуществлено при участии  
ООО «СТАР ИНТЕР»  
Москва, Нагатинская наб., 54, стр. 1  
ЛР № 065192 от 22.05.1997.

© Московская Духовная Академия, 2007

Подписано в печать 01.02.2000.  
Формат 84×108/32. Бумага офсетная № 2.  
Гарнитура «Академия». Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 9,24. Тираж 1500 экз.  
Заказ № 475.

---

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов  
в издательско-полиграфическом комплексе «Звезда».  
614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.