

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион,
доктор богословия, доктор философии.

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
филологических наук, кандидат богословия.

Члены редакционной коллегии:

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия;

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия;

протоиерей Владимир Шмалий, кандидат богословия;

священник Дмитрий Агеев;

священник Илия Соловьев, кандидат богословия, кандидат
исторических наук;

диакон Феодор Шульга;

А. И. Мраморнов, кандидат исторических наук.

Ответственный секретарь: А. В. Ковальская

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

- Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*
Преподобный Сергий: наследие,
современность, будущее.....7
- Митрополит Волоколамский Иларион.*
Порядок избрания архиереев в современной
практике Поместных Православных Церквей.....15

БОГОСЛОВИЕ

- Иеромонах Мефодий (Зинковский), иеромонах Кирилл*
(Зинковский). Термин *ἐνυπόστατον*: историческое
значение и употребление в современном
богословии.....51
- С. С. Туркин.* Третий и пятый тома творений
преподобного Исаака Сирина.....86
- Священник Максим Плякин.* Искажения церковного
Предания в неканоничных богослужебных
текстах на примере почитания
святых царственных страстотерпцев.....103

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Е. В. Никольский. Преподобный Макарий (Глухарев) —
миссионер, пастырь, переводчик.....129

С. Л. Фирсов.
Черно-белый герой «безвременья».....161

Н. Г. Росс. Кружок изучения России (1931–1936).
Духовный облик и искания младшего поколения
русской эмиграции.....275

CONTENTS.....382

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

**ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ: НАСЛЕДИЕ,
СОВРЕМЕННОСТЬ, БУДУЩЕЕ***

Хотел бы сердечно приветствовать всех участников нашей встречи — совместного заседания рабочей группы при Президенте России по подготовке празднования 700-летия со дня рождения преподобного Сергия Радонежского и Организационного комитета Русской Православной Церкви, созданного с этими же целями.

Это наше первое совместное заседание, поэтому хотелось бы, с одной стороны, подвести некую черту под тем процессом подготовки, который уже был осуществлен, быть может, поговорить о вопросах, которые у нас

* Выступление Святейшего Патриарха на совместном заседании рабочей группы при Президенте РФ и Организационного комитета Русской Православной Церкви по проведению празднования 700-летия со дня рождения преподобного Сергия Радонежского (29 апреля 2014 г., Москва).

остаются еще открытыми, и наметить план действий, связанных с этим замечательным событием — празднованием 700-летия Преподобного. Событие, которому посвящено нынешнее совместное заседание, имеет и общецерковное, и общегосударственное значение. Это действительно событие национального масштаба, и я хотел бы несколько слов сказать о том, почему это именно так.

У каждого народа есть в истории страницы, которыми он особенно дорожит, о которых любит вспоминать и рассказывать. В этих рассказах выражается искренняя любовь к отечественной истории, почтение к отдельным ее героям и персонажам. В них находят свое воплощение национальные идеалы — то, к чему устремлены желания и помыслы народа. Сегодня многие задаются вопросом: а что является идеалом нашего народа? И я хотел бы привести замечательные слова Владимира Сергеевича Соловьева — самого выдающего, я считаю, русского философа конца XIX — начала XX века: «Француз говорит о прекрасной Франции и французской славе, англичанин с любовью вспоминает о старой Англии, немец с гордостью говорит о немецком порядке и надежности, русский же человек, желая выразить свои лучшие чувства к Родине, говорит о Святой Руси». Вот идеал, подчеркивает философ, — не либеральный, не политический, не эстетический, а нравственно-религиозный. Если эту идею мы облечем в совершенно конкретную современную жизненную философию, то мы и обречем ценностный фундамент нашей национальной идеи.

Я высоко ценю высказывания о русском народе, который произнес наш президент Владимир Владимирович Путин на недавней встрече с работниками средств массовой информации. Это была, на мой взгляд, очень важная речь. Впервые глава государства говорил о фундаментальных, ценностных основаниях национальной жизни. И если перевести все это на язык, которым я

сейчас обращаюсь к вам, то речь идет действительно не о либеральном, не политическом, не эстетическом, а нравственном, духовном и ценностном основании нашего национального бытия.

Именно святость как нравственный идеал является важнейшей категорией, определяющей народное восприятие образа идеальной личности в истории. Для русского народа такими идеалами являются и святые князья-страстотерпцы Борис и Глеб, и благоверный князь Александр Невский, и князь Дмитрий Донской и Даниил Московский, и многие другие святые. Зримым воплощением такого идеала был и остается преподобный Сергей. Собственно говоря, этот идеал и вошел в нашу культуру, в том числе через литературу — как средневековую, так и классическую; он сформировал образ положительного героя нашего народа. И как важно, чтобы этот образ не был растворен теми различными подходами к истории, теми различными взглядами на нашу национальную жизнь, которые иногда дерзко врываются в наше национальное сознание и пытаются разрушить эту ценностную основу.

Преподобный Сергей являл своим современником живой образ того, как забота о спасении, как она описывается в учении Церкви, может стать делом общественно значимым. Ведь вокруг такого человека, делящегося своим богатым духовным опытом с окружающими, спасается множество людей. А что значит спасаются? Они идут тем же путем. А если люди идут одним путем, это не что иное, как система национальной солидарности. И сила нашего народа в том, что идеей, формировавшей национальную солидарность, была высочайшая идея нравственного совершенства человеческой личности, которую мы называем словом «спасение».

Благодатным воспитателем народного духа называл преподобного Сергея историк Василий Осипович Ключевский. В непростое для нашего Отечества время

Преподобный вдохнул в русское общество чувство нравственной бодрости, духовно пробудил народ, который после многолетнего изнурительного ига начал терять всякую надежду на освобождение, поддаваться отчаянию, унынию, безразличию, подозрительности, пытаться создавать локальные системы безопасности, что и усугубило междоусобное феодальное дробление Руси. Ведь что можно было сделать в условиях, когда практически все русские княжества были вынуждены покориться врагу, платить унижительную дань, когда почти вся страна была разграблена и сожжена, когда князья должны были за продлением своих властных полномочий и разрешением спорных вопросов ехать к хану и искать у хана поддержки для борьбы со своими братьями?

Конечно, можно было смириться с такой участью, привыкнуть, принять эти правила игры, а значит, надолго остаться в рабстве на своей собственной земле — или, наоборот, не подчиниться сильному противнику и начать процесс освобождения. В конце концов, привыкнуть можно даже к плохому. В какой-то исторический момент, действительно, требовалось выждать, чтобы восстановить силу и собраться с духом. Но всегда так продолжаться не могло, потому что если слишком долго привыкать к плохому, то плохое начинает формировать образ жизни, образ мысли и окончательно поработит не только личность, но и общество, народ.

Святой Сергей не только вернул людям надежду, вдохновив князя Дмитрия противостоять объединенному войску хана Мамай на Куликовом поле. Лаврский наставник показал, что послушание воле Божией заключается не в безусловной личной пассивности, не в чувстве обреченности, безысходности, в равнодушии к происходящему, но в готовности и решимости мужественно защищать правду Божию, оставаясь до конца верным Евангелию. Ведь политическая сила по-

настоящему прочна и крепка, когда основывается на силе нравственной, на силе Божественного закона, ибо Бог не в силе, а в правде.

Как часто сегодня говорят о необходимости связывать нравственность с политикой! Но все это остается пустым звуком, если не преломляется через внутренние убеждения — те самые убеждения, которые реально определяют поведение человеческой личности.

«Любовью и единением спасемся» — звучат из глубины столетий слова преподобного Сергия Радонежского. Этот совет Игумена земли Русской актуален и в наше время. Только единением и любовью можно преодолеть ненавистную рознь мира сего. Бережно хранить это духовное единство призваны и народы — наследники исторической Руси. Хранить, невзирая на сложность и запутанность политической конъюнктуры, внешних противоречий и неоднозначных обстоятельств.

Надеюсь, что год празднования знаменательного юбилея Преподобного станет не только временем торжеств и различных праздничных церковно-общественных мероприятий, но и временем осмысления богатого духовного наследия, оставленного этим великим Божиим угодником нам, его духовным чадам XXI века.

Этап подготовки к празднованию 700-летия со дня рождения преподобного Сергия, как я уже сказал, практически завершен. На данном этапе были проведены основные ремонтно-реставрационные работы на объектах, связанных с именем Преподобного, разработаны комплексные программы юбилейных торжеств на международном, общероссийском, региональном уровнях, положено начало системной просветительской работе.

Отрадно отметить, что в процессе подготовки активно участвовали самые широкие слои общества, органы государственной власти и представители бизнеса. В рамках духовно-просветительского направления празднования полагал бы весьма полезным и целесо-

образным использовать систему образования в нашей стране. Мы должны все эти замечательные импульсы, все эти мысли, которые возникают при соприкосновении с жизнью, опытом, учением преподобного Сергия, передать нашему молодому поколению. Поэтому мне кажется, было бы очень полезным проведение во всех российских школах единого урока, посвященного жизненному опыту преподобного Сергия Радонежского, его вкладу в историю Русской Православной Церкви и в отечественную культуру.

К сожалению, очень скромным было информационное сопровождение подготовки к юбилейным торжествам. Я хотел бы подчеркнуть, что не только сам факт, само событие имеют значение, но и то, как мы к ним готовимся. Обращаясь к людям, которые участвуют в строительстве храмов, я всегда говорю: важно не только храм построить — сам процесс возведения храма меняет человека, участвующего в этом, меняет атмосферу в семьях тех, кто вовлечен в жизнь местных общин. Думается, нам следует активизировать работу в данном направлении с привлечением имеющихся федеральных, региональных и церковных информационных ресурсов. Очень скромным было это сопровождение. События важные, а они не получали общенационального освещения.

Важной задачей в связи с достойным празднованием юбилейной даты является и завершение строительства комплекса общежитий Московской духовной академии, которая отмечает в октябре этого года 200-летие пребывания в стенах Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Основной вклад в строительство общежития внес Попечительский совет Академии, а также Одинцовский район Московской области. И сегодня на заседании присутствуют члены Попечительского совета, руководство Московской области, и есть надежда, что общими усилиями мы сможем оказать содействие

Московской духовной академии в проведении запланированных торжественных мероприятий. Конечно, строительство общежития — это частный момент, но я уже не раз говорил: мы не можем формировать ядро духовных наставников России в условиях, которые не способствуют целостному формированию личности, включая не только духовное, интеллектуальное, но и эстетическое измерение. Замечательно об этом говорили такие наши философы, как Николай Александрович Бердяев, который, характеризуя аристократизм как точку национального роста, подчеркивал, что мысли и прозрения неслучайно формировались в среде, которая воспитывала детей с рождения в эстетической обстановке, потому что гармония, эстетика влияет на формирование мышления. Поэтому мы должны создать достойные условия, чтобы быт не разрушал те усилия, которые употребляются сегодня для формирования духовенства XXI века. И я считаю, что это хоть и частное, но очень важное дело — завершение строительства достойного общежития Московской духовной академии. Кроме того, мы тем самым завершаем ансамбль Свято-Троицкой Сергиевой лавры, и все те участки, которые можно назвать серой зоной внутри лавры, приводим в должный вид. Вот такую философию мы должны вложить в наши усилия по восстановлению лавры и особенно по восстановлению тех участков, которые более всего пострадали за годы лихолетья.

Пользуясь случаем, хотел бы сердечно поблагодарить всех собравшихся за уже проделанную работу, за искреннюю готовность к взаимодействию и сотрудничеству. Каждый из нас вносит свой значимый вклад в подготовку и в проведение данного юбилейного празднования. Немало вопросов нам еще предстоит решить, однако надеюсь, что совместными усилиями мы сможем не только добиться внешнего благолепия и высокой торжественности праздничных мероприя-

тий, но и привлечь внимание наших современников, в первую очередь молодого поколения, к личности преподобного Сергия, к его духовному подвигу, к его жизненной философии, а через это — к истории Отечества, к глубокому осмыслению духовных истоков нашей культуры.

Митрополит Волоколамский Иларион

ПОРЯДОК ИЗБРАНИЯ АРХИЕРЕЕВ В СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИКЕ ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Введение

Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Диаконов же почитайте как заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь. Не позволительно без

епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви (т.е. Евхаристию. — *Митр. И.*); напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно¹.

Эти слова священномученика Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского (ум. 107 или 117), являются древнейшим свидетельством понимания места епископа в Церкви как полноправного главы местной Церкви и епархии как полноценной единицы Кафолической Церкви. Соответственно этому, к лицу, предназначаемому на епископскую должность, издревле предъявлялись особые требования. Еще у святого апостола Павла мы читаем:

Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учитель, не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией? Не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую (1 Тим. 3: 2–7).

И в другом месте у него же:

Епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан, держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здоровом учении, и противящихся обличать (Тит 1: 7–9).

Поскольку от личности епископа во многом зависит церковная жизнь епархии, а от согласия епископов друг с

другом — единство Кафолической Церкви, последняя во все времена уделяла особое внимание вопросам функционирования института епископства. В процессе исторического бытия Церкви могли происходить изменения в порядке избрания (например, ограничение участия народа знатью, предписываемое 123-й и 137-й новеллами святого императора Юстиниана²) или в перечне требований к кандидатам (например, безбрачие епископов, как оно описано 12-м правилом VI Вселенского Собора), но всегда сохранялось понимание верховных духовно-административных полномочий епископа в своей епархии, полученных им по преемству через святых апостолов от Самого Христа. Будучи едиными по всей вселенной и принадлежа всем правящим епископам в равной мере, эти полномочия находят свой источник и свое высшее выражение в соборе епископов, за которым закреплены, среди прочего, функции поддержания в должном порядке самого института епископства, включающие контроль за поставлением во епископы, суд над епископами, исправление или предотвращение искажения правого учения каким-либо из епископов³.

Внимание к правильному функционированию института епископства возросло в Русской Православной Церкви особенно в последние два десятилетия, когда после прекращения государственного давления на Церковь не только стало возможным свободно и независимо поставлять епископов, но Церковь встала перед необходимостью увеличения количества епархий с целью активизации всех разновидностей церковной деятельности на местах и приближения епископов к пастве, которая вверена им Богом. Для регламентации происходящих процессов вносятся поправки и уточнения во внутренний Устав Русской Православной Церкви, в том числе в пунктах, затрагивающих вопросы функционирования института епископства (например, учреждение митрополичьих округов и митрополий с епископскими советами в них).

В то же время Православная Церковь стоит перед не менее актуальной задачей сохранения и укрепления своего кафолического единства. Одним из способов выявления этого единства призван стать Всеправославный Собор, который совместно готовится Поместными Православными Церквами уже более 50 лет. Как высшая инстанция для решения вопросов, актуальных для всего Православия, этот Собор должен состоять, по крайней мере, из всех правящих епископов, представляющих голоса своих местных Церквей — епархий. Это возлагает еще большую ответственность на православный епископат и заставляет с еще большим вниманием относиться к отбору кандидатов на это служение.

В этом контексте было бы весьма полезным и актуальным ознакомиться с практикой избрания правящих архиереев⁴ в различных Поместных Православных Церквях и их автономных частях и с теми требованиями, которые предъявляются к кандидатам на эту должность. В связи с известной еще с Поместного Собора 1917–1918 годов тенденцией к демократизации избрания архиереев нас будет, в частности, интересовать вопрос об участии клириков и мирян в избрании епископов и о возможности самовыдвижения. В этом же контексте к рассмотрению привлекаются практики Японской Автономной Церкви и Архиепископии Православных Русских Церквей в Западной Европе, состоящей в настоящее время в Константинопольском Патриархате. В связи с обсуждением в рамках Межсоборного присутствия Положения о монашестве мы хотели бы особо остановиться на вопросе о степени монашеского пострига, требуемой от кандидата во епископы. В целях развития диалога со старообрядчеством будет небесполезным обратиться и к опыту этой части Русской Церкви, хотя она и не состоит в евхаристическом общении с мировым Православием.

Уже предварительный обзор положений об избрании архиереев и поместных практик дает достаточно широ-

кую палитру как требований к кандидатам, так и порядка избрания. Некоторым Церквам присущи совершенно исключительные моменты, более нигде не встречающиеся и вызывающие особый интерес в их соотношении с буквой и духом святых канонов. Критериями для оценки тех или иных положений в порядке избрания архиереев для нас будут служить, с одной стороны, святые каноны Православной Церкви, а с другой — эффективность Устава той или иной Церкви в отношении ее епископата в настоящее время, иными словами, целесообразность этих положений в контексте домостроительства Церкви Божией.

Источники

Необходимо с самого начала оговорить, что не все Поместные Церкви имеют свои внутренние Уставы, регламентирующие их каноническую деятельность в современных исторических условиях. Уставы имеются у тех Церквей, которые признаны государствами их пребывания как религиозные объединения со статусом юридического лица. При этом более регламентированы Уставы тех Церквей, которые более тесно связаны с государствами, как, например, Элладская, Кипрская и Румынская: это проистекает от взаимных обязательств между Церковью и государством.

Уставов на сегодняшний день не имеют Патриархаты Константинопольский и Александрийский, лишенные также и статуса юридического лица. В отсутствие Уставов практика избрания епископов руководствуется Святыми канонами и обычаем Поместной Церкви.

Сложное состояние у Устава Сербской Церкви: будучи принят в 1940-е годы, этот документ претерпел за прошедшие годы множество изменений, не кодифицированных в едином обновленном своде.

Особое положение занимает Иерусалимский Патриархат: будучи изначально созданным из почтения к свя-

тым местам и ради духовного окормления паломников, в настоящее время он управляется достаточно закрытой церковной структурой, именуемой Святогробским братством: все архиереи и клирики Патриархата представляют собой один большой монастырь с Патриархом во главе⁵.

Требования к кандидатам

1. Возраст

При сличении требований, предъявляемых к кандидатам в епископы в различных Поместных Православных Церквях, более или менее схожими являются возрастной и образовательный цензы.

Поскольку в каноническом своде Православной Церкви нет указания на допустимый возраст для епископской хиротонии, одни Поместные Церкви уравнивают возрастной ценз епископа с каноническим возрастом священника — 30 лет (см. VI В. С. 14): это Церкви Русская, Сербская и Элладская.

Другие Церкви повышают возрастную планку до 33 лет (Антиохийская и Польская), вероятно, по аналогии со ссылкой упомянутого канона на возраст Христов, или до 35 лет (Болгарская и Кипрская Церкви, Архиепископия Православных Русских Церквей в Западной Европе), судя по всему, в продолжение логики того же канона, устанавливающего 25-летний возрастной ценз для диаконов и 30-летний — для священников. В пользу более высокой возрастной планки свидетельствует и 17-е правило Константинопольского Двукратного Собора, гласящее:

...правильно рукополагаемый [во епископа] да пройдет чрез все степени священства, исполняя в каждом положенное законом время.

Однако это же правило знало и исключения, как в прошлом («по требованию нужды» — там же), так и в последующем⁶.

Единственная из всех Церквей Болгарская огораживает возраст, старше которого во епископы не избираются, — 70 лет. Не ограничивая верхней возрастной планки, Антиохийская Церковь предъявляет к кандидату во епископы близкое по смыслу требование хорошего здоровья. У старообрядцев, напротив, кандидаты в епископы подбираются из пожилых священников, вдовых либо женатых (в последнем случае — при условии пострига обоих супругов): в этом церковном сообществе наличествует серьезный дефицит мужского монашества.

2. Образование

Обязательность высшего богословского образования для кандидата в епископы предписана в Уставах Антиохийской, Русской, Румынской, Болгарской, Кипрской, Элладской и Польской Церквей, а также Архиепископии Православных Русских Церквей в Западной Европе. В Сербской Церкви допускается иметь только среднее богословское образование, а Уставом Албанской Церкви оставляется возможность самообразования, но в последнем случае кандидат должен быть известен своей церковной и патриотической деятельностью (гл. 2, ст. 16).

Требование высшего богословского образования, буквально не прописанное в Святых канонах, основывается на том, что епископы издревле сосредоточили в своих руках учительную власть в Церкви⁷. Собственно, исходя из этого, и епископские соборы являются высшей вероучительной инстанцией в Церкви. Необходимость фундаментального богословского образования епископа выводится также и из 19-го правила VI Вселенского Собора, которое гласит:

Предстоятели Церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отец. И аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях...

Естественно, чтобы излагать христианское учение согласно с великими церковными учителями, их необходимо хорошо знать и понимать. Неслучайно и хиротонисуемый во епископа перед началом литургии произносит пространное изложение веры, принадлежащее, согласно преданию, перу святителя Афанасия Великого.

В связи с этим в Русской Церкви на протяжении долгого времени практиковался вполне оправдавший себя метод, когда во епископы поставлялись лица, получившие не только базовое богословское образование в духовных училищах и семинариях, но и окончившие курс в одной из четырех духовных академий, готовивших научные и педагогические кадры для Церкви, а также приобретшие стаж административной и педагогической работы в системе высшего богословского образования.

Актуальность требования об образовании в настоящее время не подлежит никакому сомнению. Более того: в целях более действенной защиты религиозного мировоззрения перед лицом секуляризации и атеизации общества епископам необходимо иметь хотя бы общее представление о современной ситуации в гуманитарных и естественных науках. Поэтому многие кандидаты во епископы в Русской Церкви имеют не только духовное, но и светское высшее образование.

3. Нравственные качества

К требованиям высоких нравственных качеств от кандидатов во епископы, сформулированных еще святым апостолом Павлом и дополненных Святыми канонами,

Устав Антиохийской Церкви добавляет «благородство характера», а Румынской — обладание «церковной культурой» и «миссионерским рвением».

4. Принадлежность к Поместной Церкви

С фактора принадлежности той или иной Поместной Церкви начинаются ощутимые различия в практике разных Церквей, в которых отражаются особенности как их исторического пути, так и их экклезиологического самосознания.

Ни для кого не секрет, что Эллада и Кипр являются основными источниками епископских кадров для Константинопольского (за пределами Турции), Александрийского и Иерусалимского Патриархатов, естественно — для Кипрской и Элладской Церквей, а также в большой степени — для Албанской Церкви. Для всех этих Церквей характерен также активный взаимообмен клириками и монашествующими, так что юрисдикционные границы между этими Церквами намного более легко преодолимы, чем в остальном православном мире⁸. Из упомянутых Церквей греческого ареала только Иерусалимская требует от кандидата во епископы принадлежности к Святогробскому братству, которое формируется во многом по воле его игумена — Патриарха.

Все прочие Церкви, негреческого ареала, избирают епископов из своей собственной среды. Исключением, опять-таки в силу своей малочисленности, является Церковь Чешских земель и Словакии: кандидат в ее епископы должен принадлежать к любой из Поместных Церквей. 1 ноября 2013 года были внесены изменения в Устав Архиепископии Православных Русских Церквей в Западной Европе, позволяющие кандидату на архиепископский престол не принадлежать к Архиепископии: это было сделано по причине начавшегося кадрового голода этой постепенно теряющей свою идентичность церковной структуры.

5. Стаж священнослужения

Предписание 10-го правила Сардикийского Собора и вышеупомянутого 17-го правила Двукратного Собора об обязательном «искусе» кандидата во епископы на более низких степенях священства, которое и так соблюдается практически во всех Поместных Церквях, формализовано в Уставе Кипрской Церкви в виде 10-летнего безупречного стажа священнослужения или монашеского жития, а Болгарской — 10 лет священства и не менее 3 лет монашества. Сообразуясь с административными полномочиями епископов, Антиохийский Устав добавил к этому требованию наличие 5-летнего опыта церковно-административной работы (фактически имеется в виду работа в подразделениях Патриархии).

Не требуется стаж священнослужения только в Уставах Албанской, Польской, Чехословацкой и Американской Церквей, а также Архиепископии Православных Русских Церквей в Западной Европе: это объясняется сравнительной малочисленностью этих Церквей, а что касается Православной Церкви в Америке и Архиепископии Православных Русских Церквей в Западной Европе, то там дает о себе знать — по крайней мере на декларативном уровне — еще и достаточно сильное влияние Поместного Собора 1917–1918 годов, который также предлагал выдвигать в епископы кандидатов из мирян.

6. Монашество кандидата во епископы

Не различаясь в отношении требования безбрачия, Уставы и практика Поместных Церквей весьма существенно расходятся в вопросе о степени монашеского пострига кандидата во епископы. И здесь сказывается не только различное восприятие смысла монашеского жития и обетов и их отличия от обязанностей епископа, но и наличие или отсутствие в жизни Поместных Церквей градации монашества. Привычная нам лестница монашеского восхождения — иночество, монашество и

схимничество — с соответствующими для каждой степени внешними отличиями (ряса, мантия, великая схима) не является общепринятой в православном мире. Даже на Святой горе обычай пострига в малую схиму, пришедший на Афон, как считается, под славянским влиянием, сегодня совершается только в одном или двух монастырях. Остальной греческий мир, а также болгары и русские старообрядцы не знают деления на малую и большую схиму, а основное отличие монашества (=схимничества) от рясофора усматривается в произнесении монашеских обетов: если в рясофоры поставляются лишь через прочтение двух молитв и смену имени, то в монахи — через принесение обетов, острижение власов и облачение во все монашеские одежды, именуемые по-гречески «схимой» («внешний вид», «образ»).

В соответствии с этим, а также исходя из существенного значения, которое придается монашеским обетам *пребывания в монастыре и постничества до последнего издыхания, послушания настоятелю и всей о Христе братии, пребывания до смерти в нестяжании и добровольной нищете Христа ради в общем житии* (т.е. в обобществленных имущественных отношениях)⁹, в практике Константинопольской, Александрийской и Кипрской¹⁰ Церквей к епископскому служению призываются только рясофорные иноки. В этих Церквях принесение монашеских обетов считается несовместимым с епископским служением¹¹. А в Антиохийской Церкви от кандидатов во епископы не требуется даже принятие молитв рясофора, поскольку к епископскому служению допускаются только безбрачные клирики этой Церкви, по своему сану и так носящие рясу¹².

Церкви Иерусалимская, Русская, Болгарская и Польская, напротив, требуют от кандидата во епископы непрямого принесения монашеских обетов. При этом в Русской Церкви к постригу подводятся и кандидаты из безбрачного белого духовенства, не имеющие опыта

монашеского жития в обители. А у старообрядцев в силу вышеуказанных причин к епископскому служению призываются даже женатые пожилые священники при условии пострига обоих супругов.

Церкви Грузинская, Сербская, Элладская и Американская позволяют избирать в епископы как рясофоров, так и принесших монашеские обеты. При этом если первые три, независимо от степени монашества, требуют от кандидатов опыта монашеской жизни, то Американская, говоря о необходимости принесения «хотя бы первых монашеских обетов» (т.е., по изъяснению архим. Александра (Пихача), принятия рясофора), фактически имеет в своем епископате только мантийных монахов.

Степень монашества никак не оговаривается в Уставах Православной Церкви Чешских земель и Словакии и Автономной Японской Церкви, но на практике все японские архиереи являются мантийными монахами, как в Русской Церкви, а чешские и словацкие — в зависимости от того, где учились: если в России, то — мантийными, если в Греции, то — схимниками.

Таким образом, в теории и практике Поместных Цервей относительно степени монашества для кандидатов во епископы представлен весь возможный спектр: от непринадлежности монашескому чину до схимничества. Эта пестрота не может не озадачивать церковное сознание. И в первую очередь необходимо разобраться, что говорят Святые каноны относительно совместимости монашеских обетов и епископского служения.

Единственное правило, которое затрагивает нашу проблематику напрямую, это 2-е правило Собора во храме Премудрости Божией (Святой Софии Константинопольской) 879–880 года, последнего из тех, деяния и решения которых были признаны и Востоком, и Западом¹³. Оно гласит:

Хотя донныне некоторые архиереи, нисшедшие в монашеский образ, усиливались пребывать в высоком служении архиерейства и таковые действия оставляемы были без внимания, но сей Святый и Вселенский Собор, ограничивая такое недосмотрение и возвращая сие вне порядка допущенное действие к церковным уставам, определил: аще который епископ или кто иной архиерейского сана восхощет снити в монашеское житие и стати на место покаяния, таковой впредь уже да не взыскует употребления архиерейского достоинства. Ибо *обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства и начальствования: они обещаются не иных пасты, но пасомыми быти* (курсив наш. — Митр. И.). Того ради, как выше речено, постановляем: да никто из находящихся в сословии архиереев и пастырей не низводит сам себе на место пасомых и кающихся. Аще же кто дерзнет сотворити сие после провозглашения и приведения в известность произносимаго ныне определения, таковой, сам себя устранив от архиерейского места, да не возвращается к прежнему достоинству, которое самым делом отложил.

Хотя процитированным правилом описывается только один из двух возможных случаев — принесение монашеских обетов епископом после архиерейской хиротонии, но в обоснование соборного определения положено существенное различие между монашескими и епископскими обязанностями, делающее их, по видимому, несовместимыми¹⁴.

В самом деле, в своде святых канонов монахам неоднократно предписываются: девство (Вас. 19), послушание (Двукр. 5), безмолвие («исихия» — IV В.С. 7, VII В.С. 22), пребывание в обители (IV В.С. 46), и более конкретно — в месте отречения от мира (IV В.С. 4), недопустимость перехода в другой монастырь без воли игумена (VII В.С. 21, Двукр. 4), недопустимость сожительства с лицом противоположного пола (VI В.С. 47, VII В.С. 18 и 20), невмеша-

тельство в церковные или житейские дела, кроме особых случаев по распоряжению епископа (IV В.С. 3 и 4), и отсутствие собственного имущества (Двукр. 6).

Из всего перечисленного с обязанностями епископов можно соотнести лишь требование от поставляемого во епископы прекращения брака, и то — обусловленное в каноне целями церковной икономии: во избежание «претыкания и соблазна» и для недопущения «какого-либо нареkania на священное звание» (VI В.С. 12). Логическим последствием этого является и запрет держать в епископском доме прислугу женского пола (VII В.С. 18). Что же касается церковных дел, то епископу прямо предписано иметь попечение о всех церковных делах (Ап. 71, III В.С. Посл. о Евстафии). Достаточно подробно говорится в канонах и о собственном имуществе епископа: оно должно быть известно пресвитерам и диаконам (Ап. 40, Ант. 24), его не должно расхищать по смерти епископа (IV В.С. 22, VI В.С. 35), даже если епископ не успел отчитаться о расходах церковных (Кирил. 2), оно может быть завещано, кому захочет епископ (Ап. 40), кроме еретиков и язычников (Карф. 31, 92).

На каноническую проблему соотношения монашеских обетов и епископского служения в ходе процесса подготовки Всеправославного Собора во второй половине XX века обратили внимание богословы Болгарской Православной Церкви, проводшие специальное исследование вопроса и выработавшие предложения по его решению. В этом исследовании, наряду с констатацией канонической возможности рукоположения епископов без принесения ими монашеских обетов, вытекающей из упомянутого 12-го канона VI Вселенского Собора, предлагается и следующее истолкование монашеских обетов, которое, по мысли авторов исследования, не противоречит епископскому служению: епископ из монахов покидает монастырь по благословению священноначалия, что дозволено 3-м правилом IV Вселенского

Собора, и пребывает в послушании «у высшей церковной власти» точно так же, как монах подчиняется игумену, а игумен — епископу. Вопрос о продолжении монашеского образа жизни епископом, принесшим монашеские обеты, предлагается решить таким образом, чтобы епископские дома устраивались по монастырскому типу, как, например, в дореволюционной России, а все имущество епископа из монахов записывалось на этот самый епископский дом¹⁵.

По настоянию болгарской делегации тема была вынесена на второе Всеправославное предсоборное совещание 1982 года. Решение, вынесенное этим всеправославным форумом, кратко подытоживает:

Второе Всеправославное предсоборное совещание, изучив названную тему согласно предписанию Первого Всеправославного предсоборного совещания, считает, что обе практики хиротонии во епископскую степень в разных поместных Православных Церквях из числа принявших либо великий постриг, либо рясофор не входят в противоречие с древним Преданием Церкви¹⁶.

Действительно, в истории Церкви монашествующие неоднократно избирались и рукополагались во епископы. Некоторые из них и по принятии архиерейской благодати сохраняли сугубо монашеский образ жизни и прославляются Церковью как преподобные. Другие же посвятили себя активной церковно-административной деятельности и прославляются в лике святителей. Упоминавшееся выше 17-е правило Константинопольского Двукратного Собора 861 года, много усилий приложившего к исправлению состояния православного монашества, как о норме церковной жизни говорит о возведении во епископы как мирян, так и монахов, лишь предписывая и тем, и другим обязательное испытание на более низких церковных степенях.

Более того, именно в конце VIII–IX века после окончательной победы над иконоборчеством вопрос о возведении во епископы из мирян становится предметом серьезной церковной распри в Константинополе, насилиу завершившейся после ряда скандальных смещений с Патриаршего Престола святых Патриархов Игнатия и Фотия. Церковная партия «зилотов», возглавлявшаяся монашескими лидерами столицы, студитами и саккудиотами, последовательно вменяла в вину святым Патриархам Тарасию, Никифору, Мефодию и Фотию то, что они были выдвинуты в Патриархи из мирян. В то же время святой Патриарх Игнатий, ставший знаменем «зилотов», 33 года перед Патриаршеством подвизался в монашеском житии¹⁷. Следовательно, сами монахи вовсе не считали данные ими обеты препятствием для занятия ими епископских должностей и расценивали такой порядок вещей как более полезный для Церкви.

И все же ни историческая практика, ни теоретические разработки болгарских богословов не дают ясного и окончательного решения канонической коллизии между обязанностями монахов и епископов. Позволю себе предположить, что это решение могло бы быть найдено через более внимательное рассмотрение канонических аспектов должности игумена.

Оставаясь по своему образу жизни таким же монахом, как и прочая братия обители, избранный насельниками монастыря в свои духовные руководители и возведенный в игуменскую должность правящим архиереем, настоятель монастыря *невольно прекращает исполнение данного им некогда обета послушания настоятелю и всей о Христе братии*, вступая сам на начальственную должность. Примечательно, что в молитвах на поставление игуменов, а также в предписаниях святых канонов об обязанностях игуменов к последним прилагаются примерно те же характеристики, что и к епископам: «верный и мудрый иконом

(т. е. «домостроитель». — *Митр. И.*) вверившийся ему от Твоея благодати словесныя паствы» (молитва главопреклонения), «приими сей жезл, имже утверди паству твою да правиши» (на вручение игумену жезла)¹⁸, «приявший пастырское начальство над паствою Христовою» (Двукр. 3). В равной мере как епископу, так и игумену дозволено судить монаха в случае приобретения им собственного имущества (Двукр. 4)¹⁹. Власть игумена в своей обители VII Вселенский Собор распространил вплоть до совершения рукоположения (хиротесии) во чтеца (17-е правило)²⁰. Не имея своего личного имущества, игумен, однако, обязан правильно распоряжаться имениями обители, как и епископ — имениями епархии (см. VII В.С. 12), что так или иначе связано с заботами и делами мирскими²¹. Наконец, игумены были приглашаемы к решению дел церковных, как это следует из прецедента VII Вселенского и некоторых других последующих Соборов, в которых настоятели крупных монастырей принимали участие с правом совещательного голоса²².

Аналогично этому епископ, избираемый из числа монашествующих и поставляемый Собором епископов на это высочайшее церковно-административное служение со всеми составляющими его обязанностями, *неволью прекращает исполнение ранее данных им обетов пребывания в монастыре и постничества до последнего издыхания, и пребывания до смерти в нестяжании и добровольной нищете Христа ради в общем житии* (т.е. — в обобществленных имущественных отношениях), не говоря уже об обете послушания настоятелю и всей о Христе братии. В самом деле, епископ из монахов по своей должности, как правило, не может более оставаться в стенах обители, в которой он принимал постриг, и жить одной жизнью со своими бывшими собратьями-монахами, имея с ними все общее. При этом, разумеется, епископская должность нисколько не препятствует ее носителю продолжать вести

аскетичный образ жизни (*постничать и нищенствовать Христа ради*) и совершать монашеское молитвенное правило постольку, поскольку это не приносит ущерба делу домостроительства Церкви Божией во вверенной ему епархии²³.

Логическим следствием из этой канонической аналогии было бы при избрании епископов из монашествующих отдавать предпочтение тем из них, кто хорошо проявил себя на игуменской должности, по слову Спасителя: *«Рабе благий и верный! О мале был еси верен, над многими тя поставлю»* (Мф. 25:21). Именно так нередко и поступают в Русской Церкви при подборе кандидатов в архиереи.

Процедура избрания

Достаточно большое разнообразие наблюдается в принципах и процедуре избрания епископов в различных Поместных Церквях. Отличия проходят прежде всего по следующим параметрам:

- 1) кто выдвигает кандидатов во епископы,
- 2) сколько кандидатов выдвигается на выборы,
- 3) кто выбирает.

В зависимости от этих параметров избрание архиерея приобретает более или менее «демократический» оттенок. Практически во всех Церквях различается также порядок избрания правящих и викарных архиереев: для избрания последних применяется, как правило, более простая процедура. Для ясности изложения ниже мы ограничимся анализом избрания только правящих архиереев.

Наименее «демократична» практика Иерусалимской Церкви в силу вышеуказанных особенностей ее функционирования: кандидатуры на епископские должности из членов Святогробского братства выдвигает игумен-Патриарх, а Священный Синод, состоящий из назначаемых Патриархом 12 архиереев и 6 архимандритов, только ут-

верждает эти кандидатуры. Единственная сила, косвенно влияющая на выдвижение кандидатов во епископы, это королевская власть Иордании, которая в качестве условия признания очередного Иерусалимского Патриарха уже дважды добивалась поставления архиерея из арабов²⁴.

Наиболее распространен среди Поместных Церквей «корпоративный» способ избрания — на Священном Синоде или на Соборе иерархии, т.е. когда нового архиерея избирают сами архиереи. Так происходит в Константинопольской, Александрийской, Русской, Грузинской, Сербской, Элладской, Албанской и Польской Церквах. В этом способе избрания отличия наблюдаются лишь в деталях. Так, в Константинопольской и Александрийской Церквах приоритет в выдвижении кандидатур принадлежит их Патриархам, в то время как члены Синода могут только добавлять кандидатуры. Такой «перевес» в пользу Предстоятеля Александрийская Церковь компенсирует отсутствием Патриарха на самом избрании: ему лишь сообщается об итогах голосования. Примечательна практика Элладской Церкви: Собор иерархии, который является основным действующим органом ее церковного управления, заранее формирует каталог архимандритов, удовлетворяющих всем требованиям для поставления во епископы, так что к моменту избрания архиерея никогда не бывает недостатка в кандидатах. В Грузинской Церкви кандидатов выдвигают все епархиальные архиереи, а выбирает лишь Синод.

Принципиальное отличие Русской Церкви состоит в том, что на Синоде обсуждается только одна кандидатура на одну епископскую кафедру, т.е. отсутствует альтернатива. В то же время в других Церквах и у русских старообрядцев-поповцев обязательно выдвижение нескольких кандидатур и проведение их через голосование²⁵.

Для прочих Церквей характерен смешанный способ избрания, в котором наряду с архиереями так или иначе принимают участие клир и народ вакантной кафедры.

Так, в Антиохийской Церкви список из трех кандидатов формируется Генеральным Советом, состоящим из членов Священного Синода и представителей всех епархий Патриархата, с учетом рекомендаций от организаций и приходов вдовствующей епархии. Но избирает все равно Синод, так же, как в Александрии, без участия Патриарха, тайным голосованием, пока какой-то кандидат не наберет больше половины голосов.

В Болгарской Церкви голосование по кандидатам, выдвинутым правящими архиереями и прошедшим через утверждение Архиерейского Собора, совершается на двух уровнях: сперва подают голоса особые епархиальные избиратели вакантной кафедры, затем Архиерейский Собор делает выбор между двумя кандидатами, набравшими большинство.

Институт епархиальных выборщиков детально прописан в Уставе Кипрской Церкви: в специальный список, заверяемый Собором иерархии, заносятся лица старше 18 лет, относящиеся к конкретным приходам епархии не менее года. Однако выборщики привлекаются для участия только в выборах главы митрополии: они сперва выдвигают различных кандидатов, затем тайным голосованием формируют список из трех кандидатов (т. наз. *трипросопон*). В случае же избрания епископов (до недавнего времени они назывались хорепископами, от слова *χωρίον* — «деревня») кандидатов выдвигает глава нуждающейся в епископе митрополии (для архиепископской области — Архиепископ Кипрский). В обоих случаях выборы архиерея из предложенных кандидатур совершаются Собором иерархии; за ним же оставлено право отклонения неподходящих кандидатур.

Еще более структурированы выборы архиереев в Румынской Церкви. Кандидатуры выдвигаются сразу с трех сторон: две — от Синода митрополии²⁶, две — от епархиального собрания вакантной кафедры (если оно не согласно с предложением Синода митрополии), и одна-

две — от Синода Патриархата. Из общего списка избирает Синод Патриархата.

Наиболее «демократичны» выборы архиерея в Православной Церкви Чешских земель и Словакии и в Православной Церкви в Америке. Если в первой отбор кандидатов совершает 9-членный епархиальный совет, а голосует епархиальное собрание, то во второй вся процедура принадлежит епархиальному собранию. В обеих Церквях архиерейский Синод выполняет лишь надзорную функцию, следя за соответствием кандидатов каноническим требованиям. Но если в Америке Синод в случае несостоявшихся выборов или несогласия с выбором епархиального собрания избирает сам, то в Православной Церкви Чешских земель и Словакии Синод лишь утверждает список кандидатов, сформированный епархиальным советом, в то время как епархиальное собрание проводит голосование в два тура, пока один из кандидатов не наберет 2/3 голосов.

На практике последнее часто приводит к неспособности избрать архиерея на ту или иную кафедру и вынуждает действовать вне рамок Устава. Так, в 2000 году при избрании Пражского архиепископа епархиальное собрание постановило утвердить на кафедре кандидата, набравшего простое большинство голосов (Священный Синод утвердил это решение), а освободившаяся Оломоуцко-Брненская епархия была замещена лицом, назначенным Священным Синодом, поскольку ни один кандидат не прошел второго тура. На основании этих прецедентов таким же решением Священного Синода был недавно назначен новый архиепископ Пражский; это решение было утверждено Поместным Собором Церкви, обладающим высшими церковными полномочиями.

Этот фактор серьезно осложняет жизнь Православной Церкви Чешских земель и Словакии, и без того испытывающей постоянную нехватку кадров. Последнее ярко выражается еще и в том, что это единственная Церковь,

в которой возможно самовыдвижение на архиерейские должности. Во всех прочих Церквях самовыдвижение невозможно.

Много общего с последними двумя Церквями в порядке избрания правящего архиерея имеет и Архиепископия Православных Русских Церквей в Западной Европе, возводящая свой Устав к незавершенному Московскому Поместному Собору 1917–1918 года. Кандидатов выдвигает совет Архиепископии в контакте с приходами. Список утверждается (либо не утверждается²⁷) Священным Синодом Константинопольского Патриархата, в юрисдикции которого Архиепископия находится в настоящее время. Избрание совершает Общее собрание Архиепископии в три тура до достижения 2/3 голосов. Во избежание тупика на третьем туре в случае равного распределения голосов между двумя кандидатами предусмотрен жребий.

Существует еще один способ избрания архиерея, который можно условно назвать «всенародным». В Японской Автономной Церкви, согласно ее Уставу, избрание архиерея, совершенное Архиерейским Собором автономии, должно пройти утверждение Всеяпонского Поместного Собора, состоящего из архиереев, клириков и мирян этой Церкви. Святейший Патриарх Московский лишь информируется о состоявшемся избрании. А у русских старообрядцев-поповцев Поместный Собор, состоящий из архиереев, клириков и представителей приходских общин, избирает из нескольких кандидатов, выдвинутых епархиальным собранием вакантной кафедры. Однако в обоих случаях речь идет об относительно малочисленных церковных сообществах, для которых избрание епископа — дело достаточно редкое.

Из всего разнообразия принципов и практик избрания епископов в Православных Поместных Церквях остановимся только на двух наиболее принципиальных, на наш взгляд, моментах: количестве кандидатур и участии клира и народа в избрании архиерея.

Хотя количество кандидатур никак не оговаривается в святых канонах, но само понятие избрания, то есть выбора епископа, имплицитно подразумевает наличие нескольких кандидатов, один из которых набирает большинство голосов. На это намекает весь комплекс канонов (I В.С. 4 и 6, Ант. 16, 19 и 23), в которых говорится об участии в поставлении (κατάστασις)²⁸ епископа всех епископов митрополии (кто не может приехать, присылает письменное согласие с избранной кандидатурой) с преобладанием мнения большинства (при наличии несогласных).

Эксплицитно о минимальном количестве кандидатов, как и о других не менее значимых для практики избрания архиереев вопросах, в весьма сжатой, но и весьма информативной манере говорится в вышеупомянутой 123-й новелле святого императора Юстиниана в первых же ее параграфах:

Итак мы постановляем, чтобы всякий раз, как возникнет потребность в поставлении епископа, клирики и первые лица города, в который поставляется епископ, совершали голосование по трем кандидатам²⁹ перед святым евангелием, произнося при голосовании [клятвенные заверения] ценой своих душ, что они отдали свои голоса за тех [или иных кандидатов] не за какое-то мздовоздаяние или по обещанию, или по дружбе, или по какой-либо еще причине, но зная их как [людей] правой и кафолической веры, досточестной жизни и образованных, и что ни у кого из них нет ни жены, ни детей, ни наложницы, и что у них не было и нет собственных детей, а если у кого и была ранее жена, что она была одной единственной, не вдовой, не разведенной и не запрещенной законами и священными канонами; и что они не являются куриалами и официалами, а если и были когда-нибудь ими, что [после этого] они провели не менее 15 лет монашеской жизни в стенах монастыря. (1.) К этому голосованию нужно

добавить, что избираемое ими лицо, по их сведениям, должно быть не младше 35 лет. [Все это необходимо для того], чтобы из трех лиц, о которых произошло таковое голосование, был избран лучший по предпочтению и под ответственность избирающего³⁰.

Что касается участия клира и народа в избрании архиерея, то хотя святые каноны напрямую и не предписывают его, они воспринимают его как норму (см. Сард. 6), а в послании I Вселенского Собора Египетским Церквам законность избрания епископа прямо увязывается с волей народа³¹. Канонами не допускается лишь избрание толпой (τοῖς ὄχλοις — Лаод. 13) и получение епископства через «употребление власти мирских начальников» (Ап. 30). Историки Церкви и канонисты³² сходятся во мнении, что каноны, говорящие об участии только епископов в поставлении епископа, главной своей целью имели не исключение народа из избрания, но избежание какого бы то ни было беспорядка в этом процессе, который мог затем быть использован против признания легитимности выборов.

Императорское законодательство представляет собой следующий этап на этом же пути: процитированная выше Юстинианова новелла, прямо предписывающая участие клира вакантной кафедры, ограничивает участие народа той же кафедры «первыми лицами», т. е. аристократией и чиновничеством, а в дальнейшем законодательстве — и вовсе — лицом императора. В связи с широким проникновением Церкви в общественную жизнь — с вытекающей из этого конкретизацией ее функций — происходили необходимые изменения и в порядке избрания епископов.

Заключение

Многообразие требований к кандидатам и порядка избрания архиереев в Поместных Православных Церквах,

представленное в настоящем обзоре, демонстрирует гибкость различных форм этой церковной институции при сохранении в неизменности ее основы — центрального места епископа в Церкви, совмещающего в себе административную, учительную и судебную функции.

В каждую конкретную историческую эпоху Поместные Церкви могут вносить уточнения в базовую каноническую конфигурацию, предлагая наиболее адекватные формы для поддержания института церковного управления в жизнеспособной форме. Сама жизнь Церкви подсказывает, какой из возможных способов избрания архиереев наилучшим образом отвечает вызовам времени и местных условий.

В то же время попытки искусственно возродить древние реалии, какими бы благими намерениями они не мотивировались, не всегда достигают своих целей. Вместо укрепления института епископства они угрожают его расшатыванием и дискредитацией. Срабатывающий в этих обстоятельствах «инстинкт самосохранения», заставляющий порой обходить букву Устава той или иной церковной структуры, позволяет ей выжить и остаться верной духу православного канонического предания.

Глубокое изучение канонов — этого «свода законов» Православной Церкви, а также прецедентов применения этих канонов в истории — этой «правоприменительной практики» Церкви, позволяет более внимательно относиться к различным аспектам функционирования института епископства и выбирать те из них, что наилучшим образом отвечают цели домостроительства Церкви Христовой по закону Евангелия. Первейшее же евангельское правило, касающееся всякого облеченного церковными полномочиями, во все времена остается неизменным: «Кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк. 22:26).

**Сопоставительная таблица
«Избрание епископов в Поместных Православных Церквях»**

<i>Поместные Православные Церкви:</i>	<i>Константино- польская</i>	<i>Александ- рийская</i>	<i>Антиохийская</i>	<i>Иерусалимская</i>
<i>Требования к кандидатам</i>			Духовное звание в АнтПЦ, знание языка митрополии, возраст 33 г., хорошее здоровье, преданность Церкви и вере, хорошая репутация и благородство характера, высшее богословское образование, опыт церковно-административной работы 5 лет.	Принадлежность Святогробскому братству (по чину монастыря во главе с Патриархом)
<i>Уровень по- стрига</i>	рясофор	рясофор	нет (на практике – 2 архиерея в схиме)	схима
<i>Процедура</i>	Иницирует Патриарх. Выдвигают кандидатуры Патриарх или члены Синода. Избирает из трех кандидатур Синод во главе с Патриархом. Хиротонисуют Патриарх и архиереи. Интронизация – на месте служения.	Иницирует и выдвигает кандидатуры Патриарх. Избирает из трех кандидатур Синод без Патриарха тайным голосованием. Хиротонисуют Патриарх и архиереи. Интронизация – на месте служения.	Иницирует Патриарх. Формирует список из трех кандидатов исполкомом Генерального совета (Синод + представители епархий) с учетом рекомендаций от организаций и паствы вакантной епархии. Избирает Синод без Патриарха тайным голосованием до превышения 50%.	Кандидатура выдвигается Патриархом. Синод (12 архиереев и 6 архимандритов) только утверждает. Члены Синода могут предлагать кандидатов. Хиротонисует Патриарх и любые архиереи (Анфидонский был рукоположен Константинопольским Патриархом).
<i>Само- выдвижение</i>	–	–	–	–

<i>Русская</i>	<i>Грузинская</i>	<i>Сербская</i>	<i>Румынская</i>	<i>Болгарская</i>
Богословское образование. Возраст 30 лет. Монахи или безбрачное белое духовенство с обязательным пострижением. Нравственные качества.	Иеромонашество, игуменство или архимандритство.	Принадлежность Сербской Православной Церкви, возраст 30 лет, среднее богословское образование, монашество.	Докторская степень или диплом специалиста богословия, обладание церковной культурой, личными достоинствами, чистотой жизни и миссионерским рвением. Епископы избираются из архимандритов или вдовых священников.	Принадлежность Болгарской Церкви, возраст 35-70 лет, священнослужение не менее 10 лет, монашество не менее 3 лет (на практике избираются только архимандриты-схимники), высшее богословское образование
мантия	рясофор (мантия не обязательна)	рясофор или мантия		схима
Выдвижение кандидатов и избрание принадлежит Синоду.	Кандидатуры выдвигаются епархиальными архиереями, Патриархом или Синодом. Избирает Синод. Хиротонисует Патриарх и архиереи в кафедральном соборе Светицховели во Мцхете.	Выдвижение кандидатур, формирование списка и избрание тайным голосованием производится Архиерейским Собором.	Выдвигают кандидатуры Синод митрополии (2), епархиальное собрание (клирики и миряне) вакантной кафедры (еще 2) и Синод Румынской Церкви (еще 1-2). Из всего списка избирает Синод.	Выдвигают кандидатуры правящие архиереи. Список формирует Собор иерархии. Избрание двух-уровневое: 1) Епархиальные избиратели тайно голосуют, 2) Синод выбирает из двоих, набравших большинство.
—	—	—	—	—

<i>Поместные Православные Церкви:</i>	<i>Кипрская</i>	<i>Эладская</i>	<i>Албанская</i>	<i>Польская</i>
<i>Требования</i>	Безбрачные клирики или монахи с 10-летним безупречным послужным списком. Высшее богословское образование. Возраст 35 лет.	Архимандриты, внесенные Собором иерархии в каталог кандидатов. Возраст 30 лет. Высшее богословское образование. Хорошая репутация.	Диплом о богословском образовании или самообразование. Известность церковной или патриотической деятельностью.	Магистр богословия. Возраст 33 года. Монашество мантийное.
<i>Уровень пострига</i>	рясофор (с недавних пор – мантия или схи́ма)	рясофор или схи́ма		мантия
<i>Процедура</i>	Кандидатов в епископы выдвигает архиепископ области, в которой требуется епископ. Кандидатов в митрополиты выдвигают выборщики викариальной епархии (старше 18 лет, принадлежащие епархии 1 год), список которых заверяет Собор иерархии. Они же тайным голосованием формируют список из 3 кандидатов. Всех архиереев избирает Собор иерархии. Он же отклоняет негодные кандидатуры.	Кандидатов из дипломированных архимандритов вносит в каталог, формирует список из 3 кандидатур и производит избрание в закрытом режиме Собор иерархии.	Вся процедура избрания принадлежит Синоду.	Кандидатуры выдвигаются правящими архиереями. Избирает Собор (?) тайным голосованием (викариев – открытым).
<i>Самовыдвижение</i>	–	–	–	–

<i>Чешских земель и Словакии</i>	<i>В Америке</i>	<i>Японская Автономная</i>	<i>Архиепископия Православных Русских Церквей в Западной Европе</i>	<i>Старообрядцы-поповцы</i>
Безбрачие. Принадлежность хотя бы к какой-нибудь Поместной Православной Церкви. Любой статус (мирянин, клирик, архиерей).	Безбрачные ми-ряне, целибатные или вдовы-клирики.	Не указаны	Принадлежность к Архиепископии 5 лет (1 ноября отменили ради Папафомаса и Гечи). Возраст 35 лет. Канонические и моральные критерии. Диплом о богословском образовании.	Вдовые священники или пожилые женатые при условии пострига обоих супругов.
Не оговорено (на практике – мантия или схима)	хотя бы рясофор (на деле – мантия)	Требований нет (на практике – мантия)		схима
Кандидатуры выдвигаются Епархиальным советом (9-членным). Синод утверждает список. Избирает Епархиальное собрание в 2 тура до достижения 2/3 голосов.	Избирает Епархиальное собрание. Синод утверждает избрание, либо избирает сам.	Избирает Архиерейский собор. Утверждает Всеяпонский Поместный Собор. Об избрании информируется Патриарх Московский.	Кандидатов выдвигает Совет Архиепископии в контакте с приходами. Список утверждает Синодом КонстПЦ. Избирает Общее собрание Архиепископии в 3 тура до достижения 2/3 голосов. В случае равенства голосов на 3-м туре – жребий.	Нескольких кандидатов выдвигает Епархиальное собрание вакантной кафедры (клирики и миряне, представляющие приходы). Избирает Поместный Собор (архиереи, клирики и миряне, представляющие приходы).
+	–	–	–	–

Примечания

¹ *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к Смирнянам. 8:1–2.

² *Corpus Juris Civilis. Vol. 3. Novellae.* Berolini, 1895. P. 593–625, 695–699.

³ Каноны предписывают совершение поставления не менее чем тремя епископами соседних церковных областей (Апост. 1; Карф. 60 и мн. др.). Суд над епископом вершится собором епископов (Апост. 74), а в случае невозможности собора 12 епископами (Карф. 12). Собор соседних епископов может принимать и апелляции от клириков, недовольных судом своих епископов (Карф. 11, 37 и 139). Относительно вероучения читаем в письме сщмч. Киприана Карфагенского папе Стефану: «Общество священников (имеются в виду епископы. — *Митр. И.*), связанное узами взаимного согласия и единения, для того и многочисленно, возлюбленнейший брат, чтобы в случае попытки кого-либо из нашего сонма произвести ересь, терзать и рассеивать стадо Христово, другие противодействовали и, как попечительные и милосердные пастыри, собирали Господних овец в одно стадо». *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письмо к Стефану о Маркиане Арелатском, приставшем к Новациану // Творения сщмч. Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999. С. 598.

⁴ В Константинопольской, Болгарской и Элладской Церквах все правящие архиереи носят звание митрополитов. В прочих Церквах правящими могут быть и епископы, и архиепископы, и митрополиты.

⁵ Информация о практике избрания епископов в Церквах, не имеющих Уставов, либо информация, дополняющая данные Уставов, получалась нами от здравствующих архиереев, клириков и профессоров или от представителей этих Церквей в Москве, либо нашей Церкви в других Поместных Церквах. О действующей практике Константинопольского Патриархата предоставил сведения Великий иерокирик Патриархии архим. Виссарион (Комзиас). По практике Александрийской, Элладской и Кипрской Церквей нас консультировал Преосвященный митр. Киринский Афанасий, представитель Патриарха Александрийского при Патриархе Московском. По Антиохийской Церкви — Преосвященный архиеп. Филиппопольский Нифон, представитель Патриарха Антиохийского. По Иерусалимской Церкви — архим. Стефан (Диспиракис),

представитель Патриарха Иерусалимского. По Грузинской Церкви — Преосвященный митр. Зугдидский и Цаишский Герасим, глава иностранного отдела Грузинской Патриархии. По Сербской — Преосвященный еп. Моравичский Антоний, представитель Патриарха Сербского, профессор богословского факультета Белградского университета Р. Попович, а также настоятель подворья Русской Православной Церкви в Белграде прот. Виталий Тарасьев. Данные о практике Польской Церкви предоставили Преосвященные Люблинско-Холмский Амель и Семятичский Георгий, а Православной Церкви Чешских земель и Словакии — прот. Николай Лищенко, настоятель подворья Русской Православной Церкви в Карловых Варах. Разъяснил некоторые детали Устава Православной Церкви в Америке архим. Александр (Пихач), представитель этой Церкви в Москве. О практике старообрядцев-поповцев на примере Русской Православной Старообрядческой Церкви в дополнение к ее Уставу сообщил свящ. Иоанн Миролюбов, секретарь Комиссии Московского Патриархата по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством. Всем упомянутым лицам, предоставившим нам соответствующую информацию, выражаю самую сердечную благодарность.

⁶ Церковное законодательство св. имп. Юстиниана о возрастном цензе для епископов непостоянно: если в 123-й новелле говорится о 35 годах, то в 137-й новелле возрастная планка опущена до 30 лет. Ed. cit. P. 594, 697.

⁷ В этом отношении информативна история с Оригеном (185–254), учителем Александрийским: после его конфликта со своим епископом, обвинившим его, в том числе, в произнесении проповеди в церкви в присутствии епископа, не будучи поставленным даже во пресвитера, огласительное училище египетской столицы стали возглавлять сами Александрийские епископы.

⁸ В силу особенностей греческого менталитета и автокефалии Элладской Церкви, управляемой, согласно Томосу об ее автокефалии, Священным Синодом во главе с архиеп. Афинским, многие члены Элладской Церкви воспринимают Патриарха Константинопольского не только как духовного лидера всей греческой нации, но и как вышестоящую церковную инстанцию, обнимающую собой Элладскую Церковь. Так например, все канонизации греческих святых по представлению Элладской Церкви совершаются в Константинополе. Двойную юрисдикцию имеют митрополии так

называемых Новых земель — той части Греции, которая была присоединена к королевству только в начале XX в.: согласно особому акту Константинопольской Патриархии от 1928 г., эти митрополии находятся в оперативном подчинении Афинского Синода, сохраняя над собой верховную юрисдикцию Константинопольского Патриархата. В частности, Афинский Синод не вправе назначать викарных архиереев в эти митрополии, а кандидаты в митрополиты должны быть согласованы с Патриархом.

⁹ См. чин пострижения в малую схиму.

¹⁰ В Кипрской Церкви под влиянием одного архиерея, пришедшего с Афона, двое ныне здравствующих архипастырей являются схимниками, а еще один архиерей, учившийся в России, имеет малую схиму.

¹¹ Точно так же в Русской Церкви считается несовместимым с епископским служением принятие великой схимы: последнюю архиереи вправе принимать, только находясь на покое.

¹² Сохранилась лишь традиция смены имени, производимой гражданским судом по письменному представлению Патриархии. Впрочем, нынешний Патриарх Антиохийский Иоанн и его плененный родной брат, митр. Алеппский Павел, оба получившие богословское образование в Греции, являются постриженными монахами (=схимниками).

¹³ Этот Собор по самоименованию (см. правила 1 и 2), по своему значению, по формальным признакам и по рецепции его решений в жизни Православной полноты имеет все основания считаться VIII Вселенским Собором.

¹⁴ На Поместном Константинопольском Соборе 1389 г. было принято постановление, считающее, что архиерейская хиротония полагает конец действия монашеских обетов, кроме безбрачия, как несовместимых с архиерейством. См.: *Les Regestes des actes du Patriarchat de Constantinople*. V. I, fasc. 6. Paris, 1979. P. 138–139.

¹⁵ Этюд Святой Болгарской Православной Церкви: «Православное монашество». Шамбези, 1982. С. 1–22.

¹⁶ Протоколы Второго Всеправославного предсоборного совещания 1982 г. Шамбези, 1982.

¹⁷ См.: *Лебедев А. П.* История разделения церквей в IX, X и XI вв. Алетейя, 1999. С. 6–29.

¹⁸ Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. 1. М., 1982. С. 222 и 224.

¹⁹ Канон предписывает игумену или епископу отобрать имущество монаха, продать в присутствии многих и раздать нищим и нуждающимся.

²⁰ Оговорка канона «если сам игумен получил архиерейское поставление во игумена, уже будучи пресвитером» свидетельствует о том, что поставление во игумена представлялось отцам Собора как некое прибавление к функциям пресвитерского сана, еще более приближающее его к епископству. Об этом говорит и концовка канона: «Подобно [игуменам] и хорепископы по древнему обычаю с позволения епископа должны производить чтецов».

²¹ В помощь как игумену, так и епископу в отправлении этих дополнительных для них функций Святые каноны повелевают непременно поставлять икономов (VII В.С. 11).

²² См., например, деяние второе VII Вселенского Собора. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 12. Col. 1111–1112. В рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 395–396.

²³ Ср. мнение проф. МДА Е. Е. Голубинского: «Монах, поставленный в архиереи, перестает быть монахом, но с него снимаются при сем только те монашеские обеты, которые несовместимы с архиерейством, каковы обеты — повиновения и ученичества, неисходного пребывания в монастырях с невмешательством ни в церковные, ни в житейские дела (IV Всел. Соб. пр. 4), но не снимаются те монашеские обеты, которые совместимы с архиерейством, каковы обеты — подвижничества в жизни, целомудрия и нестяжательности». (История Русской Церкви. М., 1901. Т. I. 1-я пол. тома. С. 356–357).

²⁴ Речь идет, конечно, не о персональных предпочтениях Иорданского короля, но о насущной необходимости арабоязычной паствы Иерусалимского Патриархата иметь архиереев, говорящих с ней на родном языке.

²⁵ В Элладской Церкви количество голосов, поданных за того или иного кандидата, публикуется на официальном сайте этой Церкви. Только при избрании Главы Церкви существует обычай совершать два голосования: одно за закрытыми дверями, на котором, собственно, определяется будущий Архиепископ, а другое — в торжественной обстановке, когда за победившую кандидатуру поднимают руки все присутствующие (παρψηφεῖ).

²⁶ На сегодняшний день Румынская Церковь представляет собой классический образец Патриархата: она вся поделена на митрополии, имеющие свои собственные Синоды.

²⁷ Объем полномочий архиерейского Синода воспринимается в Архиепископии по-разному. Выборы архиепископа, проходившие 1 ноября 2013 г., продемонстрировали, насколько дух демократии глубоко проник в сознание отдельных представителей этой церковной структуры: в ответ на отклонение Священным Синодом двух из трех предложенных кандидатур и предложение им двух своих внушительное количество делегатов Общего собрания Архиепископии обратилось к Святейшему Патриарху Константинопольскому и Священному Синоду с открытым письмом протеста против проявления такой их власти. По их мысли, если совет Архиепископии выдвинул кандидатов, отвечающих всем требованиям, то Синод просто обязан утвердить список.

²⁸ Этим понятием в канонах обозначается вторая часть процедуры, состоящей из избрания, утверждения (т.е. выражения консенсуса епископата той или иной церковной области с состоявшимся избранием), рукоположения и интронизации. Но если рукоположение во епископа в крайних случаях допускается совершить одному архиерею с письменного согласия других (такие случаи неоднократно бывали в истории Русской Церкви при рукоположении сибирских архиереев за дальностью расстояний), и тем самым действие этого таинства не зависит от числа совершителей, то избрание не может быть произведено без избирателей, хотя бы они и подавали голоса дистанционно.

²⁹ Επὶ τρισὶ προσώποις ψηφίσματα ποιεῖν. В лат. версии новеллы сказано еще более определенно: *tot in tribus personis*, т.е. «хотя бы по трем кандидатам», устанавливая минимальную планку легитимности избрания. Ed. Cit. Р. 594. Необходимо заметить, что в недавно опубликованном рус. пер. это место передано неверно: «в присутствии трех лиц». См.: Максимович К. А. Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (пер. и комм.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитар. университета. Богословие и философия. 2007. Т. 3(19). С. 24.

³⁰ Наш перевод по цитированному изданию. Р. 594.

³¹ См.: Сократ. Церковная история. I, 6.

³² См., в частности: Поснов М. Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 300–303. Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 89–91.

БОГОСЛОВИЕ

*Иеромонах Мефодий (Зинковский),
иеромонах Кирилл (Зинковский)**

ТЕРМИН $\epsilon\nu\nu\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$: ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И УПОТРЕБЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ БОГОСЛОВИИ**

Авторы анализируют смысловые нагрузки и богословское употребление термина $\epsilon\nu\nu\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ («воипостастный») в разных сферах богословия. В статье раскрывается употребление этого термина в богословских текстах со времен Иринея Лионского и Оригена (I–II вв.) и позже — в трудах Иоанна Домаскина, святых Григория Паламы, Филофея Коккана и многих других, а также в русском богословии XIX–XX веков.

Ключевые слова: ипостась, воипостастный, три Лица Троицы, христологические споры, Божественные энергии, ипостастно-природное единство.

* Авторы статьи: иеромонах Мефодий (Зинковский) — кандидат технических наук, кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия в Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. св. Кирилла и Мефодия, кафедра богословия, клирик Санкт-Петербургской митрополии; иеромонах Кирилл (Зинковский) — кандидат технических наук, кандидат богословия, соискатель степени доктора богословия в Общецерковной аспирантуре и докторантуре им. св. Кирилла и Мефодия, кафедра богословия, клирик Санкт-Петербургской митрополии.

** В основу статьи положен доклад, представленный авторами на XVI междунар. патристической конференции, Великобритания, Оксфорд, 8–13 августа 2011 г. См.: *Methody (Zinkovsky), hieromonk, Kirill (Zinkovsky), hieromonk. The Term $\epsilon\nu\nu\acute{\rho}\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ and its Theological Meaning* // *Studia Patristica LXIII*. Peeters Publishers, 2013. V. 11. P. 311–325.

Ἀλλ' ἐνούσιον μὲν, τὴν ὑπόστασιν,
ἐνυπόστατον δὲ, τὴν οὐσίαν
(но поистине во-сущностна ипостась,
воипостасна же сущность)
Иоанн Дамаскин, *npn.*
(*Contra Jacobitas* 12. PG 94. 1441 D).

Хотя богословское понятие «личность» и пользуется уже более века весьма постоянным и пристальным вниманием, однако даже среди авторов, придерживающихся христианских богословия и антропологии, присутствуют существенные разногласия относительно как самой возможности адекватного применения термина «личность» в богословии, так и его смысловой нагрузки. Обращаясь к терминологическому аппарату, который активно использовался в богословии отцов Церкви, мы ставим целью проанализировать — что, собственно, возможно почерпнуть из содержания тех богословских категорий, которыми мыслили церковные авторы для современного богословского дискурса¹.

В богословской литературе последних лет все более активно стал обсуждаться вопрос об историческом употреблении и динамике смысловой нагрузки термина ἐνυπόστατον. Более того, на самом деле этим термином пристально занимались исследователи уже с конца XIX века. И хотя среди современных богословов высказывались и продолжают высказываться различные, порой противоречивые мнения как об исторической стороне использования термина «воипостасный» различными отцами Церкви и позднейшими богословами, так и о значении его в христологии и богословии в целом, однако нам представляется важным сделать собственную оценку смысловой нагрузки термина. И уже через призму его богословского осмысления мы попытаемся вновь рассмотреть ряд вопросов богословия личности.

Значение приставки ἐν

Служебное слово ἐν в самостоятельном значении может нести полноценное значение русского предлога «в» в смысле нахождения в чем-то: например, вино *в* чаше (οἶνος ἐν κρατῇρι). Она может также употребляться взаимнообратно, обозначая одновременно как целое *в* частях, так и часть *в* целом. Например: «Сократ *весь в* его членах — голове, руках, ногах» (ὥς ὅλον ἐν μέρεσιν, ὥς Σωκράτης ἐν τοῖς οἰκείοις μέλεσι, κεφαλῇ τε καὶ χερσὶ).

Впрочем, целое здесь находится не *в* другом, а *в* других. Но также и часть *в* целом: например, голова, рука *в* Сократе (ὥς τὸ μέρος ἐν ὅλῳ, ὥς κεφαλῇ, χεὶρ ἐν Σωκράτει)². Мозг может обозначаться буквально как то, что находится в голове — ὁ ἐγκέφαλος³.

Применяется служебное слово ἐν и с глаголами, сохраняя зачастую смысл включенности. Например: ἐντοιέω — *в*делывать, *в*ставляя что-то, *в*селять кого-то; ἐνοικέω — *ж*ить *в* чем-то, *на*селять что-то; ἐνιδρύω — *п*омещать «на» чем-то или «в» чем-то⁴. В образуемых прилагательных и причастных оборотах наблюдаем то же самое. Так, святитель Григорий Богослов рассуждает о стремлении к Богу или страхе, *в*сажденном (ἐνίδρυσας) *в* человека⁵, а преподобный Дамаскин — о *в*сеянной *в* душу или врожденной ей силе (ἐνέσπартαι δύναμις)⁶. Пребывание Сына Божия *в* человеческой плоти описывается святым Дамаскиным как *в*оплощенное (ἐνσώματος) *с*остояние *в* противовес *б*есплотному (ἀσώματος) *п*ребыванию Логоса *п*о Божеству⁷. Преподобный Максим Исповедник говорит о Боге как о причине всего сущего, присутствующей разнообразно *во* всех (ἐνυπάρχων) творениях⁸, а святой Дамаскин говорит о естественном свойстве, которое неизменно *п*рисуще (ἐνυπάρχει) человеку, т.е. присутствует *в* целом виде, например, о неотъемлемой, принадлежащей человеку желательной способности⁹.

Возможные значения термина ἐνυπόστατον и употребление его богословами во II–IV веках

В отличие от многих других, усвоенных христианским богословием терминов, термин ἐνυπόστατον является сугубо христианским по происхождению и начинает употребляться в богословских текстах со времен святителя Иринея Лионского и Оригена¹⁰, встречается в сочинениях святителя Григория Нисского, святителя Епифания Кипрского, святителя Василия Великого, Дидима Слепца, святителя Иоанна Златоуста, преподобного Макария Египетского. В эту эпоху слово ἐνυπόστατον применялось как к лицам Святой Троицы, так и к человеку.

С учетом рассмотренных особенностей лингвистического значения приставки ἐν термин ἐνυπόστατον может быть буквально переведен как «обладающий ипостасью» и даже «пребывающий в ипостаси»¹¹. Однако очевидно, что толкование богословского значения термина непосредственно зависит от смыслового содержания, вкладываемого в понятие «ипостась». В истории философии и богословия, а также в Священном Писании понятию «ипостась» придавались различные значения, которым должно быть посвящено отдельное внимание. Мы остановимся пока лишь на следующих возможных богословских значениях термина «ипостась»:

1) реальное бытие или существование, обладающее определенной степенью постоянства;

2) индивидуальное или самостоятельное бытие, обладающее определенной степенью целостности;

3) личное, персональное бытие — в рамках терминологии, отождествляющей понятия ὑπόστασις и πρόσωπον в Троице и во Христе.

Исходя из этих возможных значений, ἐνυπόστατον может означать:

1) состояние реального, устойчивого бытия;

2) состояние индивидуального бытия или бытия «самого по себе»¹²;

3) состояние личного бытия. Эти три уровня понимания отражают богословское развитие понятия «ипостась», и каждый новый уровень предполагает и включает в себя предыдущие.

У ранних отцов понятие ἐνυπόστατον употреблялось как богословское в первых двух из приведенных возможных смыслов. Так, в тексте, приписываемом святителю Василию Великому¹³, говорится, что ἐνυπόστατον — «во-ипостасный» противоположно ἀνυπόστατον — «неипостасный», как ἐνούσιος — «всущностный» противоположно ἀνούσιος — «несущностный»¹⁴. Оба слова, начинающиеся с приставки ἐν — «в», указывают на природы, которые существуют, в противоположность иллюзорному бытию¹⁵, а те, что начинаются с отрицательного префикса ἀν — «не», указывают на то, что не обладает подлинным бытием¹⁶.

У отцов Каппадокийцев встречается выражение ἐν ὑποστάσει, которое, очевидно, лингвистически близко к прилагательному ἐνυπόστατον. В словосочетании ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων¹⁷ это выражение можно перевести как «созерцаемый в реальном бытии», т.е. не мысленно только представляемый или же «созерцаемый в индивидуальном бытии». Так, святитель Григорий Нисский применяет ἐν ὑποστάσει к Логосу в плане его реального живого существования в Боге, а святитель Василий Великий говорит о существовании Сына в собственной ипостаси — ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ¹⁸ в противовес Савеллию, утверждавшему, что лица Троицы являются неипостасными (ἀνυπόστατον). И святитель Григорий Богослов говорит, что «три Лица Троицы не неипостасны (οὐ γὰρ ἀνυπόστατα), потому не одна ипостась в Боге <...>, и наше богатство¹⁹ состоит не в именах только, но на деле»²⁰.

У святителей Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, Епифания Кипрского термин ἐνυπόστατον чаще используется во втором смысле применительно к лицам Святой Троицы, т.е. с целью подчеркнуть, что Сын и Дух обладают полнотой Божества самобытно

наряду с Отцом²¹. Дидим Слепец называет Сына не-ложным и воипостасным образом ипостаси Отца, подчеркивая, что неправо мыслят те, которые считают и Дух неипостасной (ἀνυπόστατον) силой, ибо Дух, как и Сын, во-ипостасно (ἐνυποστάτως) воссиял от общего им с Сыном источника — Отца²².

И святитель Иоанн Златоуст, оспаривая мнение еретиков о не-воипостасности Сына, говорит, что если обычное сияние и не воипостасно, поскольку в другом имеет бытие, а именно — в своем источнике, то в Троице, хотя Сын и называется сиянием ипостаси Отца, но как воипостасен (ἐνυπόστατος) Отец, не имея недостатка в ипостаси, так и Сын есть «в ипостаси» сам по себе²³.

Кроме того, например, присущая, или восущая, Духу Святому теплота могла быть описана с помощью термина ἐνυπόστατον²⁴. Здесь смысл термина приближен к первому из упомянутых нами, но с акцентом именно на устойчивость, постоянство этого признака. Аналогично святитель Григорий Нисский может назвать «всякое благо» присущим и воипостасным вечной природе Бога²⁵. Эта же устойчивость может быть описана с помощью термина ἐνυπόστατον и в тварных предметах и явлениях — ἐνυπόστατον πρᾶγμα, ἀρετήν и т.д.²⁶.

В противоположность такому значению ἐνυπόστατον, термин ἀνυπόστατον зачастую может означать нечто непостоянное, неосновательное, скоропреходящее²⁷, но также, ввиду гибкости древнегреческого языка, может описывать и нечто неудержимое, невыносимое, против которого невозможно устоять. Например, неприступная, «непостоятельная» сущность огня в Купине может быть названа ἀνυπόστατος²⁸.

В целом можно утверждать, что в дохристологическую эпоху термин ἐνυπόστατον употреблялся нечасто и в соответствии с первыми двумя из вышеуказанных трех возможных значений. Нужно также отметить, что, будучи использован для описания составной человеческой природы, термин, не-

сомненно, имел дополнительный оттенок «включенности в бытие» целостного человеческого существа. Так например, святитель Григорий Нисский рассуждает о составляющих души как о ἐνυποστάτων πραγμάτων²⁹, которые есть образ троичности в нас, а святитель Епифаний Кипрский говорит о ἐνυπόστατος ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα³⁰, составляющих человеческую ипостась.

Термин ἐνυπόστατον в эпоху христологических споров

С началом христологических споров наш термин начинает обретать в богословском смысле новую жизнь, соответствующую третьему из его возможных значений. Так, понятие ἐνυπόστατον в учении Иоанна Грамматики³¹ может быть переведено как «имеющее ипостась» (Логоса) или даже «существующее в ипостаси» (Логоса). Грамматики действительно применял термин к обоим природам Христа, и несмотря на филологические тонкости буквального смыслового перевода ἐνυπόστατον, эти природы мыслятся им как со-существующие в единой ипостаси воипостасные сущности³². Так, например, в сочинении «Apologia Consilii Chalcedonsensis» Грамматики прибегает к антропологической аналогии, указывая на то, что как человек имеет две сущности (δύο οὐσίαις), душевную и телесную, в единой ипостаси созерцаемые, так и во Христе исповедуются две сущности и одна ипостась. Ибо ему принадлежит Божество, и ему же посредством воипостасного соединения (ἐνυποστάτων ἕνωσις) принадлежит человечество³³. Согласно Иоанну Грамматику, «в одном из Лиц Пресвятой Троицы, которое есть Лицо Бога-Слова, Он через соединение устанавливает спасение всех людей. В двух природах, или в двух сущностях, познается воплотившийся Бог-Слово: ведь Он обладает сущностью Божества, а также обладает теперь и сущностью человечества»³⁴. В этих словах обе природы (сущности) прямо относятся к лицу Логоса.

Одной из ключевых фигур в христологических исследованиях и спорах стал Леонтий Византийский (VI в.), о самой личности и богословском наследии которого до сих пор тоже идут дебаты. В литературе упоминаются несколько исторически важных фигур той эпохи с именем Леонтий: Леонтий Византийский, Леонтий Схоластик (или Псевдо-Леонтий), Леонтий — монах Иерусалимский, Леонтий — пресвитер Константинопольский и Леонтий — пресвитер Иерусалимский³⁵. Ряд современных исследователей особенно фокусирует внимание на Леонтии Иерусалимском как фигуре, отличной от Леонтия Византийского³⁶. При этом Леонтия Византийского порой считают последователем партии «оригенистов» или даже «крипто-оригенистов», а уже Леонтию Иерусалимскому усваивают богословское новаторство в плане использования термина *ἐνυπόστατον*. Другие исследователи считают, что писатель Леонтий, живший в VI веке, — одно лицо, и он-то и есть Леонтий Византийский³⁷.

Этой точки зрения, вслед за немецким исследователем XIX — начала XX века Ф. Лоофсом³⁸, придерживались многие западные ученые³⁹. Ряд исследователей считает, что «установить окончательное тождество или различие между двумя Леонтиями невозможно»⁴⁰. Также нет и полного единодушия по вопросу об аутентичности всех дошедших до нас сочинений, подписанных именем Леонтия, в том числе — ключевых из них, касающихся термина *ἐνυπόστατον*: «Против несториан и евтихиан», «Против аргументов Севира (Эпилисиса)».

Однако основная обсуждаемая проблема состоит в истолковании смысла термина *ἐνυπόστατον*, примененного Леонтием. Согласно мнению Лоофса, закрепившемуся надолго среди западных исследователей⁴¹, Леонтий привнес новый христологический смысл в значение термина, что помогло богословски правильно истолковать и утвердить Халкидонский орос. Другие современные западные исследователи⁴² увидели филологические ошибки и богослов-

ско-философские натяжки в присвоении именно Леонтию новаторства в христологической терминологии. При этом, однако, многие из них готовы признать возможность употребления термина ἐνυπόστατον в новом положительном богословском смысле, впрочем, с некоторыми оговорками. Среди русскоязычных мыслителей находятся и даже более крайние сторонники отказа от перевода термина ἐνυπόστατον как «во-ипостасный», аргументирующие филологически, что приставка ἐν не несет смыслового оттенка включенности в бытие некоторой ипостаси, а лишь подчеркивает самобытность предмета⁴³.

Многие из современных исследователей⁴⁴ согласны с тем, что, хотя Леонтий, вероятно, не вкладывал в понятие ἐνυπόστατον качественно нового для своего времени смысла, но, тем не менее, он и другие богословы (даже дохалкидонские, такие, как святитель Кирилл Александрийский)⁴⁵, и особенно богословы VI века (например, Иоанн Грамматик), постепенно приготовили почву для выработки нового (хотя и вполне в русле Халкидона) понимания взаимоотношения ипостаси и природы в Христологии, и, соответственно, создали условия для развития новой смысловой нагрузки для термина ἐνυπόστατον⁴⁶. Это же позволило со временем ввести в адекватное употребление и производные термины: «воипостазирование» и «воипостазировать». Несмотря на то, что с филологической точки зрения можно усмотреть тавтологию в выражении «воипостазировать в ипостась», использование подобного словосочетания подчеркивает онтологическую инициативу ипостаси Сына Божия в восприятии человеческой природы в воплощении⁴⁷.

Преподобный Анастасий Синаит в своем «Путеводителе» говорит о двух возможных значениях термина ἐνυπόστατον. Во-первых, последний может означать реальность существования (τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον), а во-вторых — относиться к ипостасным идиомам (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα). Здесь же преподобный Анастасий поясняет второе возможное значение термина на

примере ипостасных свойств трех лиц Троицы⁴⁸. Таким образом, воипостасными (ἐνυπόστατοι) могут называться ипостасные свойства: для Бога Отца — нерожденность, для Бога Сына — рождение, а для Святого Духа — исхождение.

Смысловая нагрузка термина ἐνυπόστατοι в христологии преподобного Максима Исповедника вписывается в ту же богословскую картину. Преподобный говорит о двух природах как о «воипостасных» Богу Слову, являющихся «собственными» Логосу «посредством» его ипостаси⁴⁹. «Воипостазирование, свойственное Воплощению», согласно преподобному Максиму, «представляет единство бытия Творца и творения в смысле Одного существующего»⁵⁰ — Сына Божия. В рамках учения о «сложной ипостаси» Христа, сложность (сложен-ность) которой проистекает из воипостасности человеческой природы, преподобный Максим учит об «усвоении человеческой природы ипостасью Логоса»⁵¹.

Святой Исповедник определяет «воипостасное» двояко: 1) воипостасна общая природа или вид, реализуемые в своих индивидуумах; 2) воипостасна частная природа, существующая не сама по себе (καθ' αὐτὸ), но в ипостаси⁵².

Универсальное употребление термина ἐνυπόστατοι преподобным Иоанном Дамаскиным

В творениях преподобного Иоанна Дамаскина как систематизатора православной богословской мысли мы найдем все из рассмотренных выше вариантов понимания термина ἐνυπόστατοι. Он использует термин универсально как в триадологии, так и в христологии и антропологии. Давая определение термину, преподобный Иоанн прежде всего неоднократно отмечает различие понятий «ипостась» и «воипостасное». Так например, в сочинении «Против яковитов» он пишет: «Воипостасное (ἐνυπόστατοι) же не есть ипостась (ὑπόστασις), но рассматриваемое во ипостаси»⁵³, а также уточняет, что «мы не

отождествляем воипостасное с ипостасью», так же как и «восуществленное — с сущностью», но понимаем их отношение таким образом, что «быть восуществленной свойственно ипостаси, а воипостасной — сущности»⁵⁴. Таким образом, по определению святого Иоанна, понятие ἐνυπόστατον «иногда означает Сущность, как созерцаемую в Ипостаси и самостоятельно существующую, а иногда — каждое из входящих в состав одной Ипостаси, как в случае души и тела. Стало быть, Божество и человечество Христа воипостасны — ведь и то, и другое имеют одну общую Ипостась: Божество — предвечно и вовеки, одушевленная же и мыслящая плоть, будучи воспринята Им в последние времена, в Нем получает существование и Его обретает Ипостась»⁵⁵.

В христологическом контексте святой Иоанн употребляет понятие ἐνυπόστατον несколько раз, в том числе — в своем знаменитом «Точном изложении православной веры», когда говорит, что плоть Бога Слова была воспринята, стала ἐνυπόστατος для ипостаси Бога Слова⁵⁶. В частности, систематизатор православной мысли сравнивает огонь в светильнике и плоть Господа в его безначальной ипостаси. Если же говорить полнее, то воипостасными для ипостаси Логоса являются обе природы, или сущности, Христа — и Божественная, и человеческая⁵⁷.

Термин ἐνυπόστατον у преподобного Иоанна может носить и смысл «обладающий реальным существованием» либо «обладающий индивидуальным существованием». В соответствии с определением термина в «Философских главах»⁵⁸ и согласно с двумя первыми из возможных значений понятия «ипостась», τὸ ἐνυπόστατον означает либо «просто реальная сущность», либо «реальная сущность с ее предикатами», т.е. «индивидуальная сущность». Согласно этому, святой Иоанн говорит, например, что зло не обладает реальной сущностью⁵⁹. Преподобный Дамаскин также называет воипостасными

акциденции (τὸ συ-μβεβηκὸς ἐνυπόστατον καλοῦμεν) как просто существующие и одновременно их же называет не воипостасными, как существующие не по себе, а в сущности⁶⁰.

Однако, признавая возможность иных значений термина, святой Дамаскин считает, что воипостасным в собственном смысле называется нечто включенное и созерцаемое в ипостаси. Так, согласно святому Иоанну, душа и тело, будучи ἐνυπόστατον человеческой ипостаси, составляют единую «сложную ипостась». Причем каждая из составляющих человеческую ипостась воипостасных сущностей, т.е. как душа, так и тело, не могут именоваться ипостасями, будучи рассмотрены в отдельности, сами по себе⁶¹! Это означает уже строгое концептуальное различие понятий «частной сущности» и «ипостаси».

Преподобный также неоднократно применяет термин ἐνυπόστατος или ἐνυπόστατον для характеристики каждого из лиц Святой Троицы. В этих случаях термин обычно может переводиться как «обладающий самобытностью», что соответствует второму из рассматриваемых нами возможных значений. Однако иногда переводчики пользуются другим вариантом передачи смысла термина, употребляя слово «ипостасный» вместо дословного «воипостасный». Ввиду многозначности термина «ипостась» подобный перевод нуждается в пояснении. В рамках тринитарного богословия «ипостасный» может быть синонимом термина «самобытный», но порой можно было бы передать смысл термина (в контексте) как «обладающий личным бытием»⁶². Вполне адекватно переводить ἐνυπόστατον в подобных тринитарных текстах святого Дамаскина как «обладающий ипостасью»⁶³. В случае же применения термина к сущности Троицы, когда сущность признается воипостасной трем ипостасям, можно переводить его даже как «принадлежащая ипостасям»⁶⁴.

Важно также отметить, что начатое отцами Каппадокийцами в триадологии сближение понятий ὑπόστασις и

πρόσωπον было продолжено святыми отцами-богословами в христологии в эпоху споров об образе соединения двух природ в Господе Иисусе Христе. Преподобный Иоанн не раз указывает на различие смысловой нагрузки термина ὑπόστασις в творениях отцов Церкви, отмечая, что «многие из наших безразлично говорят, что (во Христе) произошло соединение природ, или же ипостасей»⁶⁵. При таком употреблении термина, как объясняет здесь же преподобный Иоанн, под «ипостасью» отцы понимали «обособленную природу». Указание на наличие такого значения мы находим и в его «Философских главах»⁶⁶. Уже в процессе полемики с Несторием и его последователями выкристаллизовалось иное христологическое понимание термина ὑπόστασις. А именно, произошло его отождествление с термином πρόσωπον: «Мы говорим, что Лицо Христа едино», употребляя слово «лицо» взаимозаменяемо с «ипостасью», «как о единой ипостаси человека, например Петра или Павла»⁶⁷. Важно подчеркнуть, что в этой последней цитате термины «ипостась» и «лицо» синонимично употреблены святым Иоанном как для Христа, так и для человека.

Термин ἐνυπόστατον у святых Григория Паламы и Филофея Коккина

Согласно святителю Григорию Паламе, Акиндин ошибочно считал Фаворский свет неипостасным (ἀνυπόστατόν) и тварным. Однако, поскольку святой Палама применял термин ἐνυπόστατον для обозначения самоипостасного бытия (обладающего собственной ипостасью), поэтому он отрицал возможность применения его к нетварным энергиям⁶⁸. О человеке защитник нетварности Божественных энергий говорит, что он существует ипостасно (в ипостаси), т.е. человек не безипостасен⁶⁹. Другой выдающийся паламит Филофей Коккин, Патриарх Константинопольский, учил о человечестве Христа, что оно воипостасно Логосу, а о нетварном свете считал возможным сказать как о воипостасно

возсиявающим в тварных ипостасях, имея в виду усвоение нетварных энергий тварными ипостасями «в себя»⁷⁰.

Термин ἐνυπόστατον в русском богословии конца XIX–XX веков

В связи с затронутой терминологической проблемой необходимо обратить внимание на труды незаурядных русских мыслителей конца XIX и начала XX века — И.А. Орлова, В.В. Болотова и А.И. Бриллиантова, а также богословов русского зарубежья XX века — В. Н. Лосского и протоиерея Г. Флоровского. Так, Орлов еще в XIX веке писал, что «самостоятельность и реальность бытия всякая природа получает в индивидууме, а человеческая природа — в ипостаси, или в лице, отличительную особенность которого составляет независимое, самостоятельное бытие (τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι). Отсюда природа человека называется ἐνυπόστατος — существующей в ипостаси»⁷¹. В.В. Болотов подчеркивал, что нельзя говорить о «неипостасности (ἀνυπόστασις) человечества Христова». «В строгом смысле, оно ἐνυπόστατον, потому что озадряется самосознанием, центр которого лежит в Божестве Логоса». Человечество Христово не есть ипостась, ибо «никогда не было ἰδιόστατον»⁷². А.И. Бриллиантов в своей неизданной пока рукописи пишет о возможных смысловых значениях терминов ἐνυπόστατον и ἀνυπόστατον. «Ἀνυπόστατον есть либо: 1) несуществующее, либо 2) относящееся к акциденциям, существующее не само по себе (как цвет предмета). А ἐνυπόστατον есть либо А) сущность со своими свойствами, либо Б), 1) в ипостаси созерцаемое, 2) другому соединенное (пример — душа и тело, составляющие единую ипостась), 3) в иной ипостаси существующая природа»⁷³.

При этом А.И. Бриллиантов полагал, что именно Леонтий Византийский, а вслед за ним святой Иоанн

Дамаскин заканчивают разработку понятия «личность», утверждая ипостась как начало и принцип индивидуальности, которая «не может быть частью другого»⁷⁴. Поэтому ἐνϋπόστατον — то, что входит в ипостась Логоса, но не человеческая ипостась как «часть» ипостаси Логоса.

В. Н. Лосский в своей выдающейся работе «Богословское понятие человеческой личности» находит возможным очень корректно и точно использовать термин «воипостазировать» для описания взаимоотношения как ипостаси Бога-Слова и человеческой природы, воспринятой им в воплощении, так и человеческой ипостаси и соответствующей ей человеческой природы, которой она обладает. В свою очередь, протоиерей Г. Флоровский считает возможным говорить о предвосхищении нового богословского смысла термина ἐνϋπόστατον задолго до его реального оформления уже в богословии святителя Кирилла Александрийского⁷⁵. По сути дела, подобного явления и должно было бы ожидать, исходя из принципа действия Священного Предания Церкви, если термин ἐνϋπόστατον действительно лежит в его русле. Именно тогда мы можем говорить о естественном ходе развития богословской интерпретации термина, а не о богословских смысловых натяжках.

Универсальность термина и возможность его применения в разных сферах богословия

Учитывая постепенное развитие понятия «ипостась» в христологии и антропологии, отметим, что термин ἐνϋπόστατον мог использоваться и действительно употреблялся для описания отношений между ипостасью (личностью) и природой в тринитарных и христологических, а также и в антропологических текстах⁷⁶.

Уникальное событие Боговоплощения, хранимое в Церкви как «тайна благочестия» (1 Тим. 3:16), воспринятое святыми отцами и осмысленное в их творениях как «обо-

жение нашей природы»⁷⁷, защищалось ими как исключительное и сотериологически неповторимое по своей сути и важности. Именно неповторимое ипостасное соединение в лице Господа Иисуса Христа двух природ — Божественной и человеческой, стало основанием нашего спасения. Не случайно в своей богословской полемике преподобный Иоанн Дамаскин ставит богооткровенный факт того, что человеческая плоть стала *ἐνυπόστατος* для Бога-Слова, условием совершения домостроительства спасения человеческого рода. Если бы этого не произошло, то, по слову преподобного, «напрасно хвалимся мы, что воплощением Бога-Слова совершилось обожение нашей природы, — ведь если вселение одного в другое есть воплощение, то множество воплощений пережил Бог»⁷⁸. «Воплощение по благодати», по мысли преподобного Иоанна, не есть подлинное и не может быть основанием спасения человека.

На основании проведенного анализа можно утверждать, что термин «воипостасный» позволяет, оставаясь в рамках православного богословия, описывать как реальное бытие одной или нескольких разных природ в одной ипостаси, так и одной природы в нескольких ипостасях. Таким образом, можно говорить об универсальности термина «воипостасный», который может быть эффективно применен практически во всех сферах богословия⁷⁹. Во-первых, он применим для описания бытия в ипостаси Логоса индивидуальной человеческой природы, воспринятой им в воплощении, и для богословского анализа общения свойств двух природ во Христе (в частности, сюда входит и тема т. наз. «теопасхизма»). Во-вторых — термин *ἐνυπόστατος* оказывается пригоден для описания бытия двух или более природ в, так сказать, «естественной» для них ипостаси, например, сосуществование, со-«бытие» души и тела в одной, естественной для них человеческой ипостаси. Отсюда же вытекает возможность употребления термина и для описания обожения человеческой природы нетварными Божественными энергиями. Наконец, в-третьих — понятие

ἐνυπόστατον может быть применено и к описанию триадо-логической тайны бытия трех лиц в единой сущности, т.е. тайны «воипостасного» обладания единой сущностью тремя лицами Святой Троицы.

Однако «воипостазирование» возможно по отношению не ко всякой природе, а лишь к той, которая способна, по замыслу Творца, составлять единую онтологическую пару с личным бытием. И здесь имеет смысл вспомнить первичное смысловое содержание термина «воипостасный» — как «реально существующий». Не случайно это содержание термина никогда не утрачивало своего значения, будучи включено как составляющее в новые уровни интерпретации! Отцы Церкви понимали, что ипостась и природа составляют единую живую реальность, и, различая их, не разделяли. Они «укореняли личность в бытии и персонализировали онтологию»⁸⁰, когда богословски характеризовали личное бытие Бога и человека, созданного по Божественному образу и подобию. Поэтому очевидно, что термин «воипостазировать», как и «воипостасный», не предполагает искусственных, нереальных, выдуманных конструкций пар «ипостась» — «природа» наподобие: «ипостась Сына Божьего» — «природа хлеба», или «ипостась человека» — «Божественная сущность». Подобные конструкты носят чисто умозрительный характер, могут теоретически быть составлены в нашем уме, но они никогда не обладали и не будут обладать реальным бытием, и потому не имеют права на богословское употребление в описании реально существующих явлений и объектов.

Определение образа Божия как ипостасно-природного единства человека

Уникальность Бога и уникальность человека как образа Божия во вселенной составляют основу христианского мировоззрения. Пантеистическое размывание грани между Богом-Творцом и созданной вселенной всегда было чуждо христианскому богословию. Однако,

воплощение Бога-Слова и воипостазирование им человеческой природы, так сказать, увековечило человеческую уникальность. В святоотеческом наследии существуют разные толкования и уровни понимания понятия «образ Божий». Согласно Священному Писанию и Преданию, очевидна исключительность образа Божия в человеке по отношению ко всей тварной вселенной. На наш взгляд, результаты исследования истории термина *ἐνυπόστατοι* дают основание утверждать, что ключевой особенностью человеческой «сообразности» Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека. Такое понимание образа Божия в человеке, безусловно, имеет святоотеческие корни, но до сих пор нигде не было ясно сформулировано. Это бытийное единство ипостаси и природы, выражаемое словами преподобного Максима Исповедника о том, что «состояние бытия в сущности и ипостаси созерцается»⁸¹, наиболее ярко описывается именно термином *ἐνυπόστατοι*, согласно которому ипостась являет себя через воипостазлируемую ей природу, а природа существует в воипостазлирующей ее ипостаси.

Евхаристическое применение термина *ἐνυπόστατοι*

Возможность универсального употребления термина *ἐνυπόστατοι* не дает богословам права произвольно манипулировать им. Например, в современной богословско-церковной периодике появилась попытка использовать термин «воипостасный» для описания происходящего в таинстве Евхаристии «воипостазирования» евхаристических хлеба и вина ипостасью Бога Сына, однако якобы без фактического изменения природы самих хлеба и вина в человеческие плоть и кровь Христа. Мнение об отсутствии перемены в природе евхаристических даров встречалось у ряда богословов и ранее. Новшеством явилась попытка привлечь термин *ἐνυπόστατοι* и его производные в качестве доказательства верности, «православности» подобного

взгляда. В рамках проведенного анализа значения и смысловой нагрузки термина ἐνϋπόστατον мы можем и должны не только опровергнуть подобное неадекватное использование самого термина и его производных в евхаристологии, но подвергнуть критике и саму богословскую позицию о неизменности природы евхаристических хлеба и вина.

Дело в том, что термин ἐνϋπόστατον не позволяет искусственного применения к любым, произвольно взятым комбинациям пар «ипостась» и «природа», но только к реально существующим. В противном случае мы приходим к очевидным нонсенсам, таким, как, например, человеческая ипостась, «воипостазирующая» трансцендентную сущность Бога! Такой абсурдной пары не может допустить разумное богословское мышление, осознающее невозможность воипостажирования человеческой ипостасью не просто нетварных энергий Бога в процессе обожения, а самой Божественной сущности.

Более тонко обстоит дело в вышеуказанной евхаристической паре — ипостась Бога-Слова действительно «воипостазирует» евхаристические дары, но природа их не может при этом не стать человеческой природой Христа, потому что из всей тварной природы именно человек создан по образу Божию. Только человеческая природа предусматривает возможность ипостасного соединения либо с тварной человеческой ипостасью, созданной по образу Божественной ипостаси, либо с самой Божественной ипостасью, что и произошло в Боговоплощении и актуализируется вновь и вновь в таинстве Евхаристии. Именно человеческая природа воипостазируется вторым лицом Троицы, обеспечивая средство нашего обожения⁸². А о хлебе и вине, пусть даже сугубо «освященных», подобного сказать ни в коем случае нельзя! Даже в перспективе обожения всего творения, когда, по слову апостола Павла, Бог будет «всяческая во всех», мы должны различать обожение всего творения «по благодати», «по энергии» от обожения посредством ипостасного соединения. В про-

тивном случае мы придем к ложному утверждению о конечном ипостасном соединении с Логосом всего творения, включая одушевленную и неодушевленную природу: улиток, червяков, камней, песка и т.п.! Очевидно, что православное богословие, держась различения (но не разделения) в Боге трех ипостасей от единой сущности и единой сущности от нетварных энергий, должно также отличать природу тварную, которая, может быть, и была введена в лично-ипостасное бытие, от природы, которая в принципе не может существовать в Божественной или человеческой ипостаси.

Очевидно, что никогда бездушная природа не будет сама по себе включена в ипостасное бытие ни человеческих личностей, ни, тем более, Божественных лиц. Принятие подобного умозрения означало бы отход от христианского мировоззрения к фактически пантеистическому. А именно к такому пантеистическому мнению об обожении всего творения приходят современные сторонники неадекватного использования термина *ἐνυπόστατον*. И хотя они и ссылаются на авторитетных православных богословов, пользовавшихся производным от *ἐνυπόστατον* термином — «воипостазировать» в контексте евхаристологии⁸³, но, однако, понимают его по-своему. Мы находим у сторонников подобных интерпретаций буквально следующие высказывания: «Плоть Бога-Слова умножается, охватывая постепенно все тварное бытие»⁸⁴! И это естественный вывод, до которого не может не прийти последовательная богословская мысль, сбившаяся с верного пути в момент, когда она восприняла мнение о возможности буквального воипостазирования, «восприятия хлеба и вина в ипостась Бога-Слова» без изменения их сущности. Согласно сторонникам нового евхаристологического направления, «евхаристический Хлеб, будучи соединен с Божеством, не утрачивает своей природы, но обретает новое начало существования, становится Хлебом Небесным, Телом Самого Бога»⁸⁵, а также: «святые Дары, халкидонски воспринима-

емые Богом-Словом в то же самое единство с собой, как и плоть от Девы Марии, изменяют не свою материальную сущность, а характер своего существования в этом мире»⁸⁶. Мы можем совершенно уверенно классифицировать такую позицию как учение о буквальном «воипостазировании» природы хлеба и вина Богом-Словом.

Неадекватным в контексте данной полемики является также аргумент о том, что, поскольку человек зачастую называется в святоотеческой литературе микрокосмосом, и его природа включает в себя все элементы вселенной, то якобы именно поэтому обожение человеческой природы предусматривает такое же по характеру и степени обожение всех составляющих тварного мира. Отсюда делается вывод о том, что воипостазирование в ипостась Сына Божьего евхаристических хлеба и вина — это лишь начало процесса воипостазирования Логосом всех тварных элементов: «В воплощении Бог-Слово соединяется не просто с отдельно взятой человеческой природой, но через нее и в ней со всякой тварью, со всем творением в целом», «со всей тварью, которая в человеческой природе изначально сосредоточена»⁸⁷.

В противовес идее о постепенном «становлении» всего творения в процессе обожения телом Христа как нельзя более уместны слова святого Иоанна Дамаскина, который подчеркивает, что Логос лишь по Божеству остается неограниченным, тогда как по своей плоти умалывается и ограничивается, так как плоть его не распространилась в меру беспредельности Божества его⁸⁸. А у преподобного Максима Исповедника находим глагол ἐνυποστήσας, выражающий мысль святого о воипостазировании как утверждении в полноценном самоипостасном бытии всякой твари благодатью Бога в жизни будущего века⁸⁹. Все исполняя собою, Бог одновременно не сливается с творением, не воипостазирует все в свое божественное ипостасное бытие, но утверждает ипостасность всего сотворенного им.

Богословская ошибка сторонников превращения всего творения в тело Христа коренится вновь в неразличении двух типов обожения — по энергии (благодати) и по ипостасному соединению. Правильное богословское понимание термина *ἐνυπόστατον* и его производных должно стать основой богословских рассуждений и в антропологическом плане. Человек как ипостасно-природное единство, качественно отличающийся от всей твари тем, что был создан «по образу Божию», никогда не сможет быть по своей составной природе приравнен к составляющим его природу элементам. Как ипостась человека не мыслится вне человеческой природы, так и природа человека не мыслится самостоятельно, т.е. вне или без соответствующей ей ипостаси. Элементы человеческой природы, даже в их совокупности, не составляют еще человека как индивидуальность, как ипостасное бытие. Другими словами, наша природа не равна сумме составляющих ее элементов, не сводима к таковой сумме. Человеческая ипостась, «воипостазируя» свою природу, придает ей особый образ существования, отличный от невоипостазированного бытия составляющих ее элементов. И это различие образа бытия тварной природы, принятой в ипостасное человеческое бытие и не принятой, никогда не будет и не должно быть преодолено, по аналогии с тем, как никогда, несмотря на процесс обожения, не будет преодолено расстояние между Богом и его творением. Поэтому необходимо, с богословской точки зрения, четко различать обожение природы, «воипостазированной» в человеческое ипостасное бытие, и обожение всего остального творения по энергии, или по благодати.

Заключение

Завершая наш анализ смысловой нагрузки и богословского употребления термина *ἐνυπόστατον*, мы можем подытожить, что во многом именно этот термин позво-

ляет нам провести различие между понятиями ипостаси-личности, с одной стороны, и общей и частной природ — с другой, не вводя, однако, дробления в единую онтологию. Подробный анализ того, как употреблялся термин в святоотеческой мысли, позволяет указать, что следует, не отделяя личность от природы и признавая погруженность друг в друга этих двух аспектов бытия, одновременно не смешивать в тварном бытии ипостась с частной природой индивидуума и признавать неотъемлемость лично-природной двойственности единой онтологической структуры бытия.

Примечания

¹ В данной статье, посвященной анализу терминологии, ради удобства восприятия термины «Ипостась», «Сущность», «Лицо» и т.п. даются с маленькой буквы.

² *Ioannes Damascenus*. *Dialectica*. PG 94. 605 A.

³ *Gregorius Palamas*. *Homilia XII*. PG 151. 148 C.

⁴ Вейсман А. Д. Греческо-рус. словарь. СПб., 1899. С. 424, 437, 440, 622.

⁵ *Oratio XXXII. De Moderatione In Disputando*. PG 36. 185 A; ἐν-ίδρυσας τοῖς ἀρχομένοις τὸν φόβον, *Epistola CXCIX*. PG 37. 324 C.

⁶ τῇ ψυχῇ ἐνέσπартαι φυσικῶς δύναμις, *De Fide Orthodoxa*. Lib. II. PG 94. 944 A B.

⁷ ἀσώματος ὡς Θεός, καὶ ἐνσώματος, ὡς ἐπ' ἐσχάτων γενόμεω ἄνθρωπος, *De Natura Composita*. PG 95. 125 A.

⁸ τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐνυπάρχων, *Mystagogia*. PG 91. 685 B.

⁹ φυσικὸν ἰδίωμα, ὅπερ παντὶ τῷ εἶδει ἐν-υπάρχει ἀπαρλλάκτως, *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 573 D. Ср.: ἀνθρώποις ἐνυπάρχει τὸ θέλειν, *ibidem*. 1040 A, 1081 B.

¹⁰ *Irenaus Lugdunensis*. *Fragmenta*. PG 7B. 1240 C; *Origenes*. *Supplementum ad Origenis Exegetica*. PG 17. 28 B, 185 B, 309 D. Существует мнение, что термин ἐνυπόστατος первым ввел в употребление именно Ориген, см.: Gleede B. *The Development*

of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden, Boston, 2012. P. 15.

¹¹ См., напр., значение слова ἐνυπόστατον в изд.: Μπαμπινιώτη Γ. Λεξικὸ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας. Ἀθήνα, 1998. Некоторые исследователи утверждают, что в ранних текстах, использующих наш термин, нет никакого намека на значение включенности или направленности, передаваемого приставкой ἐν и аналогичное англ. *in*. Однако это мнение нельзя признать бесспорным. Так, при внимательном рассмотрении даже в текстах Аристотеля приставка ἐν в слове ἐνυπόστατον оказывается имеющей смысловую нагрузку «локализации»; см.: *Lang U.M. Anhypostatos — Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // The Journal of Theological Studies*. 49. Oct. 1998. P. 630–657, здесь: p. 633, 654; см. также о возможных значениях греч. приставки ἐν: *Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος...* P. 11.

¹² См. также значение ἐνυπόστατον в: Ἀντιλεξικὸν ἢ Ονομαστικόν. Ἀθήνα, 2004.

¹³ Автором IV и V книг «Против Евномия» соврем. патрологами принято считать Дидима Слепца.

¹⁴ PG 29. 749 B.

¹⁵ *Говорун С., диак.* К истории термина ἐνυπόστατον («воипостасное») // Леонтий Византийский. Сб. исслед. / Ред. А. Р. Фокин. М., 2006. С. 655–665, здесь: с. 656.

¹⁶ См. также, напр., выражения свт. Иоанна Златоуста: ἀληθὴ καὶ ἐνυπόστατον ἀνάστασιν (истинное и подлинное воскресение, *Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti*. PG 51. 107) и свт. Епифания Кипрского: οὐτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστιν (зло не обладает подлинным бытием, *Adversus hereses*. PG 41. 316 A).

¹⁷ Напр.: *S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. XII*. PG 45. 1001 C; также: 852 B, 152 C.

¹⁸ Называя Сына и Духа ἀνυπόστατον, Савеллий имел в виду, конечно, не то, чтобы они не существовали вовсе, но что они не обладают никакой самостоятельностью, *S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis II. Epistola CCX*. PG 32. 776 C. Нисский же святитель говорит, что если от жизни отделено (Слово), то и, конечно, не в ипостаси (оно), εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν, *S. Gregorius Nyssenus. Oratio Catechetica*. PG

45. 13 C; ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ, *S. Basilius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam prophetam. Cap. XIV. PG 30. 625 A.

¹⁹ πλοῦτος — богатство, обилие, множественность; а значит, подразумевается и различие образующих это богатство.

²⁰ Εἷς Τроица не ипостась, но Божеством,

Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι, *S. Gregorius Theologus*. Oratio VI. — De Pace I. PG 35. 749 C.

²¹ Напр.: ἀλλ' ἐνυπόστατον, λαλοῦν αὐτὸ, καὶ ἐνεργοῦν, *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis XVII. De Spiritu Sancto II. PG 33. 976 A; см. также: 464 A; βασιλεία δὲ ζωσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, *S. Gregorius Nyssenus*. Adverses Macedonianos. PG 45. 1321 A; см. также: PG 43. 25; PG 42. 21 D, 28 C; PG 45. 13 C, 17 B.

²² συνάναρχον, ἀπαύγασμα εἶναι δόξης, καὶ χαρακτήρα ὑποστάσεως ἐνυπόστατον καὶ ἀψευδέστατον, *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Liber I. PG 39. 337 B; οἱ ἑτερόδοξοι, τοῦ Πνεύματος σὺν τῷ Πατρὶ μνημονευομένου, φασὶν ἀνυπόστατον δύναμιν, *ibidem*. 356 C; ἐκ τῆς πατρικῆς ἐνυποστάτως ἐκλάμψαν πηγῆς, *ibidem*. Liber II. 452 A.

²³ Маркелл, Фотин и Софроний говорили, что Слово не есть существо воипостасное, но лишь сила Божия, обитавшая в одном из потомков Давида. Λόγον ἐνέργειαν εἶναί φασι, τὴν δὲ ἐνέργειαν αὐτὴν ἐνοικῆσαι τῷ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, οὐκ οὐσίαν ἐνυπόστατον, *S. Joannes Chrysostomus*. In Epistola ad Philippenses. Cap. II. Homilia VI. PG 62. 219; Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα, φασὶν, ἐνυπόστατον οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι; ὅτι ὡς περ ἐστὶν ὁ Πατὴρ ἐνυπόστατος, καὶ πρὸς ὑπόστασιν οὐδενὸς δεόμενος.

²⁴ Τὸ ἐνυπόστατον τοῦ ἁγίου Πνεύματος θάλποντος, *S. Gregorius Nyssenus*. Testimonia adversus Judaeos. PG 46. 196 B.

²⁵ В том числе воипостасна и вечна созерцаемая в Боге воля. Πάντα γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον, καὶ ἐνυπόστατον τῇ αἰδίῳ φύσει τὸ ἀγαθόν τε καὶ τὸ αἰδὶον ἐνθεωρεῖται θέλημα, *S. Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium. Lib. VIII. PG 45. 776 A.

²⁶ πρᾶγμα ἐστὶν ἐνεργὸν τε καὶ ἐνυπόστατον, PG 44. 680 D; ὅτι μόνη ἡ κατ' ἀρετὴν ἡμῖν ἐγγινομένη σπουδὴ πάγιόν τί ἐστι καὶ ἐνυπόστατον, 1244 C.

²⁷ Неосновательные доказательства — τῶν δὲ τὴν ἀνυπόστατον ἐξελέγχει, PG 36. 1124 B; также: 820 C; необоснованная

ложь — ἀνυπόστατον ψεῦδος, PG 44. 537 D; необоснованные надежды — ἀνυποστάτοις ἐλπίσιν, 1176 C; неосуществимый замысел — ἡ βουλὴ ἀνυπόστατος, 621 A.

²⁸ ὑπόστασιν τοῦ ἀνυποστάτου πυρὸς, PG 18. 364 C; неуждержимый порыв — ἀνυπόστατος τὴν ὀρμὴν, PG 32. 1264 C; также: PG 95. 1120 A; невыносимый гнев — ἀνυπόστατος μὲν ἡ ὀργή, PG 44. 464 B.

²⁹ Quid sit, ad imaginem Dei, etc. PG 44. 1340 C.

³⁰ Ancoratus. PG 43. 161 C.

³¹ Иоанн Грамматик — православный оппонент Севира, около 490–570 гг. (не путать с Иоанном VII Грамматиком, Патриархом Константинопольским, IX в.).

³² ἐνυποστάτους οὐσίας — «воипостасные сущности» (Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard. Turnhout, 1977. P. 55 (CCSG 1)); Τῶν δύο οὐσιῶν εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἓν πρόσωπον — во Христе совершилось «соединение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо» (ibidem. P. 54); также см. об этом: Давыденков О., *прот.* Воипостасная сущность в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 7–13, здесь: с. 12; Lang U. M. Anhypostatos — Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // The Journal of Theological Studies. 49. Oct. 1998. P. 639–640.

³³ Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard. P. 55.

³⁴ Severi Antiocheni. Oratio 2. 26 // Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. / I. Lebon, ed. Louvain, 1938. P. 169 (CSCO 112).

³⁵ См.: Фокин А. Р. Предисловие // Леонтий Византийский. Сб. исследований. М., 2006. С. 6–7, здесь: с. 6.

³⁶ Напр, М. Ришар, (1944 г.), и ряд соврем. патрологов — А. Грильмайер, М. Даулинг и др.

³⁷ Ф. Лоофс (1887), свящ. Василий Соколов (1916), диак. Илия Фрача (1984).

³⁸ См.: Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

³⁹ См., напр: Rugamer W. Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Wurzburg, 1894; Junglas J. P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und

Anschauungen. Breslau, 1905; *Grumel V.* La soteriologie de Leonce de Byzance // *Echos d'Orient*, 40 (1937). P. 385–397.

⁴⁰ *Говорун С., диак.* К истории термина «воипостасное». С. 662.

⁴¹ A. V. Harnack, J. P. Junglas, H. Relton, P. Schoonenberg, G. W. Lampe, S. Otto и др.

⁴² *Daley B.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works. Oxford, 1978; *Dowling M. J.* The Christology of Leontius of Byzantium. The Queen's University of Belfast, 1982; *Shults F.* A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth // *The Journal of Theological Studies*. Princeton Theological Seminary, 1996. № 57. P. 431–446 и др.

⁴³ См., напр.: Заседания научно-методологич. семинара «Богословие в системе научного знания: традиции — современность — перспективы» // *Вестник ПСТГУ* I:6 (22). М., 2008. С.139–144.

⁴⁴ *Grillmeier A.* Christ in the Christian Tradition. London, 1975; *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Theological Studies*. Oxford University Press, № 27 (1976). P. 333–369; *Говорун С., диак.* К истории термина «воипостасное»; *Fracea I.* Λέοντος Βύζαντος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ Θεώρηση). Αθήνα, 1984 и др.

⁴⁵ Так, напр., в известной статье М. Ричарда (*Richard M.* L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation // *Melanges De Science Religieuse*. 1945. № 21. P. 5–32, 243–270, здесь: p. 252) автор подчеркивает, что христологич. выражение свт. Кирилла «единство по ипостаси» предвосхищало Халкидонскую доктрину, хотя и было официально одобрено лишь в 553 г. на V Вселенском Соборе (II Константинопольском).

⁴⁶ См., напр.: *Dell' Osso C.* Still on the Concept of Enhypostaton // *Augustinianum*. 43. 2003. P. 63–80, здесь: p. 69, где автор, критикуя позицию Ф. Шультца (F.L. Shults), выраженную в статье «A Dubious Christological Formula», убедительно аргументирует свое мнение, что термин ἐνυπόστατον значил у Леонтия Византийского не только «тот, что существует», но и — «обладающий присущими качествами». Кроме того, в «Contra Nestorianos» II. 13 говорится, что «воипостасная» природа не обязательно существует в собственной ипостаси (ibidem. P. 66). Б. Глид ар-

гументирует, что именно начиная с Леонтия Византийского возникает новое понимание нашего термина, которое наиболее адекватно может переводиться как «воипостазированный» (см.: Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος... P. 185).

⁴⁷ Можно сказать, что ипостась дает воипостазированной природе бытие или «реализует себя» в ней.

⁴⁸ τὸ ἐνυπόστατον, κατὰ δύο τρόπους λέγεται· Viae Dux. PG 89. 61 B.

⁴⁹ Epistolae 15. PG 91. 557 D, 560 B C.

⁵⁰ Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // Studia Patristica. XXVII. Peeters Publishers, 1991. P. 175–197, здесь: p. 190.

⁵¹ Dell' Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton. P. 73.

⁵² Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 149 B C; см. также: ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν, ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, ibidem. 261 A, B.

⁵³ PG 94. 1441 B; Иоанн Дамаскин, *прп.* Творения. Христологич. и полемич. трактаты. М., 1997. С. 158.

⁵⁴ Ibidem. 1441 C D.

⁵⁵ Иоанн Дамаскин, *прп.* О сложной природе против акефаллов // *Его же.* Творения. С. 198; PG 95. 120 C D.

⁵⁶ De Faid Orthodoxa. Lib. III. 9. PG 94. 1017 B.

⁵⁷ ἐν ἑτέρῳ δὲ, ὡς πῦρ ἐν θρυαλλίδι, καὶ ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἐν τῇ ἀνάρχῳ αὐτοῦ ὑποστάσει... ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὑπαρξιν, Contra Jacobitas. PG 94. 1441 B, C; ἐνυπόστατον δὲ ἐκάστην τῶν οὐσιῶν αὐτοῦ.

⁵⁸ Dialectica. Глава XXIX. Об ипостаси, ипостасном и неипостасном, PG 94. 589 B C.

⁵⁹ Οὕτε ἐνυπόστατον φύσει τὸ κακόν, PG 96. 460.

⁶⁰ Dialectica. PG 94. 589 B C, 617 A.

⁶¹ Dialectica. PG 94. 616 A B.

⁶² «Бог же как присно сущий и совершенный и Слово будет иметь также совершенное и самобытное (ἐνυπόστατος)», PG 94. 804 A; «Сын Божий, самобытная (ἐνυπόστατον) премудрость и сила Всевышнего Бога», 985 B; «Веруем во единого Духа Святого... самобытного (ἐνυπόστατον), существующего в своей собственной ипостаси», 821 C; Πατήρ ὁ ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Υἱὸς ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Πνεῦμα ἀληθινὸν ἐνυπόστατον, τρία ὄντα μία θεότης, μία οὐσία, PG 95. 1076 B; также: PG 94. 1057 B; см. также о тринитарном употреблении термина у преп. Дамаскина: Lang U. M. Anhypostatos — Enhypostatos... P. 653.

⁶³ Св. Дамаскин о Духе говорит как о воипостасном и тут же поясняет, что это означает, что Дух существует в собственной ипостаси, ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, PG 94. 821 C; также: «воипостасное Слово — т.е. созерцаемое в своей собственной ипостаси», 857 A.

⁶⁴ οὐσίαν τῆς ἁγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἐστὶν ὑποστάσεσι, *Contra Jacobitas*. PG 94. 1441 D.

⁶⁵ *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце / Пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сарагды, Н.И. Сарагды // Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 144; PG 94. 749 A.

⁶⁶ «Слово “ипостась” имеет два значения. Взятое в общем смысле, оно означает субстанцию вообще. В собственном же смысле “ипостась” означает индивид, а также всякое отдельное лицо», *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика или Философские главы // *Его же*. Полн. собр. творений. В 12 тт. СПб., 1913. Т. 1. Гл. XXIX. С. 81; PG 94. 589 B.

⁶⁷ *De Haeresibus Liber*. PG 94. 752 A.

⁶⁸ τοῦ Κυρίου φωτός, ἀνυπόστατόν τι φάσμα καὶ κτιστὸν, *Григорий Палама, свт.* *Operum Argumenta*. PG 150. 822; οὐδεμία γὰρ τῶν τοιοῦτων ἐνεργειῶν ἐνυπόστατος, τοῦτέστιν αὐθυπόστατος, *Theophanes*. PG 150. 929 A.

⁶⁹ ἐν ὑποστάσει ἐστὶ, καὶ οὐκ ἀνυπόστατός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, *Capita Physica, Theologica, etc.* PG 150. 1217 A.

⁷⁰ αὐτὴ καὶ γὰρ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ θεότης, *Филофей Константинопольский, патр.* *Contra Gregoram Antirrheticorum* X. PG 151. 1039 A; ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἔλλαμψιν, *ibidem*. 1037 A B.

⁷¹ *Орлов И.А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматич учения о двух волях во Христе. Историко-догматич. исследование. Краснодар, 2010. С. 88, сн. 190.

⁷² *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. В 4 тт. Пг., 1918. Т. IV. С. 296.

⁷³ *Бриллиантов А.И.* *Varia*. Л. 101, 91.

⁷⁴ Там же. Л. 39.

⁷⁵ Напр., выражение свт. Кирилла ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, в котором πρόσωπον соответствует онтологическому понятию личности, может быть рассмотрено как предтеча позднейшего употре-

бления ἐνυπόστατον; см., напр.: Loon. H. von. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Lieden. Brill, 2009. P. 277–278.

⁷⁶ ἐνυπόστατον δέ φαμεν... ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπάρξας αὐ, Contra Jacobitas. PG 94. 1476 C.

⁷⁷ Иоанн Дамаскин, прп. Против яковитов // Творения. Христологич. и полемич. трактаты. С. 179; PG 94. 1477.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Так, напр., соврем. исследователи считают, что преп. Максим Исповедник «свободно развивает согласованную тринитарно-христологич. терминологич. систему, в которой термину ἐνυπόστατος усваивается одна и та же функция в обоих богословских контекстах», Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος... P. 155.

⁸⁰ Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 213.

⁸¹ τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται, Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 272 B.

⁸² Sopko A.J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004. P. 25.

⁸³ Напр.: «Хлеб Евхаристии, доступный человеку как пища, есть плоть Христова, преображенная, но по-прежнему единственная человеческому телу, воипостазированная в Логосе и пронизанная божественными энергиями», S. Nicephorus Constantinopolitani. Contra Eusebium / Ed. J. B. Pitra. Spicilegium Solesmense. I. Paris, 1928. P. 440; ср.: Мейендорф И., прот. Византийское богословие. С. 287.

⁸⁴ Фокин А.Р. Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению свт. Иоанна Златоуста // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001. С. 342–359, здесь: с. 358.

⁸⁵ Зайцев А.А. Евхаристич. преложение. URL: http://www.mpda.ru/site_pub/82304.html (дата обращения 06. 07. 2008); Его же. Тело Христово в Таинстве Евхаристии. Доклад, прочит. на семинаре профессорско-преподават. корпорации МДАиС «Святые Дары в таинстве Евхаристии». URL: <http://www.psevd.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44> (дата обращения 05. 09. 2011).

⁸⁶ Осипов А.И. Евхаристия и священство. URL: http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm (дата обращения 05. 09. 2011).

⁸⁷ *Зайцев А.А.* Тело Христово... URL: <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44> (дата обращения 05. 09. 2011).

⁸⁸ οὐ συμπαρεκτεινομένης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τῇ ἀπεριγράπτῳ αὐτοῦ θεότητι, *De Fide Orthodoxa. Lib III. PG 94.1012 B.*

⁸⁹ γένηται τὰ πάντα ἐν πάσιν αὐτὸς ὁ Θεός, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ, *Ambiguorum liber. PG 91. 1092 C.*

Источники

S. Anastasius Sinaita. Viae dux adversus acephalos. PG 89.

S. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam. Cap. XIV. PG 30.

S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis II. Epistola CCX. PG 32.

S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis XVII. De Spiritu Sancto II. PG 33.

Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber primus, secundus. PG 39.

S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Adversus hereses. PG 41, 42.

S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Ancoratus. PG 43.

S. Gregorius Nyssenus. Adversus Macedonianos. PG 45.

S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. VIII, XII. PG 45.

S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio IV. PG 44.

S. Gregorius Nyssenus. De Oratione Dominica. Oratio V. PG 44.

S. Gregorius Nyssenus. Oratio Catechetica. PG 45.

S. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten. Homilia I, V. PG 44.

S. Gregorius Nyssenus. In Psalmos. PG 44.

S. Gregorius Nyssenus. Quid sit, ad imaginem Dei etc. similitudinem. PG 44.

S. Gregorius Nyssenus. Testimonia adversus Judaeos. PG 46.

S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150.

S. Gregorius Palamas. Homilia XII. PG 151.

S. Gregorius Palamas. Operum Argumenta. PG 150.

S. Gregorius Palamas. Theophanes. PG 150.

S. Gregorius Theologus. Oratio VI. De Pace I. PG 35.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXXII. De Moderatione In Disputando. PG 36.

S. Gregorius Theologus. Epistola CXCIX. PG 37.

Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae su-

persunt / M. Richard, ed. Turnhout 1977 (Corpus Christianorum Series Graeca, 1).

S. Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. PG 94.

S. Joannes Damascenus. De Faid Orthodoxa. Lib. I–III. PG 94.

S. Joannes Damascenus. De Natura Composita. PG 95.

S. Joannes Damascenus. Dialectica. PG 94.

S. Joannes Damascenus. Parallela rupefucaldina. PG 96.

S. Joannes Damascenus. Sacra parallela. PG 95.

S. Joannes Chrysostomus. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. PG 51.

S. Joannes Chrysostomus. In Epistola ad Hebraeos. Cap. I. Homilia II. PG 63.

S. Joannes Chrysostomus. In Epistola ad Philippenses. Cap. II. Homilia VI. PG 62.

S. Irenaus Lugdunensis. Fragmenta. PG 7B.

S. Maximus Confessor. Epistolae. PG 91.

S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica. PG 91.

S. Maximus Confessor. Mystagogia. PG 91.

S. Methodius Episcopus et Martyr. Sermo De Simeone et Anna. PG 18.

S. Nicephorus Constantinopolitani. Contra Eusebium / Ed. J. B. Pitra. Spicilegium Solesmense. I. Paris: Bonne Presse, 1928.

Origenes. Supplementum ad Origenis Exegetica. PG 17.

Philothei Constantinopolitani Patr. Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151.

Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum / I. Lebon, ed. Louvain, 1938 (CSCO, 112).

Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика или Философские главы // Его же. Полн. собр. творений. В 12 тт. СПб., Изд. Духовной академии, 1913. Т. 1.

Иоанн Дамаскин, прп. О сложной природе против акефаллов. PG 95.

Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересьях вкратце / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сарагды, Н. И. Сарагды // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., Индрик, 2002.

Иоанн Дамаскин, прп. Творения. Христологич. и полемич. трактаты. М., Мартис, 1997.

Литература

Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: в 4-х т. Пг.: Третья государственная типография, 1918. Т. IV.

Бриллиантов А.И. Varia. Рукопись // ОР РНБ. Фонд 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. 1912–1913.

Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899.

Говорун С., диак. К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное» // Леонтий Византийский. Сб. исследований. Ред. А. Р. Фокин. М., 2006. С. 655–665.

Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Там же. С. 10–458.

Фокин А.Р. Предисловие // Леонтий Византийский. Сб. исследований. М., 2006. С. 6–7.

Давыденков О., прот. Воипостасная Сущность в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. М., 2008. Вып. 2 (22). С. 7–13.

Заседания научно-методологического семинара «Богословие в системе научного знания: традиции, современность, перспективы» на богословском факультете ПСТГУ // Вестник ПСТГУ I:6 (22). М., Изд. ПСТГУ, 2008. С. 139–144.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, Лучи Софии, 2007.

Орлов И.А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматич. учения о двух волях во Христе. Историко-догматич. исследование. Краснодар, Текст, 2010.

Фокин А.Р. Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению св. Иоанна Златоуста // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, Изд. братства во имя св. князя Александра Невского, 2001. С. 342–359.

Ἀντιλεξικὸν ἢ Ονομαστικόν. Ἀθήνα, 2004.

Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. Oxford University Press, № 27 (1976). P. 333–369.

Daley B. Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works. Oxford, 1978.

Dell'Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton // *Augustinianum*. 43 (2003). P. 63–80.

Dowling M.J. The Christology of Leontius of Byzantium. The Queen's University of Belfast. 1982.

Fracea I. Λέοντος Βύζαντος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτική Θεώρηση). Αθήνα, 1984.

Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden — Boston, 2012.

Grillmeier A. Christ in the Christian Tradition. London, 1975.

Grumel V. La soteriologie de Leonce de Byzance // *Echos d'Orient*. 40 (1937). P. 385–397.

Junglas J.P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Breslau, 1905.

Lang U.M. Anhypostatos–Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // *The Journal of Theological Studies*. 49. Oct. 1998. P. 630–657.

Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

Hans von Loon. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Lieden. Brill, 2009.

Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica*. Oxford, Peeters, 1991. XXVII. P. 175–197.

Methody (Zinkovsky), hieromonk, Kirill (Zinkovsky), hieromonk. The Term ἐνυπόστατον and its Theological Meaning // *Studia Patristica* LXIII. Peeters Publishers, 2013. V. 11. P. 311–325.

Μπαμπινιώτη Γ. Λεξικό τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας. Αθήνα, 1998.

Richard M. L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation // *Melanges De Science Religieuse*. 1945. № 21. P. 5–32, 243–270.

Rugamer W. Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Wurzburg, 1894.

Shults F.L. A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth // *The Journal of Theological Studies*. Princeton Theological Seminary, 1996. № 57 (September). P. 431–446.

Sopko A.J. For a Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004.

Электронные ресурсы

Зайцев А.А. Евхаристич. предложение. URL: http://www.mpda.ru/site_pub/82304.html (дата обращения 06. 06. 07. 2008).

Зайцев А.А. Тело Христово в таинстве Евхаристии. Доклад, прочитанный на семинаре профессорско-преподават. корпорации МДАиС «Святые Дары в таинстве Евхаристии». URL: <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44> (дата обращения 05. 09. 2011).

Осипов А.И. Евхаристия и священство. URL: http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm (дата обращения 05. 09. 2011).

С. С. Туркин*

ТРЕТИЙ И ПЯТЫЙ ТОМА ТВОРЕНИЙ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА

Статья посвящена 3-му и 5-му томам творений преподобного Исаака Сирина, перевод на русский язык которых еще не сделан. Сначала автор определяет их место во всем корпусе его трудов. Далее каждый том представлен в общих чертах. Особое внимание уделяется составу, рукописям, времени написания и содержанию каждого из томов.

Ключевые слова: патрология, сирийская патристика, преподобный Исаак Сирин, 3-й том, 5-й том.

Наследие преподобного Исаака Сирина привлекает внимание исследователей уже не один век. Его труды дошли до нас в рукописях, написанных на различных древних языках. Одни манускрипты публикуются согласно последним требованиям богословской науки, другие еще ждут своего издателя. К уже напечатанным произ-

* Автор — магистр теологии, референт Финансово-хозяйственного управления Московского Патриархата.

ведениям до начала XXI века в наше время добавляются новые издания его творений. Параллельно выходят или готовятся переводы на современные языки.

В русском переводе известно чуть более половины корпуса трудов преподобного Исаака Сирина. Речь идет о 1-м томе его творений и о части 2-го тома. Недоступными русскому читателю остаются отдельные Слова из 1-го тома, почти вся третья Беседа из 2-го¹ и весь 3-й том (за исключением двух Слов, входящих в состав 1-го и 2-го томов).

Если о недостающих частях из 1-го и 2-го томов имеются общие представления благодаря монографии митрополита Илариона (Алфеева)² и вводной статье А. В. Муравьева³ к новому переводу 1-го слова из 1-го тома, то о 3-м томе известно лишь то, что он существует⁴; 5-й том творений преподобного Исаака Сирина вовсе не упоминается при обзоре всего корпуса творений⁵. Восполнить этот пробел русской богословской науки призвана данная статья.

Сначала речь пойдет о всем корпусе творений преподобного Исаака Сирина. Второй раздел будет посвящен 3-му тому. В последнем разделе будут изложены некоторые сведения о 5-м томе.

Корпус творений преподобного Исаака Сирина

В отличие от сирийских писателей средневековья и авторов, оказавших на него влияние, труды преподобного Исаака Сирина, кроме некоторых случаев, не приписывались другим лицам⁶.

Однако своеобразие самих произведений, связанное с их популярностью на протяжении многих веков, затрудняет исследователей определить точный список трудов автора, сравнивать различные их варианты и давать оценку тому, что сообщается о них в источниках. Коллекции, в составе которых до нас дошли тексты пре-

подобного Исаака Сирина, отличаются как по количеству Слов и Бесед, которые каждая из них содержит, так и по порядку их расположения. Бывает так, что два различных варианта одного и того же собрания Слов или Бесед преподобного Исаака Сирина представляются как два совершенно разных сборника, на самом деле, будучи таковыми лишь отчасти⁷.

Некоторые трудности с определением точного списка трудов автора вызывает и тот факт, что труды преподобного Исаака Сирина были переведены на разные языки. Переводчики меняли порядок Слов, выбирали из них то, что им казалось наиболее важным или группировали отдельные Беседы по своему усмотрению⁸.

Все вышеизложенное может быть представлено в качестве объяснения того, почему в некоторых источниках сообщается о разном количестве томов трудов преподобного Исаака Сирина. Тем не менее нельзя исключать, что более древние из них действительно сообщают о разных томах его творений не только по форме, но и по содержанию. Возможно как то, что эти тома были безвозвратно утеряны, так и то, что они еще будут найдены. Последнее нельзя исключить хотя бы потому, что в XX веке Себастьяном Брокком был открыт 2-й том его трудов⁹.

Древние источники по-разному сообщают о количестве томов трудов Исаака Ниневийского. «Книга целомудрия», написанная Ишоденахом из Басры в середине IX века, не уточняет количество томов, составленных преподобным: «Глубоко проник он в божественные тайны и составил книги о жизни в Боге и об отшельничестве»¹⁰.

Анонимный текст, опубликованный по рукописи XV века Рахмани, не только повествует о составлении Исааком Сирином своих творений, но и приводит количество томов, которые им были написаны: «Он составил пять томов, известных до сего дня»¹¹.

В отличие от вышеупомянутого источника, Абдишо Нисибинский сообщает о семи томах, написанных препо-

добным Исааком Сирином: «Исаак Ниневийский составил семь томов: о духовном поведении, о божественных тайнах, о суде и провидении»¹²

Кроме того, Абдишо Нисибинскому принадлежит упоминание труда под названием «Разрешение вопросов, поставленных в 5-м томе Исаака Ниневийского»¹³. Это подтверждает существование хотя бы пяти томов творений преподобного Исаака Сирина. Действительно, на сегодня науке известны три тома его творений, фрагменты 5-го тома, некоторые молитвы и отдельные тексты, ему приписываемые.

Под 1-м томом понимается 82 Слова (в рус. пер. 91 Слово), дошедшие до нас в составе различных рукописей, принадлежащих двум семьям. Первую группу рукописей можно отнести к восточной семье, содержащей текст наиболее близкий к оригинальному. Вторую группу рукописей можно отнести к западной семье, которая достаточно отличается от оригинала и характеризуется антинесторианскими тенденциями. Первое полное издание 1-го тома вышло в свет в 1909 году, осуществил его Поль Беджан, и назывался он «*Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*»¹⁴.

В рукописях первый том именуется «Первой частью», или «О монашеском пути». Однако ни Беджан, ни последующие издатели или переводчики трудов преподобного Исаака Сирина не стали именовать 1-й том такими названиями, которые встречаются в начале или в конце рукописей, содержащих 1-й том. В научный оборот вошли названия Беджана «О религиозном совершенстве» и английского переводчика Венсинка «Мистические трактаты»¹⁵.

С формальной точки зрения, содержимое 1-го тома представляет собой поучения, обращенные к собратьям. Порой эти поучения предстают перед читателем в пространственной в Средние века форме вопросов — ответов. Также можно встретить некоторые Слова, которые по форме соответствуют письмам, а не поучениям.

С содержательной точки зрения 1-й том посвящен рассуждениям о духовной жизни и аскетизме. Однако его Слова не представляют собой единого целого. Лишь первые шесть могут быть объединены.

Том 1-й был переведен на ряд древних и новых языков. Первые переводы отдельных Слов на русском языке выходили в различных номерах журнала «Христианское чтение» с 1821 по 1849 год. Первый полный русский перевод был подготовлен Московской духовной академией и вышел в свет в 1854 году¹⁶.

В 1911 году появился новый перевод 1-го тома, выполненный С. И. Соболевским. В дальнейшем он переиздавался несколько раз¹⁷. В конце XX века появились отдельные переводы сирийских Слов 1-го тома, которые не были известны в древнегреческой редакции. Речь идет о переводах С. С. Аверинцева¹⁸ и митрополита Илариона (Алфеева)¹⁹. В 2008 году был издан перевод первого Слова 1-го тома с параллельным сирийским текстом, выполненный А. В. Муравьевым²⁰.

Том 2-й был обнаружен уже в начале XX века. Во введении к своему изданию 1-го тома П. Беджан сделал несколько замечаний относительно некоторых рукописей, которые, по его мнению, воспроизводят неизвестные труды преподобного Исаака Сирина. Содержимое этих манускриптов отличалось от состава 1-го тома. Так как П. Беджан не нашел других упоминаний о произведениях преподобного Исаака Сирина, в основной части своего труда он решил публиковать только то, что уже было известно по греческим переводам. Оставшуюся часть он поместил в приложениях²¹.

В 1929 году была опубликована статья, в которой описывалась одна важная рукопись, содержащая собрание аскетических произведений восточносирийских авторов. Часть произведений сопровождалась указанием на автора, другая часть оставалась анонимной. Позже, когда был обнаружен 2-й том, стало ясно, что часть текстов этой рукописи принадлежит преподобному Исааку Сирину²².

Следующим этапом в истории 2-го тома стал 1983 год. Именно тогда на Оксфордской патрологической конференции Себастьян Брок сообщил ученому сообществу, что им обнаружены новые труды преподобного Исаака Сирина²³. Находка содержалась в седьмой Оксфордской рукописи Бодлеанской библиотеки. Позже были определены и другие рукописи с текстом 2-го тома, что позволило начать подготовку их критического издания, а также переводы на современные языки.

Том 2-й состоит из 41 Беседы. Третья Беседа 2-го тома представляет собой «Главы о знании», состоящие из четырех Слов о знании. Каждое Слово о знании состоит из ста глав²⁴. Все Беседы 2-го тома отличаются от текстов 1-го тома, за исключением двух. 16-я и 17-я Беседы 2-го тома соответствуют 54-му и 55-му (32-му по русскому переводу) Словам первого тома²⁵.

Полное критическое издание 2-го тома отсутствует: опубликованы лишь Беседы 4–41²⁶. Кроме того, некоторые отрывки из 2-го тома были опубликованы еще П. Беджаном²⁷.

В колофоне Оксфордской Бодлеанской рукописи 2-й том именуется «Второй частью». Это же название было дано тексту С. Броком при его издании²⁸.

С формальной точки зрения, 2-й том состоит из текстов в виде поучений. Там же можно встретить Беседу, которая по форме соответствует письму, а не поучению. Поскольку третья Беседа 2-го тома представляет собой «Главы о знании», то следует отметить, что последние представляют собой набор небольших глав. Некоторые Беседы состоят из молитв.

С содержательной точки зрения, 2-й том представляет сборник текстов, посвященных традиционным для автора темам. В пользу его авторства говорит характер этого произведения, который соответствует духу трудов преподобного Исаака Сирина, включение в него некоторых Слов, соответствующих 1-му тому, а также одинаковая для обоих томов терминология²⁹.

Как и 1-й том, 2-й том был переведен на различные языки. От него не сохранилось такого же количества версий, как от предыдущего тома. Русский перевод был выполнен митрополитом Иларионом (Алфеевым) и опубликовался несколько раз³⁰. В состав перевода полностью вошли первая и вторая Беседы, а также Беседы с 4-й по 41-ю. Из «Глав о знании» были переведены лишь некоторые. Таким образом, подавляющее большинство глав о знании остается недоступным русскому читателю, как и содержимое 3-го тома, речь о котором пойдет в следующем разделе.

Третий том творений преподобного Исаака Сирина

Том 3-й сохранился в пятой Тегеранской рукописи, которая была написана в самом начале XX века³¹. Эта рукопись содержит 133 листа, из которых 111 листов — это произведения преподобного Исаака Сирина. Они представляют собой 17 Слов, которые схожи по содержанию со Словами и Беседами 1-го и 2-го томов. Так, 14-е и 15-е Слова 3-го тома соответствуют 22-му (15-му и 16-му в русском переводе) и 40-му (80-му и 81-му в русском переводе) Словам 1-го тома. Слово 17-е 3-го тома соответствует 25-й Беседе 2-го тома. Кроме того, в составе 3-го тома есть два Слова, которые имеются также в Багдадской 680 рукописи из сирийского собрания Халдейского Даврского монастыря (1288/9 г.); Ватиканской 509 из сирийского собрания (1928) и Бирмингемской 601 из собрания Минганы. Речь идет о 4-м и 13-м Словах, которые помещены там анонимно³².

На сегодня подготовлено критическое издание 3-го тома: *Isacco di Ninive. Terza collezione*³³. Ничего не известно о времени написания текстов 3-го тома. Единственное, что можно извлечь из трудов преподобного Исаака Сирина с точки зрения хронологии, это то, что во 2-м и 3-м томах основными являются темы эсхатологического характера, которые здесь представляются более разработанными,

нежели в 1-м томе. Это говорит в пользу того, что 3-й том написан позже 1-го тома (и, вероятнее всего, 2-го тома)³⁴.

Название «3-й том» содержится как в начале пятой Тегеранской рукописи, которая была написана в 1900 году, так и в ее колофоне³⁵.

С формальной точки зрения 3-й том представляет собой сборник поучений. Однако и здесь, как и в 1-м и 2-м томах, автор порой отходит от традиционной формы поучения. Так, ряд Слов представлен в виде писем отшельникам. Кроме того, они встречаются и молитвы³⁶.

С содержательной точки зрения 3-й том представляет собой сборник, посвященный аскетическим темам, что в целом соответствует содержанию предшествующих томов преподобного Исаака Сирина. Однако речь не идет о простом пересказе 1-го и 2-го томов. Здесь появляются и новые идеи автора. Особенно примечательны в этом отношении Слова, посвященные молитвам³⁷.

Существует ряд переводов 3-го тома на другие языки. За исключением арабского варианта, отсутствуют другие переводы 3-го тома на древние языки. Речь идет о тексте под названием «Три письма об аскезе и монашестве. Выдержки из трудов мар Исаака Ниневийского, переданные Хануной Ибн Юханной Ибн ас-Сальт»³⁸. Этот труд содержит три письма, составленных из отрывков творений преподобного Исаака Сирина. Вполне возможно, что часть из этих отрывков являются переводом 3-го тома³⁹.

К той же эпохе, что и перевод Ибн ас-Сальт, относится и другой арабский вариант творений преподобного Исаака Сирина. Он происходит из монашеских кругов лавры преподобного Саввы Освященного и монастыря Святой Екатерины на Синае. Эта версия арабского перевода подразделяется на четыре книги. Первая книга состоит из 28 Слов и одно из ее Слов соответствует содержанию 3-го тома⁴⁰.

Что касается современных переводов, то можно отметить существование трех полных версий — итальянской⁴¹, румынской⁴² и французской⁴³.

В пользу подлинности 3-го тома говорит характер этого произведения, который соответствует духу трудов преподобного Исаака Сирина, включение в него трех слов, соответствующих другим его произведениям, а также существование арабского варианта, в котором авторство данных слов приписывается ему.

В качестве наглядных примеров можно указать основные темы 3-го тома: отшельническая жизнь, молитва и чтение, сострадание, всеобщее спасение и всеобщее воссоединение с Богом, оправдание, подаваемое не за человеческие заслуги, но по милости Божией, будущие надежда и отчаяние, радость и изумление. Лишь в 11-м Слове встречается указание преподобного Исаака Сирина на молитву за усопших во время литургии, что не является весьма характерным для его трудов. Однако в других Словах мы находим и указание на привычную для него ночную молитву и пользу от нее⁴⁴.

Пятый том творений преподобного Исаака Сирина

Ряд рукописей, сохранившихся в восточных библиотеках, таких как Диярбакирская 25 из собрания Халдейской архиепископии (XIV в.); Мосульская 97 из собрания Халдейского патриархата (XII в.); Багдадская 694 и 938 из сирийского собрания Халдейского Даврского монастыря (1894); Сеертская 109 из собрания Халдейской епископии (1609); Ватиканская 592 из сирийского собрания (1918) содержат неизданный текст, не очень большой по объему, который в каталоге описывается как небольшая выдержка из «пятой части божественного человека, мар Исаака, святого и подвижника, епископа Ниневии». Редакторы каталога именуют этот текст названием «О провидении», которое может указывать на содержимое 5-го тома⁴⁵.

Большая часть рукописей приписывает авторство данных отрывков преподобному Исааку Сирину. Лишь

две из них, Диярбакирская 25 из собрания Халдейского архиепископа (XIV в.) и Мосульская 97 из собрания Халдейского патриархата (XII в.), упоминают в качестве автора некоего монаха Исаака, который подвизался в монастыре Раббан Ишо⁴⁶.

Гипотеза о принадлежности авторства преподобному Исааку Сирину его 5-го тома должна быть принята ученым сообществом по ряду весьма важных совпадений. Во-первых, даже при фрагментарности рукописей, содержащих отрывки из 5-го тома, прослеживается близость написанного в них его мысли. Два фрагмента Ватиканской рукописи, которые являются частями двух больших Слов, представляют собой перечисление некоторых мест из Нового и Ветхого Заветов, снабженное комментарием, в котором автор пытается осмыслить то, как Бог управляет течением истории вообще и судьбой каждого человека в отдельности. Связь с мыслью преподобного Исаака Сирина может быть основана на вере святого в то, что от Бога не ускользает ничего в этом мире и что Богу по силам привести каждого человека ко спасению⁴⁷.

Другими аргументами в пользу авторства преподобного Исаака Сирина могут быть отрывки из источников, цитируемые в первом разделе статьи. Также хотелось бы привести еще два аргумента, в пользу принадлежности ему тех отрывков, которые были частью 5-го тома.

Во-первых, следует указать на письма Ибн ас-Сальта, точнее, шесть вопросов (их содержимое было спорным пунктом в учении преподобного Исаака Сирина, на который обращали внимание его противники) и которые Ибн ас-Сальт предпосылает первому письму:

«Первый вопрос: «Бог создал Адама для жизни или для смерти?»

Ответ: «Согласно мнению некоторых Бог, сотворил Адама для жизни, а тот заслужил смерть по причине своего

непослушания. Согласно мнению преподобного Исаака Сирина, Адам был сотворен для смерти, а причиной его непослушания являются провидение и воля Божия в отношении него и его потомков».

Второй вопрос: «Допустимо или нет, чтобы Бог был провоцируем на гнев по причине непослушания своего творения?»

Ответ: «Согласно мнению некоторых, непослушание может вызвать гнев Божий, и покаяние Его удовлетворяет. Согласно мнению преподобного Исаака Сирина, действия сотворенных существ не являются причиной перемен в Боге».

Третий вопрос: «Верно ли, что наказание Божие за временный грех будет вечным?»

Ответ: «Согласно мнению некоторых, наказание Божие праведно, без тени сомнения. Согласно мнению преподобного Исаака Сирина, Бог милосерден, и его неизменяемая милость намного выше простого наказания».

Четвертый вопрос: «Распространяется ли милосердие Божие в будущей жизни и на праведных, и на злых?».

Ответ: «Согласно мнению некоторых, милосердие Божие распространяется на праведных, но не на злых. Согласно мнению преподобного Исаака Сирина, в другом мире милосердие Божие распространяется на все живые существа, как оно распространяется на них и в этом мире согласно тому порядку, в котором каждый из них находится».

Пятый вопрос: «Блага этого мира предопределены провидением или достигаются человеком согласно его поступкам, количеству его усилий и его заслугам?»

Ответ: «Согласно мнению некоторых, блага этого мира достигаются согласно приложенным им усилиям и его заслугам. Согласно мнению преподобного Исаака Сирина, блага этого мира не обусловлены провидением для мудрого и для невежды, для праведного и для злого согласно их заслугам, поступкам и знаниям».

Шестой вопрос: «Души, однажды отделенные от их тел, будут лишены знаний, полученных в этом мире, или они продолжают пользоваться такой жизнью и таким знанием?»

Ответ: «Согласно мнению некоторых, души не могут усвоить что-либо при помощи тела. Согласно мнению преподобного Исаака Сирина, душа не отделится сама в себе ни от жизни, ни от знания. Это мнение греческих философов»⁴⁸.

Поскольку об основных темах в вопросах и ответах — о провидении Божиим и посмертной участи людей — ничего не сказано или сказано совсем мало в первых трех томах творений преподобного Исаака Сирина, то естественно предположить, что до нас не дошли те его тексты, которые были этим темам посвящены.

Последний аргумент в пользу существования 5-го тома связан со свидетельством Йохана Бар Калдуна. Последний, рассказывая о жизни своего учителя Раббана Иосифа Буснайского, сообщает о том, что тот скопировал ту часть творения мар Исаака, которая повествует о всеобщем провидении Божиим. Там же сообщается, что чтение этой части допускается не всем, но тем, кто на своем опыте более или менее погружен в те тайны, которые описываются в этой части⁴⁹.

Таковы основные сведения о 5-м томе.

В конце статьи хочется выразить надежду на то, что весь корпус творений преподобного Исаака Сирина будет доступен русскому читателю. Возможно, именно эта статья подвигнет кого-то из богословов или сирологов обратиться к оригинальному тексту некоторых Слов из 1-го тома, *Главам о знании* из 2-го тома, к 3-му или 5-му томам.

Примечания

¹ Существуют переводы отдельных «Глав о знании», которые были выполнены митр. Иларионом (Алфеевым), см.: *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М., 2010. С. 75–85, и Д. Ф. Бумажновым, см.: *Бумажнов Д. Ф.* Мир, прекрасный в своей слабости: Св. Исаак Сирин о грехопадении

Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту *Centuria* 4, 89 // Символ, № 61. 2012. С. 180–182. Первая часть 3-ей беседы подготовлена автором данной статьи к публикации. Ее научному анализу посвящена кандидат. диссерт. автора.

² См.: Иларион (Алфеев), архиеп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2010. С. 47–60; 60–69.

³ См.: Муравьев А. В. Воспламенение ума в духовной пустыне. М., 2008. С. 30–38.

⁴ См.: Иларион (Алфеев), архиеп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2010. С. 63–64; Муравьев А. В. Воспламенение ума в духовной пустыне. М., 2008. С. 31.

⁵ Речь идет лишь о цитировании историч. сведений в составе всего корпуса трудов прп. Исаака Сирина.

⁶ Итальянский исследователь Сабино Кьяла приводит несколько таких примеров:

– Парижская рукопись 195 из сирийского собр. приписывает авторство 65-го Слова из 1-го тома творений прп. Исаака Сирина некоему Нилу;

– Парижская 239 из сир. собр. также приписывает упомянутое Слово Нилу;

– Страсбургская 4226 из восточного собр. содержит несколько араб. фрагментов прп. Исаака Сирина за авторством Нила;

– Ивионская 441 из греч. собр. приписывает авторство 38-го Слова из 1-го тома творений прп. Исаака Сирина некоему Ефрему;

– Синайская 36 из грузинского собр. приписывает авторство 8-го и 77-го Слов из 1-го тома творений прп. Исаака Сирина некоему Ефрему. См.: *Chialà S. Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita*. Firenze, 2002. P. V.

⁷ См.: *Chialà S. Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita*. Firenze, 2002. P. 65.

⁸ Там же.

⁹ См.: Brock S. Lost and found: Part II of the works of St Isaac of Nineveh // *Studia Patristica*. V. XVIII. Kalamazoo-Leuven, 1990. P. 230–233.

¹⁰ См.: *Bedjan P. Liber Superiorum seu historia monastica coenobii Beth-Abensis auctore Th. ep. Margensi*. Parisiis-Lipsiae, 1901. P. 437–517.

¹¹ См.: *Rahmani I.E. Studia Syriaca*. V. I. Beiruth, 1904. P. 32–33.

¹² См.: *Abdisho di Nisibe. Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus* // BOCV. V. III. Romae, 1725. P. 104.

¹³ См.: *Abdisho di Nisibe. Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus* // BOCV. V. III. Romae, 1725. P. 174.

¹⁴ См.: *Bedjan P. Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa. Rarisiis-Lipsiae*, 1909. Однако следует отметить, что до появления полного издания Беджана были опубликованы отдельные Слова или их отрывки, принадлежащие прп. Исааку Сирину:

– Цингерле опубликовал 34 (74 в рус. пер.) и 44 (84 в рус. пер.) слова по изд. Беджана. См. *Zingerle P. Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta*. V. I. Oeniponti, 1869. P. 97–101;

– Шабо опубликовал 28 (19 в рус. пер.), 43 (82 и 83 в рус. пер.) и 45 (85 в рус. пер.) слова по изд. Беджана. См. *Chabot J.B. De S. Isaaci Ninivite vita, scriptis e doctrina*. Paris, 1892. P. 2–39;

– Манна опубликовал 11 (63 в рус. пер.), 50 (89 и 90 в рус. пер.) и 65 (40 и 41 в рус. пер.) слова по изд. Беджана. См. *Manna J.E. Morceaux choisis de littérature araméenne*. Mossoul, 1901. P. 2–8.

¹⁵ См.: *Bedjan P. Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, 1909; *Wensinck A. J. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*. Amsterdam, 1923.

¹⁶ Подробнее о них см.: *Соболевский С.* Сведения о преподобном Исааке Сирине и его писаниях // *Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова подвижнические*. М., 2010. С. 788–789.

¹⁷ См.: *Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова подвижнические*. М., 2010.

¹⁸ См.: *Аверинцев С.С.* Главы 46, 76, 77 // *От берегов Босфора до берегов Евфрата*. М., 1994. С. 276–282.

¹⁹ См.: *Иларион (Алфеев), архиеп.* О совершенстве духовном (Беседы 19–21, 55) // *Церковь и время*. № 4. М., 1998. С. 179–191.

²⁰ См.: *Муравьев А. В.* Воспламенение ума в духовной пустыне. М., 2008. С. 46–93.

²¹ См.: *Bedjan P. Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa. Rarisiis-Lipsiae*, 1909. P. XV–XVI.

²² См.: *Vosté J.M. Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII et VIII siècle* // *Angelicum*. V. VI. 1929. P. 143–206.

²³ См.: *Brock S. Lost and found: Part II of the works of St Isaac of*

Nineveh // *Studia Patristica*. V. XVIII. Kalamazoo-Leuven, 1990. P. 230–233.

²⁴ Одно Слово состоит из 105 глав.

²⁵ См.: Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова подвижнические. М., 2010. С. 268–273 и *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М., 2010. С. 178–180.

²⁶ См.: *Brock S.* Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). “The Second Part”, Chapters IV–XLI // *CSCO*. V. 554–555. Lovanii, 1995.

²⁷ См.: *Bedjan P.* Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa. Rarisiis-Lipsiae, 1909. P. 582–600.

²⁸ См.: *Brock S.* Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). “The Second Part”, Chapters IV–XLI // *CSCO*. V. 554–555. Lovanii, 1995.

²⁹ Подробнее о подлинности 2-го тома см.: *Иларион (Алфеев), архиеп.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2010. С. 60–69.

³⁰ См.: *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. М., 2010.

³¹ Точнее, между 1900 и 1903 гг. Подробнее об этом см.: *Chialà S.* Discorsi ascetici. Terza collezione. Bose, 2004.

³² См.: *Chialà S.* Dall’ ascesi eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 70.

³³ См.: *Chialà S.* Isacco di Ninive. Terza collezione // *CSCO*. V. 637–638. Lovanii, 2011.

³⁴ См.: *Chialà S.* Dall’ ascesi eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 78.

³⁵ Там же. P. 70.

³⁶ См. *Chialà S.* Discorsi ascetici. Terza collezione. Bose, 2004. P. 30–36.

³⁷ Там же. P. 18–30.

³⁸ См. *Sbath P.* Traités religieux, philosophiques, et moraux, extraits des oeuvres d’Isaac de Ninive par Ibn As-salt. Caire, 1934.

³⁹ См. *Chialà S.* Dall’ ascesi eremitica alla misericordia infinita. P. 334–335.

⁴⁰ См. *Chialà S.* Dall’ ascesi... P. 337.

⁴¹ См. *Chialà S.* Discorsi ascetici. Terza collezione. Bose, 2004.

⁴² См. *Ică I.* Sfântul Isaac Sirul. Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent regăsită. Sibiu, 2005.

⁴³ См. *Louf A. Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles III, d'après un manuscrit récemment découvert. Abbaye Sainte-Marie du Mont, 2009.*

⁴⁴ См. *Chialà S. Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita. P. 71.*

⁴⁵ См. *Chialà S. Dall' ascesi... P. 72.*

⁴⁶ См. *Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'Archevêché Chaldéen de Diarbékir // JA. V. X. 1907. P. 341–342.*

⁴⁷ См. *Chialà S. Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita. P. 72.*

⁴⁸ См.: *Sbath P. Traités religieux, philosophiques, et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive par Ibn As-salt. Caire, 1934. P. 50–60.*

⁴⁹ См.: *Chialà S. Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002. P. 73.*

Литература

Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. М., 2010.

Бумажнов Д. Ф. Мир, прекрасный в своей слабости: Св. Исаак Сирин о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту Centuria 4, 89 // Символ, № 61, 2012.

Иларион (Алфеев), архиеп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2010.

Муравьев А. В. Воспламенение ума в духовной пустыне. М., 2008. С. 30–38.

Chialà S. Dall' ascesi eremitica alla misericordia infinita. Firenze, 2002.

Brock S. Lost and found: Part II of the works of St Isaac of Nineveh // Studia Patristica. V. XVIII. Kalamazoo-Leuven, 1990.

Bedjan P. Liber Superiorum seu historia monastica coenobii Beth-Abensis auctore Th. ep. Margensi. Parisiis-Lipsiae, 1901.

Rahmani I.E. Studia Syriaca. V. I. Beiruth, 1904.

Abdisho di Nisibe. Scriptorum Ecclesiasticorum Catalogus // BOCV. V. III. Romae, 1725.

Bedjan P. Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa. Rarisiis-Lipsiae, 1909.

Zingerle P. Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta. V. I. Oeniponti, 1869.

Chabot J. B. De S. Isaaci Ninivite vita, scriptis e doctrina. Paris, 1892.

Manna J. E. Morceaux choisis de littérature araméenne. Mossoul, 1901.

Wensinck A. J. Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Amsterdam, 1923.

Соболевский С. Сведения о преподобном Исааке Сирине и его писаниях // Преподобного отца нашего Исаака Сирина Слова подвижнические. М., 2010.

Исаак Сирин, прп. Преподобного отца нашего Исаака Сирина Слова подвижнические. М., 2010.

Аверинцев С. С. Главы 46, 76, 77 // От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994.

Иларион (Алфеев), архиеп. О совершенстве духовном (Беседы 19–21, 55) // Церковь и время, № 4. М., 1998.

Vosté J. M. Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII et VIII siècle // Angelicum. V. VI. 1929.

Brock S. Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). "The Second Part", Chapters IV-XLI // CSCO. V. 554–555. Lovanii, 1995.

Chialà S. Discorsi ascetici. Terza collezione. Bose, 2004.

Chialà S. Isacco di Ninive. Terza collezione // CSCO. V. 637–638. Lovanii, 2011.

Sbath P. Traités religieux, philosophiques, et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive par Ibn As-salt. Caire, 1934.

Ică I. Sfântul Isaac Sirul. Cuvinte către singuratici. Partea a III-a recent regăsită. Sibiu, 2005.

Louf A. Isaac le Syrien. Œuvres spirituelles III, d'après un manuscrit récemment découvert. Abbaye Sainte-Marie du Mont, 2009.

Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'Archevêché Chaldéen de Diarbékir // JA. V. X. 1907.

Священник Максим Плякин*

ИСКАЖЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО ПРЕДАНИЯ В НЕКАНОНИЧНЫХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ НА ПРИМЕРЕ ПОЧИТАНИЯ СЯТЫХ ЦАРСТВЕННЫХ СТРАСТОТЕРПЦЕВ

В статье рассматривается, как в современном псеводолитургическом и паралитургическом творчестве искажается подлинное церковное понимание подвига царственных мучеников. В финале автор приходит к выводу о зарождении в России де факто неоязыческого культа и деконструкции православных ценностей.

Ключевые слова: царственная святость, Николай II, гимнография, современные сектанские движение, христоцентризм, ереси, православная аксиология.

В 2014 году исполняется 96 лет с того дня, как в подвале дома Ипатьева в Екатеринбурге прозвучали выстрелы, оборвавшие земную жизнь последнего Все-

* Автор — секретарь епархиальной комиссии Московской Патриархии по канонизации святых.

российского Императора Николая II и членов его семьи. Получив четыре дня спустя известие о екатеринбургской трагедии, Патриарх Тихон с церковного амвона призвал русских людей осудить это злодеяние и принести за него покаяние: «На днях совершилось ужасное дело: расстрелян бывший Государь Император Николай Александрович <...> и высшее наше правительство — Исполнительный Комитет — одобрил это и признал законным. Но наша христианская совесть, руководясь Словом Божиим, не может согласиться с этим. Мы должны, повинувся учению Слова Божия, осудить это дело, иначе кровь расстрелянного падет и на нас, а не только на тех, кто совершил его...»¹.

Но и 75 лет спустя преемник святого Тихона Святейший Патриарх Алексий II с горечью свидетельствовал, что «грех цареубийства, происшедшего при равнодушии граждан России, народом нашим не раскаян». Не раскаян прежде всего потому, что русский народ (как в Отечестве, так и в рассеянии) не смог осознать, что «благие цели должны достигаться достойными средствами. Созидавая и обновляя жизнь народа, нельзя идти по пути беззакония и безнравственности. Совершая любое дело, даже самое доброе и полезное, нельзя приносить в жертву человеческую жизнь и свободу, чье-либо доброе имя, нравственные нормы и нормы закона»².

Естественно, что судьбу убиенного за свое служение императора, издревле именуемого «первым из мирян Церкви», Церковь осознавала и осознает как одно из покушений на нее саму. Диакон Андрей Кураев поясняет: «...царь канонизируется потому, что его образ в сознании палачей сливался с образом России и Церкви. Стреляли не в гражданина Романова. Стреляли в Россию и в Церковь. Вот Церковь и говорит: те кто, стреляли в царскую семью (и отдавали приказ об этом расстреле), сами считали, что стреляют в меня. Значит, царская семья ради меня пострадала, и потому я не могу их образы убрать из своей памяти, не могу не видеть их рядом с Христом. А потому

и пою им не только “вечную память”, но и величание»³. Закономерным итогом этого осознания подвига екатеринбургских страдальцев стало их гласное прославление во святых — в 1981 году той частью Русской Православной Церкви, которая оказалась за пределами Отечества, в 2000 году — Церковью в России.

И потому представляется парадоксальным (но, увы, лишь на первый взгляд), что имена именно святых царственных страдальцев стали стягом оппозиции соборно высказанному мнению Церкви — как внутри самой Церкви, так и за церковной оградой. Увы, уже можно говорить гораздо жестче: некоторые почитатели царя Николая (изначально православные) уже поставили себя вне пределов Вселенской Церкви, восприняв еретическую концепцию уподобления Николая II самому Господу Иисусу Христу до такой степени, что «единственным средством к оправданию Русского народа пред лицом Божьего правосудия» оказывается, по их мнению, новая искупительная жертва, принесенная Императором на Русской Голгофе в Екатеринбурге⁴. Зеркалом внутрицерковных процессов (и одновременно — квинтэссенцией церковного самосознания) всегда была молитва и, уже, общественное богослужение. Закон молитвы выявляет закон веры, и повреждение молитвенной жизни есть первый симптом повреждения догматического. Исследованию истории и существующих тенденций литургического почитания царственных страстотерпцев посвящена настоящая статья.

Почитание царственных страдальцев стало складываться уже в первые годы после их кончины. Протопресвитер Михаил Польский, автор первого систематического собрания материалов о российских новомучениках, в первом томе своего фундаментального труда «Новые мученики Российские»⁵ приводит три случая посмертных чудес царственных мучеников, самое раннее из которых датировано 17 июля 1919 года — первой годовщиной екатеринбургского убийства (чудесное спасение казачьей

сотни после молебна «святым мученикам дома Царского»). Отдельную главу отец Михаил посвятил почитанию царя Николая II и его семьи в Сербии, где вопрос об их прославлении в лике святых был поднят еще в 1930 году. Однако священноначалие Сербской Церкви, свидетельствуя факт почитания святости царственных мучеников в среде своих верующих, оставило этот вопрос на разрешение Церкви в России, ожидая их канонизации в их родной стране.

Очень широко царственные страдальцы почитались в среде катакомбников в самой России⁶. Не затрагивая здесь вопроса о подлинности канонов так называемого «Кочующего Собора»⁷, отметим, что его 15-й канон⁸ верно характеризует умонастроения чад Катакомбной Церкви, делавших особый акцент (как видно из материалов более поздних следственных дел) на мученичестве Николая II и его семьи, т.е. в сознании катакомбников их смерть была страданием за Христа.

Однако первым текстом, предназначенным для собственно литургического почитания царской семьи, по-видимому, является «Чин поминовения царственных мучеников и верных слуг их, с ними убиенных, в “День скорби” 4(17) июля», утвержденный Архиерейским Синодом Русской Православной Церкви Заграницей после освящения брюссельского храма-памятника праведного Иова Много-страдального для употребления на приходах РПЦЗ. В «Чин поминовения» вошли синодик погибших (33 имени) и покаянная молитва, публиковавшаяся позже и в российских изданиях⁹. По всей видимости, именно в этом «чине» впервые были предложены для поминовения имена инославных слуг императорской фамилии — католика лакея Алоизия Труппа¹⁰ и лютеранки гофлектрисы Екатерины Адольфовны Шнейдер. Позже имена всех перечисленных в синодике убиенных без изменений войдут в список новомучеников, прославленных в лике святых Русской Православной Церковью Заграницей.

Молитва из «Чина поминовения» представляет собой покаянную молитву ко Господу, слова которой практически полностью позаимствованы из Священного Писания. От лица русского рассеяния авторы молитвы со смирением признают над собой суд Господень: «...судьбы истинны сотворил еси по всем, яже навел еси на ны, яко согрешихом и беззаконовахом, отступивше от Тебе, и прегрешихом во всех, и заповедей Твоих не послушахом, ниже соблюдохом, ниже сотворихом, яже заповедал еси нам, да благо нам будет, и предал еси нас в руки врагов беззаконных, мерзких отступников, и человеком неправедным и лукавейшим паче вся земли, и ныне несть нам отверсти уст: студ и поношение быхом рабом Твоим и чтущим Тя». Но и милость Господня велика, и на кающихся Он изливает Свою благодать: «...не посрами нас, но сотвори с нами по кротости Твоей, и по множеству милости Твоея, и молитв ради Пречистыя Матери Твоея и всех святых Твоих изми нас по чудесем Твоим и даждь славу Имени Твоему, Господи, и да посрамятся вси являющи рабом Твоим злая, и да постыдятся от всякия силы и крепость их да сокрушится».

Прославление царской семьи в лике святых состоялось в Зарубежье 1 ноября (19 октября) 1981 года. Екатеринбургские страдальцы были прославлены в общем Соборе новомучеников и исповедников Российских, безбожной властью убиенных. Само торжество происходило в Синодальном соборе в честь иконы Божией Матери «Знамение» Курско-Коренной. К прославлению были составлены две службы: общая всем новомученикам и отдельная — «Святому благоверному страсто-терпцу царю-мученику Николаю II, святей благоверней царице-мученице Александре, святому благоверному царевичу-мученику Алексею, святым благоверным царевнам-мученицам Ольге, Татиане, Марии и Анастасии, святей благоверней Великой Княгине Елисавете, святым благоверным мучеником царского рода, святей преподобномученице инокине Варваре и верным царским слугам, с

ними убиенным». В общем последовании были объединены литургическое чествование Августейших мучеников, преподобномучениц Елисаветы и Варвары¹¹, членов Дома Романовых, погибших в течение 1918–1919 годов, и их слуг — в соответствии с ранее утвержденным синодиком.

В общей службе новомученикам царской семье посвящены три стихиры и три тропаря канона. В основном это общие слова о верности Христу в гонениях и терпеливом перенесении страданий, а также о дерзновении мучеников по смерти ходатайствовать за их страну.

Обратим внимание на две основные особенности текста отдельной службы. Во-первых, смерть всех царственных страдальцев рассматривается как мученическая за веру: «Царства земного лишение, узы и страдания многоразличныя кротко претерпел еси, *свидетельствовав о Христе* (здесь и далее курсив мой. — *св. М. П.*) даже до смерти от богоборцев, страстотерпче великий боговенчаный царю Николае...» (тропарь), «Молитвами, Христе, святых мученик Твоих, убиенных за веру в Тя, великих князей <...> и верных царских слуг <...> помилуй и спаси души наша, яко благ и Человеколюбец» (славник хвалитных). При этом смерть царя рассматривалась не просто как смерть мученика, но как особое сакральное жертвоприношение: «...*принесл еси себе*, великий страстотерпче царю, в жертву за народ твой, якоже рекл еси: *аще потребна есть жертва за народ*, аз жертва сия буду» (седален по 2-й кафисме), «Раны *ваши* и язвы, славнии царственнии мученицы, язвы греховныя исцеляют *всех верных*» (стихира 2-я на хвалитех). Перенос на царя-мученика атрибутов Самого Христа, приносящего Самого Себя в жертву Пресвятой Троице и искупающего грехи народа Божия, исцеляя уязвленное греховными ранами человеческое естество, несомненно, уже тогда, в начале 1980-х годов, заложил необходимую базу под грядущее развитие идеи мученичества царя в учение о новом купителе.

Вторая особенность службы — ее канон. Он, в отличие от абсолютного большинства канонов из служб святым, обращен ко Господу и надписан «Плач царя-мученика». В примечании к службе указано: «Канон сей составлен по образцу “Плача пророка Иеремии”, стенавшего о разрушении Иерусалима и вавилонском пленении израильского народа». Помимо многочисленных покаянных воздыханий, многие из которых вдохновлены соответствующими словами Священного Писания, в каноне есть и более специфические прошения: «О како земля Русская, прежде славная в мире и благоденствующая, пленена бысть от богоборцев; вси дружащиеся с нею отвергошася ея, быша ей врази... Виждь, Господи, призри и помилуй» (2-й тропарь 1-й песни), «...очисти землю православную от безбожных врагов, возстави, Щедрый, царя Помазанника Твоего и услыши ны» (3-й тропарь 7-й песни). Но в целом акцент канона — именно покаяние в строгом святоотеческом смысле, облеченное в возвышенные формы библейской поэзии.

Однако отсутствие в службе канона, обращенного к самим царственным мученикам, побудило гимнографов к написанию соответствующих текстов. Нам известны два таких канона, составленных практически одновременно в 1997 году в России, но в разных православных юрисдикциях. Первый канон был составлен мирянином Димитрием Хлебниковым¹² (С.-Петербург, РПЦ МП), второй — иереем Тимофеем Алферовым¹³ (Боровичи, в тот момент — РПЦЗ).

Автор первого канона, увы, продолжает тенденцию, лишь намеченную в службе. Особенно в этом смысле показателен седален по 3-й песни, который приводим полностью: «Кто убо свят, аще не страстотерпец царь Николай? Немы да будут уста лстивыя, глаголющая на праведнаго беззаконие: аще ли не возлюби Христа от юности, яко Борис и Глеб? Аще ли веру святую во искушениях не соблюде, яко Иов? Аще ли чада во благочестии не воспита, яко София премудрая? Аще ли церкви Божия не воздвиже,

яко Юстиниан? Аще ли святые не прослави, яко Макарий? Аще ли братий не защити, яко Елезвой? Аще ли венцем мученическим не увязеся, яко князь Андрей? Аще ли за убийц не молися, яко Стефан? Аще ли за Святую Русь душу свою не положи, яко князь Михаил? Аще сих чем, того паче прославим, *есть бо жертва искупительная за ны*».

Аналогичные фразы рассеяны по всему тексту: «Венец мученический, многими святыми прочествованный, далече предведевый¹⁴, душу свою за Святую Русь и за люди своя безропотно положил еси, святой Царю» (3-й тропарь 1-й песни), «в жертву благоприятну себе самого принесл еси во спасение Русския земли» (3-й тропарь 4-й песни), «Немы да будут уста лстивыя, глаголющие яко не за Христа пострада святой Царь: сами бо скверноубийцы на стене дома Ипатиева тайными знаки о том написаша» (3-й тропарь 6-й песни).

Второй канон, безусловно, трезвее в смысле оценки мученического подвига царя. Необходимо отметить особенность его структуры: ряд тропарей написан в подражание диалога Бога и сатаны из 1-й главы Книги Иова и от их лица. По всей видимости, утверждению этого канона в качестве официального богослужебного текста РПЦЗ помешало уклонение его автора в раскол, созданный «непримиримыми» клириками российских приходов РПЦЗ. Ныне в этой юрисдикции, именуемой «Русская Истинно Православная Церковь», отец Тимофей имеет сан протоиерея и скандально «прославился» бранными словами, которыми он описывает Матерь-Церковь, к которой некогда принадлежал сам.

Вместе со службой в Зарубежной Церкви был составлен «Акафист святому царю и великомученику Николаю»¹⁵. Этот текст в наибольшей степени дал поводы как для богословской критики, так и обвинений в политической подоплеке «заграничной» канонизации царственных мучеников. Вот лишь несколько цитат: «Христовой любви воплощение» (1-й кондак), «Ангелов

Творец <...> ты избра <...> в жертву искупления за грехи людския» (1-й икос), «Всеблагая Богомати <...> избра ты от рождения, яко чистейшаго, Руси во очищение» (2-й кондак), «непрестанно молился еси, да спасет Царица Преплагая¹⁶ Русь православную» (4-й икос). Особо необходимо отметить слова, звучащие в 1-м кондаке: «... воспеваем ти похвальная, яко паче всего Отечество свое возлюбившему». Не Бога и не Христа, но отечество свое возлюбил более всего на свете «адресат» этого акафиста...

При этом «зарубежнический» акафист — самый лаконичный и один из наиболее поэтичных неседалных гимнов святому царю. С учетом того, что для Зарубежной Церкви этот текст является официальным, а в России именно он был одобрен в Екатеринбургской епархии при местном прославлении царственных мучеников в 1997 году¹⁷, приходится констатировать, что этот акафист (как наиболее авторитетный и самый распространенный и в России, и в Зарубежье) в наибольшей степени¹⁸ способствовал распространению концепции «искупительной жертвы» святого царя в церковном народе.

Еще один акафист, происходящий из русского расцеяния, также был написан в разделении с Матерью-Церковью. Это «Акафист святым царственным мучеником Российским», написанный в 1999 году сестрами женского монастыря в честь Покрова Пресвятой Богородицы в Княжево (Болгария), находящегося в юрисдикции Болгарской Старостильной Православной Церкви¹⁹. Он гораздо объемнее первого текста, однако его отличают красота церковнославянского слога и взвешенность текста. Рецепция этого текста со стороны канонических Поместных Православных Церквей (как в Болгарии, так и в России), насколько нам известно, отсутствует.

В свете свершившегося 17 мая 2007 года воссоединения расколотых некогда частей Русской Церкви и восстановления канонического общения с РПЦЗ сразу встает

вопрос о восприятии в российской церковной практике богослужебных текстов, созданных «зарубежниками» в годы разделения. Возможно, ответ на этот вопрос даст совместная каноническая комиссия, начавшая работу сразу после подписания Акта о каноническом общении.

Самым ярким свидетельством доканонизационного почитания царственных страдальцев в России является, безусловно, служба с акафистом, изданная в московском издательстве «Лествица» в 1999 году. Семь архипастырей дали свое благословение на это издание²⁰. Авторитет этого текста оказался огромным: многие приходы использовали его в своей богослужебной практике. Но одновременно в нем, как в зеркале, отразились все тенденции в царепочитании, наличествовавшие в Русской Православной Церкви накануне Юбилейного Архиерейского Собора.

Многим еще памятни умонастроения части православных христиан в России во 2-й половине 1990-х годов: петиции с требованием немедленно прославить царственных мучеников, многолюдные Крестные ходы под тем же лозунгом, упреки в адрес Священноначалия за «промедление» и «трусость», а то и прямые угрозы²¹. Очень часто в этом хоре звучали и откровенно провокационные реплики: требования канонизировать сам институт монархии, прославить Николая II даже не как мученика за веру, а как благоверного Императора, высказаться от лица Церкви в духе послания I Всезарубежного Собора, Генуэзской конференции и т.д.

И вот что предлагалось молитвенно воспевать православным почитателям царственных мучеников: «В подобие жертве Христове, яко агнец непорочный, *волею заклан бысть за отступление народа твоего*, царю мучениче Николае...» (ин тропарь), «Православие, самодержавие и народность исповедал еси во спасение Руси²², да воспоют вси в ней воскресшей: Боже, Царя храни!» (седален по 2-м стихословии), «Егда *отверзе ангел печать пятую откровения*, явишася избииеннии за слово» (славник стиховна вечерни). Содер-

жащийся в службе синаксарь традиционно оканчивается молитвенным обращением к прославляемым святым, однако иерархия ценностей, ради которых приносят к Богу молитву царственные мученики, выстраивается в тексте совершенно зеркальная: «Ныне вси царственнии мученицы предстательствуют за землю Русскую во главе всех святых мучеников и исповедников российских перед престолом Царя Царствующих во *утверждение* на Руси престола православногo царя, *спасение* людей своих и во *славу* единосущныя и нераздельныя Троицы». Сначала — утверждение Царского Престола, потом — спасение людей и лишь в конце — слава Пресвятой Троице.

Итак, при всех несомненных достоинствах этой службы²³, значительная часть ее текстов несет совершенно конкретную смысловую нагрузку. И при вложении такого смысла в общественную молитву возникает не просто соблазн, но открывается прямая дорога для развития хилиастического по своему происхождению²⁴ вероучительного заблуждения, уже получившего в среде религиоведов обозначение «царебожие».

Некий итог почитанию (в том числе и литургическому) царственных мучеников на момент их прославления в России подвели известные публицисты, супруги Сергей и Тамара Фомины. Подготовленный ими «Царский сборник» (М., Паломникъ, 2000; редактura богослужебных текстов — Татьяна Гроян²⁵) был подписан в печать примерно за месяц до начала Юбилейного Собора — 7 июля 2000 года. По сути, российским православным, ожидавшим канонизации на грядущем Соборе царственной седмицы, предлагалось готовое «пособие» по всем аспектам царепочитания. Фомины кропотливо собрали практически все написанные на тот момент литургические тексты в честь как царственных мучеников (и всем вместе, и по отдельности), так и преподобномучениц Елисаветы и Варвары. Но желание создать своего рода энциклопедию обернулось тем, что в сборник наряду с уже одобренными хотя бы на епархиальном уровне

текстами (как уже упоминавшаяся служба и «зарубежнический» акафист) вошли тексты или откровенно еретические, или сочетающие в себе «пшеницу и плевелы».

Достаточно отметить, что автором одного из акафистов, вошедших в сборник, является Николай Козлов — основатель и лидер одной из современных псевдоправославных тоталитарных сект. Его акафист, имеющий рефрен «Радуйся, царю Николае, скорый отмстителю врагом Христовым», содержит в себе такие выражения: «Радуйся, яко альфа и омега всея твари; радуйся, первый и последний государю» (9-й икос), что можно квалифицировать уже не как христианскую ересь, а как некое новое религиозное учение, о чем в своей статье «Псевдоправославная секта “Опричное братство” и ее руководитель Н. Козлов (А. А. Щедрин)» пишет профессор А. Л. Дворкин²⁶.

Более обстоятельный (но едва ли не единственный вообще) разбор «Царского сборника» был дан в цитированной выше статье А. Кырлежева. Заинтересованных отсылаем к этой публикации, здесь же повторим резюме его исследования: «Драматическая история о прославлении царя обернулась историей о новой русской ереси». Кырлежев указывает, что помимо своеобразного учения о монархии, еретического мнения об искупительном подвиге святого царя, «неомонархизм» как особое религиозное сознание характеризуется особым эсхатологизмом: «И на земле, и на небе нужен царь потому, что наступили последние времена. Не потому взыскуют самодержавия, что это лучшая форма правления, а потому, что “близ есть, при дверех”». Нужен Удерживающий антихриста. И совсем уж пророчески прозвучали слова журналиста о том, что «естественный ход развития культа царя-искупителя постепенно приведет к тому, что образ “святого старца” (Тригория Распутина. — *свящ. М. П.*) утвердится в сознании царепочитателей помимо какой-либо специальной аргументации». То, что все произошло именно так, свидетельствуют как многочисленные публикации периодических изданий типа «Русского вестника», так и от-

дельные книги, самой известной из которых является монография упоминавшейся «схимонахини Николаи» «Мученик за Христа и за Царя человек Божий Григорий — молитвенник за Святую Русь и Ея пресветлаго Отрока» (М., Энциклопедия русской цивилизации, 2001), в составе которой был впервые опубликован акафист «великомученику Григорию».

Святейший Патриарх Алексей II немедленно осудил подобное «богослужбное» творчество²⁷, но это, увы, не остановило новых «ревнителей», вставших таким образом в открытую оппозицию Священноначалию. Тем самым споры о личности Г. Распутина из разногласия внутрицерковных частных мнений перешли в плоскость церковно-каноническую, породив новый раскол.

Семитысячный тираж «Царского сборника» разошелся практически сразу. И поэтому, когда 14 августа 2000 года Собор принял решение о прославлении царской семьи в лике страстотерпцев (а не мучеников, великомучеников, или, тем паче, «искупителей»²⁸), все уже было подготовлено к созданию в России альтернативного почитания новых святых. Ситуацию, к сожалению, усугубило отсутствие четко выраженного соборного решения об образе почитания святых страстотерпцев: служба им была одобрена Священным Синодом 26 декабря 2001 года, а акафист — еще позже, 17 июля 2002 года. В результате первое (самое ожидаемое и, наверное, самое торжественное) празднование их памяти, 17 июля 2001 года, прошло в отсутствие благословленных Церковью богослужебных текстов, что открыло простор для попыток легализации неканонического творчества.

Как уже отмечалось выше, при подготовке текста службы царственным страстотерпцам Синодальной богослужебной комиссией за основу был взят текст более ранней службы. Несомненно, силами комиссии была проведена очень серьезная редакторская работа, тропарь и кондак (как наиболее часто используемые тексты) были написаны заново. Нагляднее принципы редактуры можно показать сопоставлением исходного и конечного текстов:

Егда отверзе ангел печать пятую откровения, явишася избииеннии за слово, ты же, царю мучениче, во главе сонма страстотерпцев новых, с царицею, чады и верными слуги твоими, в ожидании трепетнем, чадом твоим церкви на земли воинствующия взываеши: приидите, восполним число ангельское, исповеданием веры православныя, да в правде и мире облобызаемся и да торжествуем в царствии Царя царствующих.

Не прикасайтесь помазанным Моим, глаголет Господь Вседержитель. Нечестивии же убиша боговенчаннаго царя, глаголя: се наследник, убием и его, да будет наследие наше. Обаче не наследили землю благих, якоже кроции жертвы их, но смерть бесконечную. Ты же, святой мучениче Алексие наследниче, моли Бога о нас, да наследствуем и мы с тобою царство небесное.

Множайшии от сродник наших отворишася Божия помазанника во смутное время новое, такожде ныне и мы, яко забыли есмы слово Божие, призывающее почитати царя: сего ради прииде на вся ны гнев Божий, темже вси в покаянии зовем: прости и помилуй нас, Господи, по велицей милости Твоей, очисти беззакония наша и подаждь страждущей стране Российской, предстательством великаго страстотерпца царя Николая, прощение, мир и велию милость.

Егда прииде година лютая и область темная объят землю Российскую, тогда явишася избииеннии за слово Божие. Ты же, царю мучениче, яко начаток страстотерпцев новых, с боголюбивою царицею, царственными чады и верными слуги твоими любовию взывал еси: приидите, принесем себе Богу в жертву живую и тако веру Православную, свидетельствуем, да Царствия Небеснаго сподобимся.

Не прикасайтесь помазанным Моим, глаголет Господь Вседержитель. Богопротивницы же Боговенчаннаго царя убиша и не наследоваша землю благих, но улучиша смерть безконечную. Ты же, святой мучениче Николае, помазанниче Божий, моли прилежно о нас, да наследуем с тобою Царство Небесное.

Егда мнози от сродник наших отступиша от Бога, отворишася Божиих заповедей и востаха на Господа и помазанника Его, тогда гнев Божий на землю Русскую прииде, иссяче любви многих, пролияся кровь братий наших, расточишася люди российстии по всему лицу земли, храмы наша поруганию предашася, глади, нашествия иноплеменник постигоша ны, и быхом в посмеяние языков. Мы же, разумеюще сие, с сокрушением сердца в покаянии зовем: прости и помилуй нас, Господи, по велицей милости Твоей, очисти беззакония наша и подаждь страждущей стране Российстей предстательством царственных страстотерпец прощение грехов, мир и велию милость.

Итак, при переработке текста были изменены прежде всего те места, которые могли быть использованы в дальнейшем неумеренными «ревнителями» почитания царственных страстотерпцев, в частности, акцент перенесен с отступления от царя на богоотступничество. Однако, как отмечает Кырлежев, «выдержанное соборное наименование прославленного царя как только страстотерпца не может удовлетворить царепочитателей. Они прославляют такого царя, который почти равен Богочеловеку, более того — заново совершает Его искупительное дело в условиях современной ипостаси». Царебожники уже обзавелись собственным символом веры²⁹, что окончательно ставит их вне пределов христианства: «Верую, Господи, в Православное Царское Самодержавие, Духом Святым клятвенно утвержденное на вечные времена освященным Собором и русским народом для мира и благоденствия нашего Отечества и для спасения души, как учили о том же и все святые угодники Божии русские последних веков. Аминь»³⁰.

Дальнейшая эволюция всего комплекса еретических мнений, связанных с почитанием Николая II, напрямую сопрягается с таким явлением околоправославной религиозности, как «Чин всенародного покаяния». Хотя даже среди самих «царебожников» нет единства во мнениях, в чем именно необходимо каяться русским людям (существует как минимум три существенно различающихся варианта этого чина), но общим моментом во всех вариантах «покаяния» является призыв к почитанию «добровольной смерти» святого Николая, которой он якобы «искупил соборный грех народа». Суть этого так называемого «соборного греха» чаще всего видится в «неверности народа царям со дня Соборного обета 1613 года до наших дней». Помимо «соборного греха», предлагается каяться за участие в декабристском бунте, за продажу по дешевке своих ваучеров, за ношение женщинами брюк, за принятие ИНН, личных кодов, новых паспортов и

других «документов с антихристовой символикой и отречением через это от своих имен», за «сотрудничество священноцерковных служителей с богоборческими и антицерковными отделами спецслужб», за «утрачу богоданного разума о спасительном промысле Святой Руси как православного царства вселенной» и т.д.

Литургическим выражением этой идеи стал «Акафист народного покаяния святому благоверному царю-мученику Николаю II искупителю Руси», составленный в конце 2007 года. В этом акафисте предлагается молиться об уразумении «яко России без Царя не бысть», а российское духовенство объявляется связанным «сословным грехом»: «...даруй, милосердный Господи, сугубое покаяние архипастырям и пастырям Церкви Русской, зане во дни смуты паству свою на измену Богом данному Царю благословили еси и до сего дня сословным грехом клятвопреступления связании пребывают. Да уразумеют и тии, яко всяк пастырь, во храме у престола Царя Небесного предстоящий и образ царя земного в сердце не имущий, суть малOVER и фарисей, и да не умолчат николиже страха ради иудейска. Обаче, покаянием очищеннии, возгорятся духом Грядущему Царю усердно послужити и глаголом огненным паству к покаянию воззовут».

При этом многие неомонархисты, несмотря на резкое несоответствие их воззрений церковному Преданию, искренне считают себя православными, а устроители «Чина всенародного покаяния» до последнего апеллировали к авторитету Святейшего Патриарха Алексия II, вплоть до якобы наличествующего его благословения на проведение «чина».

Фальсификации устроителей « всенародного покаяния » Святейший дезавуировал, осудив само совершение подобного «чина». Выступая на Епархиальном собрании города Москвы 24 декабря 2007 года, он заявил: «Со всей ответственностью заявляю, что этот “покаянный акт” недопустим и душевреден. Недопустимо участие священнос-

лужителей и мирян в чинах, подобных тайнинскому <...> Тех священнослужителей, которым не хватает Таинства Покаяния, совершаемого в храмах, необходимо лишать сана, ведь они сеют раздор и смуту внутри Церкви»³¹. Слова Святейшего в первую очередь, видимо, относятся к архимандриту Петру (Кучеру), регулярно проводящему «чин покаяния» у памятника святому Николаю II в селе Тайнинское Мытищинского района Московской области.

Богослужбное творчество, прославляющее святых царственных страстотерпцев, не прервалось и по сей день. В 2001 году клириком «каллиникитского» Синода греческих раскольников-старостильников «иеромонахом» (ныне «епископом») Нектарием (Яшунским) была составлена служба (общая царской семье, преподобномученице Елисавете и убиенным царским слугам)³², а по благословению митрополита Черновицкого Онфрия (УПЦ МП) вышел новый акафист — «Российскому новомученику страстотерпцу царю Николаю». Последний по времени написания известный нам акафист Царственной седмице был опубликован уже в 2007 году приходом храма Всех святых, что в Красном селе³³.

Ни один святой не только Русской, но и Вселенской Церкви не вызывал в церковном народе такой активизации богослужбного творчества. Как правило, в Минеях содержится одна служба, а в соответствующих сборниках — один, гораздо реже два, акафиста. Но царственные страстотерпцы оказались в совершенно уникальной ситуации. На сегодняшний день нам известно в общей сложности пять служб, канон, отдельно четыре тропаря и три кондака и пять акафистов в честь всех семи святых царственных страстотерпцев, две службы, канон, молитва и девять акафистов святому Николаю II, служба, отдельный тропарь и два акафиста святой Александре, служба, отдельно два тропаря и кондак, молитва и акафист святому Алексию, общий тропарь всем страстотерпцам-царевнам, служба и два акафиста святой Ольге, два

акафиста святой Татиане и по одному акафисту святым Марии и Анастасии.

Это свидетельствует о глубоком почитании святых царственных страстотерпцев в церковном народе. Мало, наверное, найдется храмов в России, где бы не было их икон. Но нельзя забывать о том, что само по себе народное чувство, не преображенное благодатным действием Духа Божия в Церкви Христовой, способно увлечь только в язычество. И, увы, именно это нам приходится наблюдать в современной России: отринув благодатное сдерживание соборного разума Церкви и противопоставив себя от Бога установленному иерархическому началу, неумеренные почитатели царя-страстотерпца противопоставили себя и полноте Вселенской Церкви. У них уже все свое собственное: свои святые (к сонму коих «сопричислены» и царь Иоанн IV, и мифический «схиархиепископ Нектарий»), свои богослужебные тексты, свое богословие с разработанными христологией (в роли Христа — святой царь Николай, о чем уже шла речь выше³⁴), сотериологией (условием спасения ставится не жизнь во Христе и сопричастность Его благодати, даруемой в Церкви, а распространение фотографий членов царской семьи³⁵), экклезиологией (только истинные монархисты могут быть истинными священниками; истинность определяется, естественно, самими «ревнителями») и эсхатологией (царь — наше чаяние на Небеси!³⁶).

Следствием подобных эсхатологии и экклезиологии стало мнение о том, что конца света в отдельно взятой стране (царской святой Руси) не будет: «Только поклонится людлжемессии, / Встанет за Русь православная рать. / Время настанет, и в царской России / Будет весь мир свои души спасать», — поет Жанна Бичевская³⁷. Нет необходимости подробно говорить о догматических последствиях подобной концепции, не имеющей с православием ничего общего³⁸. Неподконтрольная Церкви религиозность вырождается в языческий по сути своей культ, который его последователи пытаются навязать всей церковной Полноте.

Разительный контраст с нынешними царебожниками представляет собой духовный опыт самих царственных страстотерпцев. «В последнем православном Российском монархе и членах его семьи мы видим людей, искренне стремившихся воплотить в своей жизни заповеди Евангелия. В страданиях, перенесенных царской семьей в заточении с кротостью, терпением и смирением, в их мученической кончине в Екатеринбурге в ночь на 4 (17) июля 1918 года, был явлен побеждающий зло свет Христовой веры, подобно тому, как он воссиял в жизни и смерти миллионов православных христиан, претерпевших гонение за Христа в XX веке», — засвидетельствовала Церковь устами своих архипастырей на Юбилейном Архиерейском Соборе.

И так не вяжутся с духовным обликом тех, кто называет себя истинными почитателями государя-страдальца, кротость и терпение новомучеников. На весь мир стала известна стихотворная молитва, написанная в октябре 1917 года Сергеем Бехтеевым и посланная им в заточение царской семье. Ее позже обнаружили в бумагах святой царевны Ольги, переписанную рукой мученицы:

*Пошли нам, Господи, терпенье
В годину буйных, мрачных дней
Сносить народное гоненье
И пытки наших палачей.
Дай крепость нам, о Боже правый,
Злодейство ближнего прощать
И крест тяжелый и кровавый
С Твоею кротостью встречать.
И в дни мятежного волнения,
Когда ограбят нас враги,
Терпеть позор и униженья,
Христос Спаситель, помоги!
Владыка мира, Бог вселенной,
Благослови молитвой нас,
И дай покой душе смиренной
В невыносимый, страшный час...*

*И у преддверия могилы
Вдохни в уста Твоих рабов
Нечеловеческие силы
Молиться кратко за врагов!*

Именно святая Ольга смогла передать на волю свидетельство христианского примирения Государя со своими врагами: «Отец просит передать всем тем, кто ему остался предан, и тем, на кого они могут иметь влияние, чтобы они не мстили за него, — он всех простил и за всех молится, и чтобы помнили, что то зло, которое сейчас в мире, будет еще сильнее, но что не зло победит зло, а только любовь»³⁹. Возможно, пройдут годы, но предсмертная молитва венценосных страдальцев по-прежнему будет для православных людей образцом тех мыслей и чувств, с которыми христианин должен готовиться к переходу в вечность.

И остается лишь молиться истинному Искупителю человеческого рода о тех наших братьях и сестрах, что возжелали иного искупителя, создавая тем самым анти-христианское движение, и сейчас сеющее соблазн для неутвержденных в вере «малых сих» (см. Мк. 9:42).

Примечания

¹ Слово на панихиде по Государю Императору Николаю II. Цит. по: Жития святых: 1000 лет русской святости. Собрала мон. Таисия. Джорданвилль, 1983. В 2-х тт. Т. I. С. 75–76.

² Послание Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви к 75-летию убиения Императора Николая II и Его Семьи // В сб.: Чудеса царственных Мучеников / Сост. прот. Александр Шаргунов. М., Новая книга; СПб., Царское Дело, 1995.

³ Кураев Андрей, диак. Что достойно подражания в жизни императора Николая? // Публикация на миссионерском портале диак. Андрея Кураева http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=38.

⁴ Кузнецов В. П. О главном подвиге Государя Императора Николая Второго // Интернет-публикация: <http://www.ryibak.pravoverie.ru/node/8>.

⁵ Новые мученики Российские. Первое собр. материалов / Сост. протопресв. М. Польский. Типография преп. Иова Почаевского. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.Y., 1949.

⁶ О чем есть свидетельство и о. Михаила Польского — см.: Новые мученики... Т. 2. С. 316.

⁷ Информация об этом Соборе происходит из единственного источника — сведений так наз. «архиепископа Готфского Амвросия (фон Сиверс)», известного авантюриста и фальсификатора. Однако и серьезные исследователи, такие, как И. И. Осипова и С. Л. Фирсов, допускают возможность проведения подобного тайного собора «непоминающих».

⁸ «Царская семья и иже с ними, от богоненавистников во Екатеринбурге убиенная, вчинятся в лик святых мучеников».

⁹ Например, в Требнике дополнительном, изданном Псково-Печерским монастырем в 1994 году.

¹⁰ В России он именовался Алексеем Егоровичем.

¹¹ Их отдельная память совершается на следующий день, 5(18) июля, но на практике (ввиду совершения в этот день памяти обретения мощей преп. Сергия Радонежского) обычно переносится на предшествующий день и совершается вместе с памятью прочих царственных мучеников, что в РПЦЗ было изначально закреплено в тексте богослужебного последования.

¹² Канон святому великомученику царю Николаю // В сб.: Богом прославленный царь. Чудеса царственных мучеников. / Сост. Прот. Александр Шаргунов. М., Новая книга, 1998.

¹³ Канон Святым царственным страстотерпцам // Тимофей Алферов, свящ., Дионисий (Алферов), иером. О Церкви, православном Царстве и последнем времени. СПб., Русская идея, 1998. В тексте есть сноска: «Составлен по поручению митрополита Виталия, Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей, в качестве дополнения к имеющейся Службе Святым. До утверждения Архиерейским Синодом РПЦЗ предлагается только для келейного чтения».

¹⁴ Обстоятельную критику этой мифологемы о пророчествах, сделанных Государю, см. в цитированной выше статье о. Андрея Кураева.

¹⁵ Одна из первых российских публикаций — в составе сборника «Акафисты русским святым», изд. Санкт-петербургской общины Новомучеников и Исповедников Российских РПЦЗ. СПб., Титул, 1996. Т. 3. С. 80–94.

¹⁶ «Что в этой фразе поражает, так это неупоминание Бога. Святые действуют сами по себе, сами общаются друг с другом без посредства Творца и сами решают все вопросы, отвечают людям как бы вне Бога. Эту конструкцию можно было бы принять, ничего из нее не вычеркивая, если бы в ней была еще одна черточка: если бы в ней был упомянут Господь Вседержитель. Увы, в том виде, в каком этот текст опубликован, этот текст перестает быть христианским. В этих сложных взаимоотношениях между святыми Бог оказывается как-то почти и ненужным. Если это не языческий политеизм, где в отсутствие вознесшегося и отрешенного единого первобога (*deus otiosus*) выясняют свои отношения боги второго ранга, то что такое язычество?» Эти горькие слова о. Андрея Кураева из книги «Окультизм в Православии» (М., Благовест, 1998. С. 280–281) были написаны по поводу другой публикации о св. Николае II, но и к рассматриваемому акафисту их, увы, тоже можно отнести.

¹⁷ И этот текст переиздается в Екатеринбурге вновь и вновь. Последние нам известные публикации: Акафист святому страстотерпцу царю Николаю. Екатеринбург. ООО «ОМТА», 2004. Audio CD: Акафист царю-мученику, страстотерпцу Николаю. Екатеринбург, Хор братии монастыря во имя Всемилоственного Спаса, 2006.

¹⁸ Быть может, даже больше, чем служба, в России сравнительно мало известная.

¹⁹ Опубликован на сайте официального органа БСПЦ, журнала «Православна беседа»: http://pravoslavie.domainbg.com/14/carstveni_mucenici_ru.html

²⁰ Архиепископы Ивановский Амвросий, Ижевский Николай, Самарский Сергей, Тернопольский Сергей, епископы Уфимский Никон, Владивостокский Вениамин, Екатеринбургский Никон.

²¹ «Рупором» подобных идей выступила с эстрады Жанна Бичевская, являющаяся и доныне одной из наиболее активных участниц этого движения, уже открыто еретического: «Если архиереи, разузнав подробно, / Не поверят снова вашим чудесам / По обетованию старец преподобный / Серафим Саровский Вас прославит сам» (Песня о Святых царственных мучениках, альбом «Русская Голгофа», 1998).

²² Религиозный обозреватель газеты «Русская мысль» Александр Кырлежев по поводу этого пассажа заметил: «Конечно, предлагать — в обход канонического священноначалия — тысячам православных священников и сотням тысяч прихожан в России и за ее пределами молитвенно прославлять “уваровскую троицу” — это вполне в духе современных “политтехнологий”» (Кырлежев А. И. Утвердится ли в России новая ересь? // НГ-Религии, № 21 от 15 ноября 2000 г.).

²³ В конечном итоге именно она была взята за основу Синодальной Богослужебной комиссией при создании службы царственным страстотерпцам, получившей одобрение Священноначалия Русской Церкви.

²⁴ Один из признаков именно хилиастической подоплеки составления этой службы — славник стиховна вечерни: «Егда отверзе ангел печать пятую откровения, явишася избииеннии за слово, ты же, царю мучениче, во главе сонма страстотерпцев новых <...> чадом твоим церкви на земли воинствующия зываеши: приидите, восполним число ангельское». Таким образом, события, описанные в библейской книге Откровение (6:9–11), относятся даже не к настоящему, а к прошлому.

²⁵ Т. Гроян, именующая себя в последние годы «схимонахиней Николаей», пропагандирует ныне новые культы — «великомученика за Христа и за царя Григория Нового» (Распутина) и «Архиерея Божия Нектария Русского» (приснопамятного прот. Николая Гурьянова), которого Гроян не только провозгласила «тайным схиархиепископом», но и распространяет о почившем старце самые дикие еретические измышления.

²⁶ <http://iriney.ru/sects/oprichn/001.htm>

²⁷ См. его выступление на Епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2001 г.

²⁸ Этот новый «лик святости», апологии которого посвящена немалая часть публикаций неомонархического сайта «Правоверие», является своего рода знаменем церковных оппозиционеров. Подробное «обоснование» этой еретической практики было приведено в процитированной выше статье В. П. Кузнецова «О главном подвиге Государя Императора Николая Второго», размещенной на этом сайте.

²⁹ Его составление атрибутируется иеросхимон. Феодосию (Кашину; ум. 1948), но с большой вероятностью можно предполагать, что перед нами — псевдоэпиграф.

³⁰ Святой царь-искупитель Николай Второй. Интернет-публикация: <http://monarchija.narod.ru/photoalbum.html>

³¹ Публикация на портале «Патриархия.Ру»: <http://patriarhia.ru/db/text/342820.html>

³² Вскоре эта служба была переработана Татьяной Сениной (ныне монахиня Кассия), принадлежащей еще одной раскольнической юрисдикции — Российской Автономной Православной Церкви, и в таком виде принята к употреблению в приходах РАПЦ.

³³ http://www.hram-ks.ru/Akafist_Tsar.shtml

³⁴ Иконографическим отображением этой концепции стала изображение Г. Распутина во власянице и с крыльями (и, естественно, в нимбе), держащего в руках чашу с отрубленной головой Николая II.

³⁵ Сообщение на форуме hristianka.ru администратора неомонархического сайта monar.ru (в настоящее время удалено).

³⁶ Пономарев Г. Царь Николай. Исполняет Ж. Бичевская (одноим. альбом, 1998).

³⁷ Там же.

³⁸ Эта концепция (и богосл. выводы из нее) рассмотрены диаконем Андреем Кураевым в его работе «Сегодня ли дают “печать антихриста”?», вошедшей в сб. «Христианство на пределе истории» (М., Паломникъ, 2003).

³⁹ Цит. по: Житие святых царственных мучеников / Сост. Ю. В. Баловленков. М., 1999. С. 28.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Е. В. Никольский**

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ (ГЛУХАРЕВ) — МИССИОНЕР, ПАСТЫРЬ, ПЕРЕВОДЧИК

Он во многом опередил свой век, и некоторые его идеи не могли быть в полной мере поняты и приняты. Но они все же оказались реализованы: позже, когда Синод 20 марта 1858 года определил издать русскую Библию, переводы Макария послужили одним из главнейших пособий к этому, а Алтайская духовная миссия продолжала существовать еще 72 года после того как была оставлена своим основателем, и ее деятельность расширялась все больше. В ней по-прежнему трудились увлеченные и самоотверженные люди.

Ключевые слова: миссионерское служение, монашеский подвиг, Алтайская духовная миссия, переводы Священного Писания, племена Сибири, тюркские народы, язычники, алтайские наречия, новокрещенные.

В начале XX века преподобного Макария называли по-разному: и «апостолом Алтая», и «патриархом алтай-

* Автор — кандидат филологических наук, доцент кафедры отечеств. истории и культуры Московского гос. университета геодезии и картографии.

ских миссионеров». Отец Макарий, ученик и младший друг святителя Филарета (Дроздова), преподавал в духовных семинариях Екатеринослава и Костромы, вел многотрудную монашескую жизнь, основал Алтайскую духовную миссию. На протяжении многих лет проповедуя православие на Алтае, был одним из главных деятелей по переводу и изданию русской Библии и фактически создал концепцию организации миссионерской деятельности Русской Церкви. Основанная архимандритом Макарием православная Миссия стала в XIX столетии образцом для других миссий Сибири. Его деятельность характеризуют слова историка И. Сперанского, о том, что в редкой избе алтайского христианина не найдется на почетном месте изданного Миссией литографированного портрета отца Макария.

После смерти Макария митрополит Московский Филарет (Дроздов) назвал его истинным слугою Христа Бога. Обширные знания сочетались в нем с чистотой души, простотой, искренностью и самоотверженностью.

Преподобный Макарий (в миру Михаил Яковлевич Глухарев) был первым миссионером Русской Православной Церкви в Горном Алтае. Он родился 8 ноября 1792 года в семье священника соборной церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы города Вязьмы Смоленской губернии. Первоначальное очень хорошее образование Михаил получил от отца, окончившего полный курс духовной семинарии, что в те времена было редкостью.

Родитель будущего святого, отец Иаков, настолько хорошо подготовил сына по латыни, что в семилетнем возрасте мальчик мог заниматься переводом с русского языка на латинский. При такой подготовке его сразу определили в третий класс духовного училища при Предтеченском монастыре города Вязьмы.

За отличные успехи Михаил Глухарев из Вяземского духовного училища был переведен в Смоленскую духовную семинарию, после успешного окончания которой в

1813 года определен учителем в Смоленское духовное училище. Через год его как лучшего воспитанника семинарии направили в только что открывшуюся Санкт-Петербургскую духовную академию, ректором которой был архимандрит Филарет (Дроздов), впоследствии митрополит Московский, много и плодотворно потрудившийся во славу Церкви Божией (в 1994 г. причислен к лику святых).

Михаил Глухарев после испытаний был принят сразу на второй курс академии. Его глубокие знания по богословию, истории, географии, владение латинским, немецким, французским, древнегреческим и древнееврейским языками выделяли его среди сокурсников. Был он замечен и ректором академии архимандритом Филаретом, который так полюбил талантливого воспитанника за его благочестие, высокую и добрую нравственность, что всю жизнь был духовным наставником и покровителем отца Макария, который также до конца своей жизни сохранил преданность своему учителю.

Интерес к миссионерской деятельности возник у Макария задолго до основания Миссии, еще во время учебы в Московской духовной академии. Он уделял много внимания трудам католических и протестантских миссионеров, заодно изучая иностранные языки. По отзывам современников, М. Глухарев был необычайно даровитым человеком, отличавшемся жаждой знаний, живостью и восторженностью. Еще будучи студентом академии, он стал инспектором и преподавателем духовной семинарии и одновременно — профессором церковной истории и немецкого языка в одном из уездных училищ. На 27-м году жизни — 24 июня 1818 года — произошло событие, которое резко изменило всю его дальнейшую жизнь: Михаил Глухарев был пострижен в монашество в домовую архиерейской церкви, получив имя Макария. 25 июня 1818 года он был рукоположен в иеродиакон, а еще через три дня, 28 июня, в иеромонахи. В конце 20-х годов Макарий внезапно при-

нял решение посвятить себя миссионерскому служению на Алтае, в Бийском уезде Томской губернии, в одной из самых отдаленных духовных миссий империи.

В 1821 году отец Макарий был возведен в сан игумена, затем архимандрита и получил в управление Костромской Богоявленский монастырь. Но уже в конце 1825 года был уволен на покой в Киевскую лавру с магистерским окладом. К этому времени здоровье отца архимандрита было так подорвано, что он не мог продолжать деятельность на своем прежнем поприще. В 1826 году его перевели в Глинскую Богородицкую пустынь, что в Курской епархии. Это было желание самого архимандрита Макария, который, прослышав о духовных подвигах настоятеля пустыни игумена Филарета (Данилевского), пожелал стать ее учеником.

Отец Макарий, блистательно окончивший духовную академию, хорошо знавший языки, магистр богословия, бывший ректор Костромской духовной семинарии и настоятель Богоявленского монастыря, профессор богословских наук, в сане архимандрита переходит в бедную глухую Глинскую пустынь, под руководство неученого, но опытного в духовной жизни отца Филарета, возобновителя Глинской общежительной пустыни Курской епархии. Не имей отец Макарий ранее наставников на путь спасения, такой подвиг его не выходил бы из ряда обыкновенных. Но ученый архимандрит с молодых лет постоянно был под чьим-либо руководством: сначала у благочестивого отца — священника, потом, в Санкт-Петербургской духовной академии у отца ректора архимандрита Филарета (Дроздова), впоследствии незабвенного митрополита Московского, которому он «открывал свои помыслы и без воли его ничего не начинал».

В Екатеринославе отец Макарий окормлялся у старца Ливерия, ученика знаменитого Паисия Величковского. В тишине этой «школы Христовой» отец Макарий, изнуряя тело свое воздержанием и постом, глубже всматривался в тайники своей души, определяя свои недостатки, обозревал еще

неумерщвленные гнездящиеся страсти и исповедовал их опытному настоятелю. Ему он предал себя, дабы сокрушить прежде всего своеволие — «эту медную стену, отлучающую душу от истинного просвещения», и навикнуть Христову послушанию, которое он называл «врачебным кровопусканием, в котором душа очищается от черных, нечистых и гнилых кровей своеволия и глупости». С сокрушенным чувством собственного бессилия, с надеждой на милосердие Божие стал сходить он в «слезную юдоль смирения».

Кроме подвигов монашеских, отец Макарий в Глинской пустыни, преимущественно по праздникам, доступно и убедительно говорил в храме проповеди, разъясняя евангельские истины, а в келье переводил Библию с древнееврейского языка на русский.

Многие стороны переводческой работы отца Макария становятся понятными только в связи «с неординарностью личности» самого переводчика. Поэтому в начале разговора о переводах архимандрита Макария вполне уместно остановиться на некоторых чертах его характера. В своей деятельности отец Макарий предстает как пастырь, миссионер, монах, автор церковно-богословских и духовно-поэтических текстов, переводчик Священного Писания. При этом за какого рода труд или служение он бы ни брался, его подход можно охарактеризовать как предельно независимый. Уверенно можно утверждать, что в становлении архимандрита Макария как пастыря и церковного деятеля значительную роль сыграли настроения в обществе во втором десятилетии XIX века и, в частности, атмосфера Санкт-Петербургской духовной академии, где он учился в 1814–1817 годах. Религиозные искания этого времени сформировали в будущем пастыре широкий и открытый кругозор; таким отец Макарий и оставался до конца своей жизни. Принципиальным видится выбор отца Макарием иноческого звания, так как это отвечало его внутреннему духовному настрою и некоторым мистическим устремлениям»¹.

Действительно, весь его жизненный путь предстает как поиск духовного. Здесь горение его души. Поиск, который для него был отнюдь не проторенной, мощеной дорогой, но «узким», в евангельском смысле, путем (рассказывают, в Сарове святой Серафим предсказал ему тяжелый жизненный крест).

О своих внутренних исканиях он постоянно беседовал со своим непосредственным академическим руководителем и духовным наставником знаменитым Московским святителем Филаретом (Дроздовым), советовался с теми духовниками-старцами, которых он неизменно искал и с которыми сводила его жизнь. Здесь он был целиком в атмосфере духовной жизни Церкви, вне которой себя не мыслил. В рамках духовного поиска нужно рассматривать и его обращение к делу православной миссии. По благословию митрополита Московского Филарета архимандрит Макарий подал прошение в Святейший Синод о желании быть миссионером на Алтае, обращать в православие живущие там тюркские народы. Как Синод, так и светские власти удовлетворили эту просьбу и 27 мая 1829 года предписали отцу Макарию ехать миссионером в Сибирь.

Алтайская духовная миссия, учрежденная в 1828 году, начала действовать фактически с 1830 года и просуществовала 86 лет. Противоречивость и разнообразие оценок деятельности Миссии на Алтае говорят по крайней мере о ее значимости и неординарности в сравнении с другими миссиями на территории империи. Своей исключительностью Алтайская духовная миссия во многом обязана ее основателю и идеологу отцу Макарию Глухареву, заложившему основы культурно-просветительской деятельности Русской Православной Церкви на Алтае и ставшему вдохновителем работы миссии на долгие годы вперед.

Но все же именно отец Макарий стоит у истоков миссионерского движения в Сибири, являясь организатором и первым начальником Алтайской миссии. Лучшей

характеристикой миссионерского периода деятельности архимандрита Макария будут слова таких авторитетных ученых, как востоковед Н. И. Ильминский и выдающийся русский богослов и церковный историк отец Георгий Флоровский. Н. И. Ильминский писал: «По силе и благодати Божией, явились нерукотворно, т.е. без человеческой миссионерско-научной и искусственной подготовки и выправки, два миссионерских огня в Сибири: Иннокентий² и Макарий Глухарев. <...> В том и в другом, в Иннокентии и Макарии, обитала таинственная и благодатная сила и действенность, и они прочно насадили христианскую веру среди полудиких племен Алтая и отдаленнейших окраин Сибири»³.

Историк русского богословия отец Георгий Флоровский впоследствии отзовется о деятельности Алтайской миссии при отце Макарии как об «одном из самых героических и святых эпизодов в нашей истории», а о ее первом начальнике как об «одном из самых замечательных людей той эпохи»⁴. Собственно, отмеченных черт достаточно, чтобы, не ставя под сомнение его церковность, говорить об отце Макарии как о христианине, несущем свой крест за Христом. Но свое христианское призвание он осознавал предельно широко и свободно, без ограничений и шор. Обе указанные стороны его личности были принципиально важны для дела перевода Ветхого Завета, в котором вскоре после начала этой работы он определенно обрел важнейший труд своей жизни.

Побудительные причины обращения архимандрита Макария к работе по переводу Библии на русский язык усматриваются вполне определенно. Это — практические задачи православной миссии, которые он как начальник Алтайской миссии знал непосредственно. Поэтому они иные, нежели у Российского библейского общества (РБО), иные, чем у протоиерея Герасима Павского, его старших современников по делу перевода. Архимандрит Макарий обращался к русскому языку как языку христианской

миссии среди «иностранцев». Пришел он к этому уже после осуществленных в Алтайской миссии первых переводов на одно из алтайских наречий. Так, за время пребывания архимандрита Макария начальником Миссии на телеутское наречие были сделаны следующие переводы: Четвероевангелие, почти полностью; несколько апостольских посланий и книга Деяний; многие псалмы и выборочные места из Ветхого Завета; краткая священная история; краткий катехизис митрополита Филарета; огласительные поучения и сборник молитв.

Тем не менее на каком-то этапе «своей миссионерской деятельности он отдает предпочтение русскому языку. На рубеже 30–40-х годов XIX столетия он составляет вероучительные пособия, причем не только для крещеных алтайцев, но и для проживающих на Алтае русских: «Начальное учение человекам, хотящим учиться книг Божественного Писания», «Алфавит Библии». Священное Писание в них цитировалось на русском языке. Их можно рассматривать как программные начинания Миссии, поскольку таким образом ставился вопрос о приобщении новокрещеных к культуре русского православия, и выбор русского языка становился принципиальным»⁵.

Этот выбор определялся концепцией Миссии. Вот что писал отец Макарий по этому вопросу святителю Филарету: «Одно из важнейших дел, составляющих службу Миссии, есть обучение новокрещеных иностранцев грамоте не только природных наречий их, но и славянской и русской, потому что они призваны участвовать в общественном богослужении нашей Церкви, совершаемом на славянском языке, и потому, что, вошедши в общение с народом русским в единой вере для лучшего познания сей спасительной веры, они должны искать общения с ней в самом языке русском и изучать сей живой язык, на котором, по милости Божией, имеет Церковь наша уже Новый Завет и некоторые из священных книг Ветхого»⁶. При этом миссию Русской Церкви архимандрит Макарий

видел достаточно широкой, не ограничивая ее только «язычниками-инородцами».

В 1839 году он посылает в Святейший Синод проект с выразительным названием: «Мысли о способах к успешному распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе». В нем он предлагал создать особый миссионерский институт в Казани.

Самому отцу Макарию уже приходилось заниматься проповедью христианства по всем этим направлениям. Кроме того, Миссия окормляла и православных русских, живших в районе ее действия. В этой среде миссионеры столкнулись с крайне низким уровнем религиозной грамотности. Так вырисовываются масштабы православной миссии архимандрита Макария, в которой одной из насущных задач выступает требование серьезной работы в направлении общего религиозного просвещения. В этих рамках как настоятельно необходимый встает для него вопрос о переводе Священного Писания на русский язык. Таким образом, изначально это миссионерский перевод, причем свое миссионерское служение отец Макарий мыслит широко как миссию во всей России.

Не может не вызывать удивления сама история перевода Священного Писания архимандритом Макарием. Остается только преклониться перед мужеством этого человека, нашедшего в себе силы почти в одиночку бросить вызов официальной негативной позиции по этому вопросу, последовательно и до конца отстаивать свои убеждения. Действительно, только такой человек, как отец Макарий, мог приступить к переводу в 30–40-е годы XIX века, когда даже высказываться о необходимости перевода было небезопасно. К замыслу перевода он приходит в 1830-х годах, высказываясь о его необходимости в письме к святителю Филарету от 1834 года.

Всего восемь лет прошло с тех пор, как на кирпичном заводе Александро-Невской лавры был сожжен готовый

тираж Восьмикнижия на русском языке, закрыто Библейское общество. Настроение как церковных, так и светских властей не предполагало даже самой возможности постановки вопроса о продолжении перевода. «Даже столь ревностный сторонник русского перевода, как святитель Филарет, более чем кто-либо сделавший для него, когда осуществлялся перевод <...> определенно предпочитал тогда не поднимать этот вопрос. Очевидно, архимандрит Макарий своим письмом ставил митрополита в крайне затруднительное положение. И долгое молчание святителя можно рассматривать как более чем красноречивый ответ на предложение отца Макария»⁷.

Лишь через три года, когда преподобный Макарий в 1837 году непосредственно приступил к переводу и публично заявил о нем письмом в Комиссию духовных училищ, последовал ответ святителя: «Беседу с вами начать надобно, кажется, с мыслей ваших о полном переводе Библии на русское наречие. Вы употребили немало труда на изложение сих мыслей, но посев ваш пришел не на готовую землю и не во время сеяния. Сомнения о полезности перевода, доселе сделанного, и прекословия о достоинстве его или не прекратились, или возникли вновь, так что продолжение сего дела более угрожало бы умножением сомнения и прекословий, нежели обнадеживало бы умножением плода духовного»⁸. Эта была осторожная попытка дать понять отцу архимандриту о несвоевременности его начинания. Письмо как нельзя более наглядно демонстрирует сложившуюся ситуацию с переводом.

С безнадежной настойчивостью обращался архимандрит Макарий с вопросом о необходимости русского перевода в официальные церковные и государственные инстанции: в 1836 году с письмом к тогдашнему обер-прокурору Святейшего Синода С. Д. Нечаеву; в 1837 году с посланием в Комиссию духовных училищ, куда он отослал и первый свой переводческий опыт — Книгу Иова;

в 1838 году — опять в Комиссию, с переводом Книги Исаии; в 1839 году пишет несколько посланий на высочайшее имя государя Николая Павловича; и, наконец, в том же 1839 году обращается непосредственно в Святейший Синод, направляя туда новый, пересмотренный перевод книг Иова и Исаии. Уже саму эту настойчивость архимандрита Макария в попытках дать делу перевода официальный ход в то время нужно признать из ряда вон выходящей. Более того, в своей настойчивости он постоянно нарушал и столь значимые в то время для общества как светского, так и церковного правила приличия.

Отец Макарий буквально «кричал о переводе. От него отворачивались, не слыша. Он стучал в спины, продолжая убеждать. В отношении протоиерея Герасима Павского, чья работа по переводу Священного Писания велась в рамках учебного процесса и не претендовала выйти за границы учебного заведения (литографированные варианты переводов, которые и дали основание для расследования, делались студентами исключительно по их собственной инициативе. — *Е. Н.*), был проведен целый показательный процесс, на котором заслуженному протоиерею, доктору богословия, профессору Санкт-Петербургской духовной академии и Санкт-Петербургского университета, законоучителю наследника престола пришлось давать обстоятельные и унижительные объяснения»⁹.

Неудача в официальных инстанциях и внутренние трудности никак не сказались на решимости отца Макария продолжать переводческий труд. Уже с самого начала работы своим авторитетом священника и личным энтузиазмом он привлекает к переводу многих лиц из своего обширного окружения. Близкие и просто знакомые люди, сочувствующие преподобный Макарию, переписывают варианты переводов. Своей сотруднице по Миссии Софии де Вальмон он пишет: «Достопочтенная сестра о Господе, благодарю за труды и посылаю исправленный перевод Книги Иова; старайтесь писать как можно правильное

и степенным почерком; видите, как Непряхина пишет; впрочем, Вы не все буквы у нее перенимайте...»¹⁰. Упомянутая в этом письме его духовная дочь Е. Ф. Непряхина уже в немолодом возрасте принимается за изучение французского, немецкого и английского языков, чтобы помощь в переводе была более действенной. К делу перевода он привлек даже находившихся в ссылке в Тобольске декабристов: М. А. Фонвизина, П. С. Бобрищева-Пушкина, Н. П. Свистунова — их знанием европейских языков отец Макарий воспользовался для перевода современных библейских комментариев.

И это в 1830–1840-х годах! Были у архимандрита Макария помощники в этом деле и среди духовенства: священник Н. Лавров, протоиерей Е. Остромысленский. По сути, под его началом работал целый штат сотрудников. Когда в 1842 году отец Макарий оставил Миссию, получив назначение на служение настоятелем Троицкого Оптиного монастыря Орловской епархии близ города Болхова, он продолжил свою переводческую работу, сохранив все уже отлаженные в этом деле связи. У него также было намерение посетить Святую землю, где и завершить работу над русским переводом и, возможно, его изданием. В 1847 году Святейший Синод дает архимандриту Макарию благословение на поездку во Святую землю, и только преждевременная кончина в возрасте 54 лет, накануне отъезда, оборвала планы преподобного.

История милостиво отнеслась к памяти великого подвижника¹¹. Не кануло в неизвестность его переводческое наследие. Перевод издали. Произошло это после того, как в 1856 году при императоре Александре II был официально возобновлен труд перевода Библии на русский язык. Новый перевод предварялся публикациями переводов первой половины XIX века. «Увидели свет» и перевод протоиерея Герасима Павского, и перевод архимандрита Макария, изданные в академической богословской периодике, как в свое время и предлагал отец Макарий в письме к святителю

Филарету. Перевод Ветхого Завета архимандрита Макария печатали в «Православном обозрении» за 1860–1867 годы. Российское библейское общество в 2000 году переиздало его перевод Пятикнижия.

О характере переводческой работы архимандрита Макария очень выразительно рассказывает Д. Д. Филимонов, его помощник и биограф, уже на второй день знакомства с отцом Макарием приглашенный им участвовать в переводе: «После обычного приветствия, усадив меня подле себя за стол, заваленный рукописями и книгами, отец Макарий подал английский перевод Библии и попросил передать по-русски, как можно ближе к английскому тексту, первую главу из Книги Иова. Хотя это было несколько *ex abrupto* (без подготовки. — Е. Н.), но я счел долгом беспрекословно исполнить его желание. По окончании 1-й главы он дал мне французский и затем немецкий тексты, прося продолжать читать и передавать для сличения ту же главу по-русски. Сам отец Макарий между тем все время следил по исписанной по-русски тетради, сверяясь с еврейским текстом, справляясь по временам с различными комментариями и высказывая при том нередко замечания: какой, по его мнению, перевод оказывался ближе к еврейскому»¹². В этом кратком описании представлена и основная методика работы отца Макария и почти все источники перевода: еврейский текст как базисный, современные европейские переводы и комментарии к ним как ориентиры в работе.

Но не только Священное Писание переводил преподобный Макарий. Оптинский старец иеромонах Макарий (Иванов) писал Игнатию (Брянчанинову), что, находясь в Глинской пустыни на уединении, архимандрит Макарий (Глухарев) переводил «Лествицу» на русский язык и имел намерение ее издать. Одновременно он сравнивал уже существующие переводы «Лествицы». Лучшим отец Макарий признал перевод старца Паисия. В Глинской пустыни архимандрит Макарий перевел на русский язык также

беседы святителя Григория Двоеслова, Папы Римского и «Исповедь» блаженного Августина.

В декабре 1828 года указом Святейшего Синода на имя владыки Евгения, архиепископа Тобольского и Сибирского, к епархии которого принадлежала тогда Томская губерния, предписано было открыть на Алтае, в Бийском округе, Духовную миссию для обращения в христианство кочующих там калмыков-язычников. В начале 1829 года архимандрит Макарий решительно отказывается от епископского сана и направляет прошение в Святейший Синод, в котором выражает желание отправиться в Сибирь для проповеди слова Божия. Ему поручается святое и многотрудное дело начальствования над Алтайской духовной миссией. Получив письменное разрешение Синода, отец Макарий 5 июня 1829 года прибыл в Москву, а затем, после встречи с митрополитом Филаретом (Дроздовым), получив его благословение, выехал в Тобольск. Здесь он прожил в архиерейском доме около года, изучая местные языки. В 1830 году в качестве начальника новооткрытой Миссии архимандрит Макарий прибыл в город Бийск. Оттуда добрался в Алтайские горы, где и основал первый стан миссии в урочище Майме, в 80 верстах от Бийска.

В Тобольске отец Макарий и два его помощника в миссионерской службе (воспитанники местной духовной семинарии Алексей Волков и Василий Попов) получили миссионерские паспорта. Для участия в миссионерской деятельности требования к подвижникам были очень высокие: они должны были владеть глубокими знаниями основ христианского вероучения, свободно говорить на иномародческом наречии, быть знакомыми с медициной, педагогикой, разбираться в естественных и сельскохозяйственных науках. Для подготовки таких специалистов существовали соответствующие учебные заведения, такие как Санкт-Петербургская, Киевская и Казанская духовные академии; Иркутская и Тобольская церковно-учительские семинарии и другие.

Находясь в Тобольске, преподобный Макарий составил правила, определявшие взаимные отношения миссионеров. В основе правил лежали традиции иноческого общежития и старчества, воспринятые преподобным Макарием через старца Ливерия, ученика преподобного Паисия (Величковского), и от старцев Глинской пустыни. Отметим, что до призвания на миссионерское служение отец Макарий беседовал также с преподобным Серафимом Саровским. Правила имели форму обещания миссионеров: «Желаем, да будет у нас все общее: деньги, пища, одеяние, книги и прочие вещи; и сия мера да будет для нас удобностию в стремлении к единодушию. Желаем тому из нас, кому определением начальства будет поручено особенное попечение о деле проповедания, повиноваться по правилам иноческого общежития как в поручениях, относящихся к проповеданию, так и в других отношениях и случаях <...> Желаем принимать от него наставления со вниманием, смирением и любовью <...> Желаем быть пред ним искренними и откровенными в частом исповедании помыслов»¹³. Правила были подписаны тремя сотрудниками Миссии и затем утверждены тобольским владыкой Евгением. После донесения архиепископа Евгения о составе и организации Миссии Синод утвердил святого Макария в должности ее начальника. На путевые издержки и другие потребности Миссии из синодальных сумм было определено ежегодно отпускать по 990 руб., сверх этого Тобольская епархия из собственных средств каждому из семинаристов назначила жалованье по 250 руб. в год. Архимандрит Макарий от миссионерского жалованья отказался и довольствовался магистерским окладом в 350 руб.

Пока руководитель миссии занимался подготовкой помощников и документов, Тобольская консистория по предписанию архиепископа Евгения собирала подробные сведения «о находящихся в Тобольской епархии народах, еще не обратившихся в христианство», для того чтобы отец Макарий определил место деятельности миссии.

Сначала отец Макарий с согласия сотрудников хотел отправиться на север от Тобольска к остякам (хантам) и самоедам (ненцам), среди которых были и новокрещенные, и язычники; это намерение, однако, вскоре было оставлено, т.к. суровый северный климат, болотистая местность, где кочевали эти народы, не подходил для слабых здоровьем архимандрита Макария и В. Попова. Одно время преподобный Макарий намеревался поехать к бурятам в Иркутскую епархию. Наконец, определившись, он выразил желание направиться к киргизам (так называли тогда казахов), кочевавшим в Кокчетавском военном округе. Там был довольно умеренный климат, а «киргизский» (т.е. казахский, относящийся к тюркской группе) язык был близок к татарскому, который предварительно изучили отец Макарий и его сотрудники. Однако генерал-губернатор Западной Сибири И. А. Вельяминов, получив уведомление от архиепископа Евгения, воспротивился учреждению православной миссии среди киргизов, опасаясь их возмущений. Тогда владыка Евгений обратил внимание отца Макария на язычников-калмыков, кочевавших в Бийском округе Томской губернии. Архимандрит Макарий согласился начать там миссионерскую деятельность. (В XIX в. северные тюркоязычные племена Горного Алтая обычно именовались татарами, а южные — калмыками.)

Итак, архимандрит Макарий был назначен в Бийский округ, населенный язычниками-телеутами. 3 августа 1830 года Преосвященный Евгений отслужил Божественную литургию в Тобольском Соборе перед отправлением миссионера к месту его трудов. Получив походную церковь, 990 рублей ассигнациями на проезд и содержание, отец Макарий вместе с двумя семинаристами отправился из Тобольска в Бийск, где остановился в доме Бийского священника отца Петра Синкина.

До прибытия преподобного на Алтай приходскими священниками было крещено не более 300 язычников. Почти все жители Бийского и Кузнецкого округов были язычниками.

Первый выезд отца Макария из Бийска был 4 сентября 1830 года в селение Улалу, находящееся на расстоянии во 100 верст к юго-западу от Бийска, в горах Алтайских. Он прибыл 6 числа по приглашению одного крещеного инородца, улалинского жителя, и крестил здесь живущего у него инородца, «кочеваго татарина», Елеску, 17 лет, который назвал во святом крещении Иоанном. Обращение сего первенца благодати Божией, коей именем он запечатлен, преисполнило Преосвященнейшего Евгения живейшею радостью. Приветствуя отца Макария от всей души, Преосвященнейший молил Господа, да отверзнет Он и другим многим дверь своего милосердия словом и молитвою отца архимандрита.

А сначала дикие инородцы не хотели иметь дела с отцом Макарием и избегали христианства. Но отец Макарий начал знакомиться с улалинскими телеутами и приобретать членов Христовой Церкви из «черновых татар» и «алтайских калмыков», поселяя их оседло в Майме и других деревнях. Большая часть их, будучи проникнуты многократно слышимым от него словом истины, приняли святое крещение и доверились ему, как дети отцу.

На Алтае он занялся переводом на алтайский язык главнейших молитв, избранных мест из Ветхого Завета, краткой священной истории, катехизиса, другой богослужебной литературы. Таким образом, он явился основателем алтайской письменности, на основе которой затем строилась система обучения в школах, которые появились в этом регионе опять же благодаря ему. Первая из них (для мальчиков) была открыта в Улале примерно в 1830 году. Чуть позже в селении Майме начали работать две школы – для мальчиков (в ней обучались 20 чел.) и девочек (от 7 до 12 чел.). В них преподавались славянская и церковная грамота, Закон Божий, церковное пение и элементарные правила арифметики; девочек обучали еще и ведению домашнего хозяйства. В 1840 году была открыта школа для девочек- сирот.

Заведовать ею отец Макарий пригласил выпускницу Смольного института благородных девиц С. Г. Вальмон.

Но главное внимание он уделял переводам Библии на язык местных «инородцев», предвосхитив знаменитую систему Ильминского, построенную на обращении иноверцев в православие с помощью их родного языка. В первые же годы работы в Алтайской духовной миссии Макарий быстро овладевает алтайским языком, без знания которого было бы невозможно осуществить весь труд, намеченный его проектом. До появления Макария Глухарева в Горном Алтае алтайцы не имели письменности.

Проблема состояла также и в том, что алтайский язык не имел удобной письменности, соответствующей фонетическим особенностям разговорной речи, не имел общелитературной нормы. И преподобный Макарий разработал алтайский алфавит, составил лексикон из 3000 слов, сделав таким образом возможной переводческую деятельность. В основу этой письменности был положен русский алфавит. А переводы религиозного характера имели огромное значение. Новообращенные могли читать Библию, Книгу новых истин не на чужом, а на своем, родном, языке, что значительно облегчало духовный контакт с ними и их восприятие и понимание православной веры.

За 14 лет жизни на Алтае Макарий перевел на алтайский язык почти все Евангелие, места из Нового и Ветхого Завет, Деяний и Посланий Апостольских, Первое Послание Иоанна, многие псалмы, собрание текстов о таинствах, краткую Священную историю, краткий катехизис, огласительное поручение, Символ веры, 10 заповедей и их толкование, «Отче наш...» и другие молитвы.

На эти нужды он расходовал свой магистерский оклад. Кроме того, преподобный первым из сибирских миссионеров стал применять Положение Государственного Совета «О льготах инородцам, принимающим святое крещение». Согласно ему вновь окрещенные освобож-

дались от всяких податей и повинностей, включая ясак и рекрутчину, на три года после крещения. Кроме того, Миссия по возможности оказывала материальную помощь принявшим крещение.

Преподобный также добился того, что, начиная с 1836 года, миссия финансировалась учреждением по христианизации коренных народов. А сам продолжал знакомить своих пасомых с основами культурного земледелия, огородничества, агротехники, для чего выписывал из Санкт-Петербурга земледельческие журналы, семена овощей, лекарственных трав, книги по овцеводству и земледельческой химии.

При Улалинском стане была учреждена женская община, впоследствии преобразовавшаяся в женский монастырь.

В Уале и Майме, «у самых врат Алтая», в 1834 года он основал два больших стана Миссии. Он отнесся к новому делу с большим увлечением, найдя в нем свое истинное призвание. Историк Православной Церкви и богослов отец Георгий Флоровский писал о том, что деятельность Макария в Миссии была подлинным апостольским подвигом, а ее история при нем — это один из самых героических и святых эпизодов в нашей истории. В первое время Миссия существовала в условиях крайней бедности, и для ведения результативной миссионерской работы среди алтайских «иностранцев» сотрудникам Миссии требовались терпение и большой энтузиазм.

Макарий был убежден, что все люди, все народы одинаково готовы принять Слово Божие в свое сердце, и на высказывания, что племена, среди которых он проповедовал, не созрели для христианства, он решительно возражал, говоря, что не существует народа, в котором бы Бог Всемогущий не знал бы своих чад, нет той глубины невежества и помрачения, до которых бы Сын Божий не снисходил, и, соответственно, упование на милосердие Христово укрепляло его в миссионерской работе.

В Тобольске Макарий получил инструкции для православных миссионеров, разработанные Синодом еще в 1769 году и уже совершенно устаревшие. Он составил собственную миссионерскую программу, которая могла быть адаптирована к любым местным условиям и отличительным чертам народов. Программа была нацелена на упорную, постоянную миссионерскую деятельность и в первую очередь требовала от миссионера изучения родного языка аборигенов. Макарий считал, что бессистемная, непоследовательная христианизация является пустой тратой времени. Миссионер должен целиком посвящать себя делу, работать с полной отдачей, иначе все его старания останутся бесплодными. Преподобный опасался, что в качестве сотрудников ему дадут представителей белого духовенства. Он хотел, чтобы Миссия состояла бы преимущественно из отрешенных от мира миссионеров.

Суть миссионерской программы преподобного состояла в том, чтобы сделать «инородца» грамотным, приучить к культурному и более рентабельному способу ведения хозяйства. Многого из того, что предпринял отец Макарий в Алтайской духовной миссии, история миссионерства не знала вообще, например, впервые им была организована работа с новообращенными женщинами. В Миссии был создан институт женщин-«помощниц». В их числе были русская Прасковья Ландышева, француженка София Вальмон. Они обучали крещеных алтаек цивилизованному уходу за детьми, шитью, выпечке хлеба, прививали элементарные медицинские навыки, давали знания основ акушерства.

Личными качествами преподобного Макария были ум, разносторонняя образованность и способность к изучению языков, целеустремленность и, безусловно, организаторские способности и деловые качества. Для преподобного как для человека православной духовности характерны были смирение и терпение, бескорыстное служение делу распространения веры и любовь к «ино-

родцам», самоотверженность, аскетизм в быту и нестяжательность, доброта. Архимандрит при жизни обладал даром предвидения, пророчества, исцеления.

На примере собственной миссионерской практики архимандрит показал важность знания языка инородцев (которым сам владел в совершенстве) для «успешного благовествования» и переводческой деятельности. Своим примером основатель Миссии установил негласное правило для миссионеров: знать язык тех, к кому идешь с проповедью.

Преподобному приходилось быть и архитектором, и строителем первых храмов в Горном Алтае. В 1834 году отец Макарий занялся сооружением походной церкви.

Однако по мере накопления опыта миссионерского служения архимандрит Макарий стал отдавать предпочтение использованию русского языка в деле христианского обращения и воцерковления. Для нужд христианского просвещения на рубеже 1830–1840-х годов он составляет пособия, причем не только для крещеных алтайцев, но и для проживающих здесь русских.

Миссионерская программа отца Макария была рассчитана на работу не только среди алтайцев. Он мечтал о реформе всего православного миссионерского дела и в 1839 году выдвинул проект, который назывался «Мысли о способах к успешнейшему распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе».

Макарий хотел познакомить своих сотрудников с основами ведения товарного сельского хозяйства, медицинского ухода — т.е. с тем, что необходимо для передачи новокрещенным, а также с ланкастерской системой школьного образования.

Преподобный Макарий нес дар истинной, евангельской любви, свежие силы сердца, ума и воли, хотя слабая плоть его, человека еще не старого, была истомлена предшествующими духовными подвигами и учеными

трудами. Всех новокрещенных алтайцев архимандрит Макарий знал по именам. Он добивался, чтобы они все в праздники приходили на богослужения. Во время утрени архимандрит Макарий часто обходил церковь, учил народ правильно молиться, полагать крестное знамение и поклоны, зорко осматривал всех молящихся, замечая не бывших на службе. Доброта и смирение архимандрита имели благотворное влияние на людей.

Улалинцы все более понимали, что все действия отца Макария исполнены любви, милосердия и сострадания к бедным инородцам, они все более убеждались в том, что он — человек не только не опасный, но, напротив достойный всякого уважения и любви, полного доверия и покорности, и большая часть их, будучи проникнуты многократно слышимым от него словом истины, приняли святое крещение и доверяли ему, как дети отцу.

Тогда отец Макарий переселился в Улалу; впрочем время от времени жил и в селении Майме. В этот период он имел две походные церкви: одну в Улале, а другую в Майме; и употребляя один антиминс, данный для церкви Всемилошвейшего Спаса, отправлял богослужения попеременно в обоих станах до прибытия к нему сотрудников и получения второго священнослужителя для церкви в честь Смоленской иконы Божией Матери. Вскоре крестились и остальные улалинцы, а потом возвратились и те, которые сначала, убоявшись быть крещеными, откочевали отсюда, теперь приняли крещение. С того времени, имея главное местопребывание в Улале, отец Макарий посещал отсюда «кочевых татар», калмыков и телеутов Кузнецкого округа в продолжении 13 лет и 8 месяцев. Всего преподобный окрестил около 700 взрослых и столько же детей.

Удивительно, как страдающий телесными недугами отец Макарий переносил длительные переходы и переправы через горные реки, как он переносил лишения страннической жизни, исполняя свой пастырский долг,

оглашая, крестя, навещая духовных чад. В это время он начинает думать об обучении грамоте коренных народов.

На Алтае среди апостольских трудов, работая с переводами духовных книг, отец Макарий приходит к цели, полностью захватившей его. Этой целью было осуществление перевода всей Библии в различных списках на современный русский язык.

Такой перевод стал бы убедительным доказательством того, что Библия, проходя через века, не могла измениться в существенном, кроме этого, церковнославянский язык был часто непонятен даже русским. Между тем Синод позволял переводить Священное Писание на языки «иностранцев», приобщая их к христианству, но переводы на русский язык были запрещены. Ранее изданием русской Библии занималось Библейское общество, но в 1826 году оно было закрыто, а сделанный им перевод арестован и сожжен. Противники перевода приводили доводы, что общедоступность Писания будет унижительна для библейского достоинства и, помимо этого, может ли «мнимая надобность сия, уронив важность Священного Писаний, производить иное, как не ереси и расколы». Такова была позиция архимандрита Фотия, адмирала Шишкова — в то время президента Российской академии наук, петербургского митрополита Серафима. Духовные проблемы конца царствования Александра I отражались и на религиозной жизни общества.

Как мы уже говорили, несмотря на правительственный запрет, в 1834 году Макарий послал московскому митрополиту Филарету, своему бывшему наставнику в Московской духовной академии, записку «О потребности для Российской Церкви переложения всей Библии с оригинальных текстов на современный русский язык», с тем, чтобы он представил ее Синоду. Святитель Филарет не сделал этого, по-видимому, желая укрыть своего ученика от гнева церковных властей, явно сочувствуя «романтическому миссионеру» (так он называл Макария). Но святой

уже в 1837 году на Алтае приступил к переводу Книги пророка Ионы и представил его начало Комиссии духовных училищ вместе с письмом на Высочайшее имя. Он просил благословения Церкви, обосновывая необходимость перевода Библии тем, что русский народ достоин иметь «полную российскую Библию», сетуя, что Коран целиком переведен на русский язык, а Священное Писание — нет.

Ответа не последовало. В 1839 году преподобный Макарий представил новый перевод — Книгу пророка Исаии и составил еще одно письмо на Высочайшее имя. Перевод и письмо вновь остались без внимания. Но архимандрит не отступил и на следующий год опять послал те же две книги в пересмотренном варианте, текст которого был сличен с уже известным переводом Герасима Павского. Он сопровождал просьбу принять труды к рассмотрению упреками, говоря, что своим преступным равнодушием к распространению Библии церковные власти вызывают гнев Божий. Святой Макарий приводит в пример пожар Зимнего дворца, наводнение, восстание декабристов, эпидемию холеры... На этот раз ответ был дан. Упрямому миссионеру из Алтая Синод разъяснил, что он ставит себя непризванным истолкователем судеб Божиих и переступает пределы своего звания и обязанностей. Макария подвергли епитимье: он должен был шесть недель служить каждый день литургию при доме епископа Томского. Макарий был очень доволен таким наказанием и счел его милостью Божией. Наверное, ему казалось странным то, что в Петербурге служение литургии считалось для священника наказанием.

После этого он провел на Алтае еще два года, занимаясь переводами и делами Миссии. А в 1844 году ему пришлось покинуть Алтай навсегда и отправиться в Орловскую губернию, в Болховский монастырь, куда его назначили настоятелем. По существу, это назначение было ссылкой неугодного архимандрита. И Макарий уехал, подготовив в преемники отца Стефана Ландышева, своего помощника.

Но даже в Болховском монастыре — последнем пристанище — святой Макарий не оставил мыслей о переводе и продолжал трудиться. Он мечтал поехать в Палестину, чтобы там, на Святой земле, закончить и усовершенствовать свой перевод. Только в 1847 году Святейший Синод дал архимандриту Макарию свое благословение на поездку в Святую землю, куда он стремился все последние годы. Говорили, у него было намерение поселиться в Вифлееме, в пещере блаженного Иеронима, чтобы завершить, наконец, свой переводческий труд.

Говорили, что он собирался ехать через Лейпциг и там устроить печатание своих трудов. Но осуществить это намерение Макарий не успел. 18 мая 1847 года, перед самым отъездом, он скончался.

Тело его погребено в соборном храме Оптина Троицкого монастыря Орловским архиепископом Смарагдом при великом стечении народа. Он был любим всеми с самого вступления его в Болховский монастырь и до кончины. К нему ежедневно стекались люди всех сословий и неотступно внимали душеспасительным его беседам, а во время предсмертной его болезни почти не отходили от него не только болховцы, но многие и из жителей окрестных. Когда он скончался, умоляли преосвященного Смарагда не спешить с погребением его тела. Поэтому несколько дней, оставаясь в соборном храме, оно посещалось многочисленными почитателями усопшего и только на восьмой день по кончине предано земле при всеобщем плаче.

Вся жизнь Макария стала примером необычайной смелости и твердости. Он был незаурядной личностью в церковных кругах того времени, а время явно не способствовало духовным изысканиям, всякое свободомыслие, вернее, то, что могло быть истолковано как свободомыслие, властями пресекалось. Макарий придерживался либеральных взглядов, и это отразилось на его миссионерском проекте, который, разумеется, не мог быть тогда принят.

Мы уже упоминали о спорах Макария с Синодом из-за переводов Библии, весьма раздражавших некоторых представителей церковных верхов.

Отец Макарий мечтал о воссоединении христианских Церквей. Ему принадлежит такое высказывание: «Отчего бы в Москве не построить такого храма, в котором бы как в Иерусалимском, совершалось в трех пределах священнодействие трех главных христианских вероисповеданий: православного, римско-католического и лютеранского? Такая братская веротерпимость скорее и надежнее словопрений послужила бы общему христианскому единению». Макарий общался с лютеранским пастором Дитрихом, французским аббатом Отраном и английскими квакерами Алленом и Грелье. Разница вероисповеданий не мешала ему находить с людьми духовную близость, но власть такое поведение крайне раздражало.

Возможно, что обострение отношений с церковными властями отчасти повлияло на выбор Макария: имея выдающиеся способности и блестящее образование, он мог бы стать видным деятелем Церкви, но предпочел скромную долю — миссионерское служение.

Проезжая через Тобольск и Бийск, отец Макарий познакомился в 1840 году с М. А. Фонвизинным и П. С. Бобришевым-Пушкиным. По просьбе Макария декабристы переводили на русский язык экзегетические произведения (т.е. толкования Библии). Они проявляли интерес к просветительской, миссионерской деятельности Макария в Алтайской духовной миссии, к вопросам религии и религиозной философии, связанным с просветительством. Контакты Макария с декабристами не прекратились и после его отъезда в Болховский монастырь: декабристы переводили труды швейцарского богослова Остервальда (в том числе — приложение к Евангелиям от Матфея и Иоанна) и тайно переправляли их через знакомых и родственников.

Для более полного раскрытия темы нам необходимо вернуться назад и отметить, что в конце 1839 года архимандрит Макарий приехал в столицу из Алтая под предлогом поправить пошатнувшееся здоровье (к старому недугу с голосом и легкими прибавились проблемы со зрением). Разрешение от Синода на поездку ему было дано. Пребывание в Санкт-Петербурге Макарий использовал прежде всего для того, чтобы возможно шире поднять вопрос о переводе Священного Писания. Выбранное для этого время, однако, надо признать самым неудачным: официальная власть, как церковная, так и светская, крайне нервозно и болезненно реагировала на подобные попытки. Еще свежо было в памяти скандальное, по сути, закрытие Российского библейского общества. Преподобному Макарию было предложено оставить Санкт-Петербург и вернуться в Миссию. При этом первенствовавший в Святейшем Синоде митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский) грозился выслать Макария из столицы с жандармами или сослать его в Спасо-Евфимиевский монастырь.

На обратном пути преподобный Макарий некоторое время проживал в Москве, останавливался в Казани, собирая пожертвования и продолжая работу над переводами. Вернувшись на Алтай, он снова обращался в Синод с тем же предложением, посылал рукописи переведенных им книг. Ответом Синода было определение, как мы уже отмечали, архимандриту Макарию епитимьи. Следующую епитимью он получил через год за попытку издать «Алфавит Библии».

Жизнь в городе Болхове по сути стала для него продолжением миссионерской деятельности. Православную российскую провинцию он нашел в не меньшей степени нуждающейся в религиозном просвещении, чем Алтай. Касалось это всех слоев общества. Так, выяснилось, что даже городской голова не знал Символа веры, а из молитв

только «Вотчу» (так в Болхове именовали молитву Отче наш...»(!), при произнесении превращавшуюся в некое заклинательное бормотание).

Оказавшись вместо Палестины в орловской глубинке, преподобный Макарий обнаружил, что работы для пастыря здесь не меньше, чем на Алтае. Религиозное невежество болховчан сильно взволновало старца. Ему не давала покоя мысль, что эта непросвещенность отдаляет от Бога целый город. Не теряя времени, он принялся за дело.

Как и на Алтае, важное место в пастырской работе архимандрита Макария занимала проповедь. В храме он проповедовал ежедневно в форме простой отеческой беседы: выходил после литургии на амвон с Евангелием в руках и простыми словами объяснял евангельское и апостольское чтение этого дня. Чтобы слова его лучше доходили до слушающих, он повторял объяснения, проверяя выборочно, как его поняли: задавал вопросы, переспрашивал, следя за тем, все ли слушают; обличал рассеянных и напоминал о высоком звании христианина. Угодник Божий умел на редкость доходчиво объяснять самые сложные места из Священного Писания, донося их суть простым, понятным языком.

Отец настоятель организовывал катехизические курсы, куда приходили и дети, и их родители, учил молитве, основам веры, Священному Писанию (Евангелие читалось по-русски), вел пастырские беседы... Приходили к нему даже за исцелениями и, говорят, он, сам больной, помогал. И неустанно продолжал работать над переводом...

Со временем число посетителей так возросло, что архимандрит Макарий организовал особый порядок их приема: одни оставались в зале, где послушник или кто-либо из прихожан, умеющих хорошо читать, громко и ясно читал Евангелие и Псалтирь на русском языке (тогда это не было принято, не существовало даже канонического перевода этих книг на русский язык), другие небольшими группами

проходили в гостиную, где настоятель беседовал с каждым отдельно. Стены комнаты, в которой шли занятия, были увешаны разного размера картонными листами с библейскими текстами, а также небольшими картинками на сюжеты из священной истории. На самом видном месте — десять заповедей на огромном листе картона, вокруг — листы поменьше с цитатами из книг Священного Писания. Закончив беседу, все вместе пели молитву Господню и Символ веры и после этого расходились. По прошествии некоторого времени архимандрит Макарий ввел еще и пение нараспев десяти заповедей, заповедей блаженств, псалмов и различных славословий. Некоторые именитые люди порицали архимандрита Макария за то, что он принимал их вместе с простым народом. «Он не умеет различать людей», — говорили они. Старец отвечал на это: «Скажите им: правда, я не могу различать, чья душа честнее пред Богом, ибо всех нас один Спаситель искупил Своими страданиями. Он один и знает, а их честь всегда с ними, а в Царствии Небесном все будут цари и священники Богу и Отцу (Откр. 1:6)»¹⁴. Так прошло несколько лет.

Всего около трех лет настоятельствовал отец Макарий в этом монастыре, но и за это короткое время успел оставить о себе благоговейную память не только у жителей Болхова. Слава его как необыкновенного вдохновенного проповедника, великого духовного учителя и прозорливца широко разнеслась по всей России. Его последними словами были: «Свет Христов просвещает всех».

Как отмечают биографы, и через пятьдесят лет его могилу посещали, и почитание его памяти в Болхове только возрастало¹⁵. Прихожане, придя в монастырь, обычно сначала заходили в пещерку своего любимого старца, а затем уже шли в храм. По окончании богослужения они опять спускались в пещеру помолиться о упокоении отца Макария, а многие обращались к нему за помощью и получали просимое. Вскоре было установлено служить панихиду по архимандриту Макарию собором мона-

стырской братии по окончании ранней Божественной литургии. Соборная панихида совершалась в том храме, где происходила литургия, а литийная ее часть служилась в пещерке отца Макария, где почивали его мощи.

Монастырь был закрыт в 1923 году и до конца XX века находился в руинах. Самое поразительное — даже годы «воинствующей» борьбы с религией не смогли стереть память о преподобном Макарии среди болховчан.

Наконец в августе 2000 года архимандрит Макарий (Глухареv) был прославлен как общецтимый святой Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в лике преподобных «за праведное житие, равноапостольные труды по переводу Священного Писания на алтайский язык и распространение на Алтае веры Христовой». Чествование его памяти определено на 15/28 мая.

Ныне как живой памятник всем алтайским миссионерам, как продолжение их дел задумывался Горно-Алтайский храм в честь преподобного Макария Алтайского.

Идея возведения такой церкви была озвучена еще в конце 90-х годов прошлого века членами братства в честь преподобного Макария Алтайского (Глухарева). В 2002 году по благословению владыки Максима, епископа Барнаульского и Алтайского, началось строительство церкви. Понимание и поддержку вызвала эта инициатива и у властей Горно-Алтайска во главе с мэром города В. А. Облогиным. В 2003 году был залит фундамент. В 2004 году на этот фундамент поставлен сруб. И в мае 2004 года в Свято-Макариевском храме прошла первая литургия. Куполом молящимся служило тогда открытое небо, и ветер свободно гулял между пустых оконных проемов. Осенью того же года на крыше церкви появился первый деревянный купол. Строительство не прекращалось ни в 2005, ни в 2006 году. С 2005 года в храме проводятся регулярные службы, создается постоянная община, которая принимает все большее участие в жизни храма. 12 октября 2012 года епископ Барнаульский и Алтайский Максим

освятил храм в честь преподобного Макария Алтайского в селе Акутиха.

Владыке сослужили благочинный Бийского церковного округа протоиерей Валерий Замятин, иерей Дмитрий Миронов, иерей Дмитрий Камбалин. В Болохове тоже возрождены храмы и обители, таким образом, мы видим, что память святого Макария чтут и в Сибири, и в центральной России.

Примечания

¹ Тихомиров Б. А. Перевод Ветхого Завета архим. Макария (Глухарева) среди рус. переводов первой половины XIX столетия. Электронный ресурс http://smolyane.narod.ru/saint/prepodob/makariy/makariy_perevod.htm. Дата обращения 23.09.2012.

² Имеется в виду святитель московский митр. Иннокентий (Попов-Вениаминов).

³ Письма Н. И. Ильминского к К. П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 185.

⁴ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 189, 187.

⁵ Тихомиров Б. А. Перевод Ветхого Завета... Указ. электронный ресурс.

⁶ Письма архим. Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905. Письмо 66, С. 151.

⁷ Тихомиров Б. А. Перевод Ветхого Завета... Указ. электронный ресурс.

⁸ Письма Филарета, митр. Московского и Коломенского, к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С. 124. Само письмо архим. Макария от 1834 г. митр. Филарет впервые издаст в 1861 г., когда начнется публикация перевода архим. Макария в журнале «Прибавления к творениям святых отцов». Кн. XX.

⁹ Тихомиров Б. А. Перевод Ветхого Завета... Указ. электронный ресурс.

¹⁰ Письма архим. Макария... Письмо 209. С. 416.

¹¹ О нем написан ряд интересных книг. Напр.: *Горев М. В.*, На службе Богу. СПб., 1905. Ч. 2; *Евсеев И. Е.*, Столетняя годовщина русского перевода Библии, Пг., 1916; *Макарова-Мирская А.* Апостолы Алтая, Харьков, 1909; *Никодим (Кононов А.)*, Жизнеописания отечеств. подвижников благочестия 18 и 19 вв., М., 1908, май; *Рижский М.*, История переводов Библии в России, Новосибирск, 1978; *Харлампович К. В.*, Архимандрит М. Глухарев: По поводу 75-летия Алтайской миссии // Христ. чтения, 1905, № 9–11; *Чистович И. А.*, История перевода Библии на русский язык, СПб., 1899.

¹² *Филимонов Д. Д.* Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архим. Макария. М., 1888. С. 192.

¹³ *Ястребов И.* Краткие сведения о жизни и деятельности архим. Макария, основателя Алтайской духов. миссии (по случаю столет. годовщины со дня его рождения). Бийск, 1893. С. 38–39.

¹⁴ *Нестеров С. В.* Словом и житием наставляя. Жизнь и подвиги прп. Макария Алтайского М., 2005. С. 97.

¹⁵ Рассказы о посмертных чудотворениях прп. Макария можно найти в публикация священников Стефана Ландышева (см., напр.: Миссионер, 1877. С. 68) и Илии Ливанского (см.: *Ливанский И., прот.* Высокопреосвященный Макарий, митр. Московский, и отец архим. Макарий, основатель Алтайской миссии. Орел, 1913. С. 11).

С. Л. Фирсов*

ЧЕРНО-БЕЛЫЙ ГЕРОЙ «БЕЗВРЕМЕНЬЯ»

Работа представляет собой фрагмент из книги о К. П. Победоносцеве, которая готовится к печати в изд. «Вита Нова» (СПб).

Ключевые слова: обер-прокурор Святейшего Синода, Россия, Церковь, русская литература, Святейший Синод, религия, строфа, роман, христианство, революция, политика.

Образ Константина Петровича Победоносцева в отечественной литературе и публицистике

Часть I

Среди выдающихся государственных деятелей предреволюционной России Константин Петрович Победоносцев, безусловно, занимает особое место. И дело не только в том, что он в течение четверти века являлся

* Автор — доктор историч. наук, профессор кафедры философии и религиоведения фак. философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета, член Общецерковного диссертационного совета.

главой ведомства православного исповедания — обер-прокурором Святейшего Синода, был ярким правоведом, учителем императоров Александра III и Николая II, мыслителем, переводчиком, издателем и публицистом. Для многих своих современников он был *олицетворением прошлого*, того прошлого, которое предполагало неизменность политического устройства страны и верность принципам самодержавной государственности. Еще при жизни К. П. Победоносцев превратился в символ, живой человек заместился «мундирным старцем», целью жизни которого якобы было сохранение «форм» и борьба с «новшествами».

Многочисленные критики видели в нем «тормоз» на пути «общественного прогресса», политического циника, желавшего «остановить поток» истории и помешать формированию *новой России* — страны, где осуществились бы идеалы «свободы, равенства и братства». Он воспринимался «душителем» Церкви, не желавшим проведения реформ и боровшимся с инакомыслием посредством внешней — светской — силы. Яростные критики обер-прокурора не находили в нем ничего живого, жизненного.

Все это, полагаю, и повлияло на образ К. П. Победоносцева, сложившийся в русской литературе и публицистике XIX, XX и отчасти даже XXI веков. Более того, в нем порой видели прообраз тех литературных героев, которые стали нарицательными благодаря талантности писателей, их создавших. В данном случае речь идет об Алексее Александровиче Каренине — одном из главных действующих лиц романа великого русского писателя Л. Н. Толстого. История эта достаточно известна, чтобы подробно на ней останавливаться. Отметим только то, что голословное утверждение о К. П. Победоносцеве как прототипе Каренина было отвергнуто еще секретарем и соратником Л. Н. Толстого Н. Н. Гусевым¹. Однако миф живет по своим законам, не желая считаться с реальностью. Слишком заманчиво объяснять основную идею

романа «Анна Каренина», имея в виду то обстоятельство, что писатель якобы изобразил в нем супругов Победоносцевых. И хотя исследователи не устают подчеркивать, что это — очевидный вымысел², миф так до конца и не побежден.

Быть может, причины такой «живучести» коренятся в тех временах, когда в русском образованном обществе существовала настоящая мода на «Анну Каренину». Об этом на закате своих дней вспоминала и супруга обер-прокурора Святейшего Синода. «Льва Толстого я не знала, — вспоминала в 1920-е годы Екатерина Александровна, — но в то время был в моде роман «Анна Каренина». Все им увлекались. Я тоже, и сшила себе платье, такое же как было у Ан[ны] К[арениной] в романе [«]А[нна] К[аренина] [»]. Черное декольте и, приколов, как и она, на грудь пучек Анютиных глазок, поехала в театр в ложу. Все нашли, что я очень похожа на Анну Кар[енину]. Меня это забавляло. И другие платья я сшила себе такие же, как описываются в романе у Анны Кар[ениной]. Может быть оттого и пошел слух, что Толстой с меня написал А[нну] К[аренину], а с моего мужа самого Каренина? Хотя ничего общего в наших характерах не было»³.

И тем не менее, «слух пошел». Писатели, а вслед за ними и литературоведы стали характеризовать личную жизнь К. П. Победоносцева как несчастливую⁴, что действительности не соответствовало.

Впрочем, как бы то ни было, но именно с романа «Анна Каренина» можно отсчитывать время формирования литературного «образа» К. П. Победоносцева, далекого от реальности и лишенного каких бы то ни было биографических черт. К примеру, создавая в начале 1910-х годов политический памфлет о последнем русском самодержце, бывший член Первой Государственной Думы В. П. Обнинский не забыл отметить то, что бывший обер-прокурор Святейшего Синода выведен именно в этом романе. В книге, опубликованной в Берлине, он поместил

портрет К. П. Победоносцева, под которым сделал хлесткую подпись: «Злой гений России, советник реакции трех императоров, беспринципный бюрократ, неверующий глава духовенства, развратный страус нравственности, подкупный ревнитель честности. Выведен Л. Толстым в Каренине, чего не мог простить Толстому и выместил отлучением последнего от церкви»⁵. В воспаленном воображении оппозиционера иначе и быть не могло: слух оказался зафиксирован в книге.

Правда, спустя двадцать лет Л. Н. Толстой действительно решил описать ненавидимого им обер-прокурора в новом своем романе — «Воскресение». Давно общим местом стало утверждение, что публикация этого романа стала «последней каплей», переполнившей терпение церковных иерархов, добившихся в феврале 1901 года издания определения Святейший Синода, в котором объявлялось: Л. Н. Толстой не принадлежит более к чадам Православной Церкви. Вернуться в ее лоно он мог лишь после принесенного покаяния (которого, как известно, не последовало). В «Воскресении» великий писатель поместил главу о православном богослужении, воспринятую большинством православных как откровенное кощунство. В романе читатели могли познакомиться и с рассуждениями автора о том, как «неправильно» понимается учение Христа, а также как и почему люди (в том числе и священники) «так именно верят и молятся».

Но в нашем случае важнее отметить иное обстоятельство: именно в «Воскресении» К. П. Победоносцев выведен Л. Н. Толстым в качестве бездушного и циничного чиновника. Во второй части романа, в XXVII главе, описывается посещение главным героем — Нехлюдовым — важного петербургского чиновника Топорова, который мог оказать ему помощь в деле о сектантах. Безусловно, речь шла об обер-прокуроре Святейшего Синода, религиозность которого Л. Н. Толстой не признавал истинной и которую стремился заклеймить самыми жестокими и грубыми фразами.

«Должность, которую занимал Топоров, — подчеркивал писатель, — по назначению своему составляла внутреннее противоречие, не видеть которое мог только человек тупой и лишенный нравственного чувства. Топоров обладал обоими этими отрицательными свойствами. Противоречие, заключавшееся в занимаемой им должности, состояло в том, что назначение должности состояло в поддержании и защите внешними средствами, не исключая и насилия, той церкви, которая по своему же определению установлена самим Богом и не может быть поколеблена ни вратами ада, ни какими бы то ни было человеческими усилиями. Это-то божественное и ничем не поколебимое божеское учреждение должно было поддерживать и защищать то человеческое учреждение, во главе которого стоял Топоров с своими чиновниками. Топоров не видел этого противоречия или не хотел его видеть, и потому очень серьезно был озабочен тем, чтобы какой-нибудь ксендз, пастор или сектант не разрушил ту церковь, которую не могут одолеть врата ада».

«Он относился к поддерживаемой им религии, — читаем мы далее характеристику Топорова, — так, как относится куровод к падали, которою он кормит своих кур: падаль очень неприятна, но куры любят и едят ее, и потому их надо кормить падалью»⁶.

Понятно, что о глубокой религиозности такого человека речь идти не могла — он был для Л. Н. Толстого лишь «приводным ремнем» государственной политики насилия, исполнителем воли той власти, которую писатель отказывался признать христианской. К. П. Победоносцев под пером великого моралиста превращается в «разрушителя» христианства, в охранителя «церковных стен» и, соответственно, в «гасителя духа». Эта схема, очерченная в «Воскресении», надолго стала тем «лекалом», используя которое отечественные беллетристы и публицисты в большинстве своем и описывали К. П. Победоносцева — не столько человека, сколько образ бездушного интеллектуала, обеспокоенного лишь тем, чтобы его *idea fix* реализовывалась

в полной мере. По большому счету, Топоров — это манекен, в котором нет ничего человеческого (и уж точно — человеческого). О любви к ближнему и рассуждать не приходится!

Примечательно, что появлению этой главы в романе предшествовала встреча дочери писателя — Татьяны Львовны — с самим обер-прокурором Святейшего Синода. Встрече этой содействовал бывший студент К. П. Победоносцева по Московскому университету — известный юрист сенатор А. Ф. Кони, изложивший в воспоминаниях то, как она состоялась. Будучи в 1880–1890-е годы оппонентом обер-прокурора по многим вопросам, связанным с административным противодействием власти инославным, сектантам и старообрядцам в деле «оказательства» (т.е. пропаганды) веры, А. Ф. Кони отмечал факт отнятия детей старообрядцев, ранее насильственно приписанных к официальной Церкви. Этих детей отдавали на воспитание в монастыри, о нравственности которых сам К. П. Победоносцев был весьма низкого мнения. По одному из таких дел к А. Ф. Кони и обратилась за советом Т. Л. Толстая, предполагавшая для его разрешения попросить помощи у хорошего знакомого их семьи генерал-адъютанта графа Адама Олсуфьева. «Я посоветовал ей взять быка за рога, — вспоминал много лет спустя А. Ф. Кони, — и пойти со своей негодующей просьбой прямо к Победоносцеву, сославшись в разговоре с ним на то, что она собирается пойти к Олсуфьеву. Я проводил ее до дверей квартиры обер-прокурора в унылом доме на Литейной. Результатом разговора с нею великого инквизитора были: предписание местному архиерею, о котором он отозвался при этом как о дураке, немедленно освободить детей несчастных сектантов из монастыря и отдавание их родителям и... известная глава в романе “Воскресение”»⁷. Трудно утверждать, действительно ли было все так, как изложено А. Ф. Кони, но несомненно одно: характеристика, данная обер-прокурору мемуаристом («великий инквизитор») изначально предопределяла негативное отношение к нему как к государственному де-

ятелю, по долгу службы являвшемуся «оком государевым» в Православной Церкви.

Распространенность подобных представлений была подтверждена газетной публикацией 1901 года священника Г. С. Петрова. Его памфлет назывался «Страшный нигилист»: название говорило само за себя. Иносказания автора не составили для современников труда понять, что удар направлен не в абстрактного испанского церковного сановника, а именно в обер-прокурора Святейшего Синода. «Человек свыше семидесяти лет, изможденный, тощий, высохший, как пергамент, он не переставал напряженно заниматься целые дни умственной работой», — описывал отец Григорий героя своего рассказа, отмечая далее (со слов «знавших» этого сановника лиц): «хочет служить делу Церкви и убивает Бога в людях. Во имя, якобы, Христа, Бога любви, работает с руками по локоть в крови»⁸. В памфлете отмечается и отсутствие у испанского церковного сановника таланта к синтезу — он все может разложить, но соединить ничего не может. Соответственно, «его удел — все живое разрушать и ничего никогда не создавать».

Какое же окончательное впечатление сложилось у автора памфлета об этом герое?

Разумеется, безрадостное. «Это не человек, а человекообразный холодильник души», он «потерял веру в людей, в свое дело и, наконец, в самого себя. Осталось одно голое ничто, и с этим ничто надо идти к Тому, Кто был, есть и будет Все»⁹. Приговор, как видим, вынесен и обжалованию он не подлежал: К. П. Победоносцев, по цензурным соображениям не названный открыто, объявлялся нигилистом и клеймился как неверующий «холодильник души». Даже человеком назвать его священник Г. Петров не решился.

Спустя несколько лет, в начале мая 1905 года, свою характеристику деятельности К. П. Победоносцева на посту обер-прокурора Святейшего Синода дал его старый знакомый — князь В. П. Мещерский, человек совершенно иного, чем священник Г. Петров, склада, имевший репу-

тацию завзятого «реакционера» и безусловного сторонника самодержавной государственности. Официозный журналист и издатель, небесталанный романист, к тому же близкий к императорам Александру III и Николаю II, князь, казалось, должен был выступать союзником или, по крайней мере, идейным защитником обер-прокурора — ведь политические идеалы и того, и другого по принципиальным вопросам совпадали.

Однако В. П. Мещерский оказался жестким критиком той системы, которую насаждал в Церкви К. П. Победоносцев, указав на отрицательные черты его характера, которые, по его мнению, и обусловили господство этой системы в России. Поводом для публикации послужил 25-летний юбилей пребывания К. П. Победоносцева в должности обер-прокурора Святейшего Синода, по времени почти совпавший с публикацией Высочайшего указа «Об укреплении начал веротерпимости». На это сразу же и обратил внимание князь, отметивший, что указ давал облегчение «всем церквам и исповеданиям в России», за исключением одной Православной Церкви¹⁰.

Рассуждая, почему так произошло, он не забыл упомянуть, что К. П. Победоносцеву удалось ознаменовать свое 25-летие пребывания в должности главы ведомства православного исповедания, если не «какою-либо мыслью в пользу Православной Церкви», то хотя бы повышением в ранге и правах самой должности. В устах князя это звучало как горькая насмешка над самим К. П. Победоносцевым, тем более, что он сравнивался с Аракчеевым. Мало того, К. П. Победоносцев назывался одним из трех обер-прокуроров Святейшего Синода — «Аракчеевых» (первым, по определению В. П. Мещерского, был граф Протасов, вторым — граф Д. А. Толстой). Вспоминая, что К. П. Победоносцев вступал в должность «с беспощадною критикой к своим предшественникам, со стремлениями к обновлению и оживлению Церкви», князь далее печально констатирует: «Но странна была роковая судьба нашей

Церкви в лице ее Синода: в течение каких-нибудь 60 лет три долгих века Аракчеевых в должности обер-прокурора Святейшего Синода: первый в лице воспитанника иезуитской школы, второй в лице деиста, а третий в лице самого, казалось, фанатичного любителя культа Православной Церкви. Результаты оказались одинаковы, и именно по этим одинаковым результатам все три сыграли одну и ту же роль Аракчеева по отношению к Церкви, заглушив все живое, самостоятельное и независимое и требуя рабского перед своею личностью поклонения»¹¹.

Получалось, что К. П. Победоносцев — «фанатичный любитель культа» — принципиально ничем не отличается от своих сильных предшественников, не имевших ни его веры, ни его знаний в области религии и Церкви.

В чем было дело? В самой системе обер-прокурорского управления?

Такой ответ просится прежде любого другого, но В. П. Мещерский иначе расставляет акценты: он обращает внимание читателя *на личность К. П. Победоносцева*, задаваясь вопросом, как этот умный человек превратился из сторонника обновления Церкви в церковного «Аракчеева».

Вопрошание находит удовлетворение при обращении к особенностям внутреннего мира обер-прокурора Святейшего Синода: последний не мог иначе относиться к чужой мысли, как критически и отрицательно. «Если бы могло случиться, что Сам Христос явился пред ним, — писал В. П. Мещерский, — он пал бы перед Ним на колени, воздавая всю душою поклонение, но на живое слово Его непременно ответил бы сомнением и отрицанием»¹².

По существу, это характеристика К. П. Победоносцева как «Великого Инквизитора», только идущая из правого лагеря. В. П. Мещерский своими словами передает мысль, высказанную ранее «либеральным» священником Г. Петровым, — это ли не ирония истории? К. П. Победоносцев обвинялся в том, что, отличая выдающихся людей в среде

православных иерархов, не давал им возможности сказать «свое самостоятельное живое слово, свое независимое стремление к лучшему». На деле, по мнению В. П. Мещерского, сила этой духовной черты обер-прокурора получала двоякое применение: когда к К. П. Победоносцеву приходил человек с плодотворной мыслью обновления, критика и сомнения ее уничтожали; но когда к нему же подходили с обвинением против недостойного или преступного служителя алтаря, то обвинителя выслушивал «критический ум», разрушавший возводимые против недостойных обвинения. Князь вспоминал ставшую знаменитой фразу К. П. Победоносцева на обвинения против клириков: *«И не то бывает»*. Под влиянием этого ответа «всякий обвиняемый считал себя огражденным от ответственности, а всякий обвинитель считал себя бессильным»¹³.

Каков же результат?

Неутешительный: «ревнителю правды и жизни в области Церкви он внушал, во имя самосохранения, завет избегать репутации беспокойного и не противляться злу; равнодушному к правде и к силе Церкви он обеспечивал карьеру. И вот какими путями всего менее похожий, как человек, на Аракчеева стал им для Церкви, как обер-прокурор Святейшего Синода, в смысле превращения людей в исполнителей только своих велений»¹⁴.

Вынеся приговор установленной К. П. Победоносцевым системе церковного управления, В. П. Мещерский иллюстрирует сказанное, повествуя о случившейся весной 1905 года церковной «драме». История эта была известна тогда всем, интересовавшимся жизнью Русской Церкви: члены Святейшего Синода во главе с митрополитом Антонием (Вадковским) пытались разрешить вопрос о созыве Поместного Собора и избрании патриарха. Инициатива синодалов была остановлена обер-прокурором, не желавшим восстановления патриаршества. В результате, резюмировал князь, пока иноверцы шлют «приветствия благодарности» государю за дарованные

им облегчения, обер-прокурор празднует 25-летие победы своего критического ума в области Православной Церкви — «он остался ее всемогущим приказчиком»¹⁵.

Внимательные современники сразу же разобрались в направленности статьи В. П. Мещерского именно *против К. П. Победоносцева*, оценив верность данной князем характеристики и тонкость анализа психики «великого инквизитора». «Великий инквизитор»! — именно так назвал К. П. Победоносцева сенатор А. Ф. Кони, ознакомившись с «замечательной статьей» В. П. Мещерского и немедленно послав ее (для ознакомления) Александре Алексеевне Чичериной — вдове хорошо знавшего обер-прокурора Б. Н. Чичерина¹⁶.

Нужно ли рассматривать публикацию В. П. Мещерского как политическое шельмование оппонента? Полагаю, что нет. Князь публично высказал то, что о чем думали многие его современники, вовсе не принадлежавшие в либеральному лагерю. В статье был создан образ К. П. Победоносцева — «диктатора Церкви». В. П. Мещерский пытался показать *превращение человека в политический символ*, назвав его именем одного из наиболее пререкаемых государственных деятелей эпохи императора Александра I. Можно эту мысль сформулировать и по-другому: В. П. Мещерский пытался доказать, что «приказчик» Церкви не может быть «живым человеком».

Впрочем, то было только начало критики К. П. Победоносцева в печати. Прошло несколько месяцев — 17 октября 1905 года был обнародован Высочайший манифест «о свободах» — и вся ненависть к обер-прокурору Святейшего Синода, тогда же вынужденно ушедшему в отставку, обнажилась, проявившись в многочисленных сатирических журналах и газетах. К. П. Победоносцев всячески высмеивался, чего стоит одна только фраза о нем, как о «сыче, улетевшем из Святейшего Синода»¹⁷!

Были и более корректные, но не менее едкие замечания по поводу вынужденного ухода К. П. Победоносцева

с поста обер-прокурора Святейшего Синода. К примеру, некий рифмоплет, скрывшийся за псевдонимом «Полумаститый» в журнале «Зритель», таким образом охарактеризовал сановника:

Благочестивый старичок,
Он вынес бы антихриста явление,
Он вынес бы и светопреставление,
Но конституцию он вынести не смог¹⁸.

В том же номере «Зрителя» были помещены две карикатуры, на которых одним из изображенных был ушедший в отставку обер-прокурор Святейшего Синода. На первой из них художник нарисовал голову К. П. Победоносцева, под которой поместил четыре портрета видных государственных деятелей и военных: А. Г. Булыгина, В. Н. Коковцова, Н. В. Клейгельса и В. Г. Глазова. Под карикатурой помещалась надпись: «Образница спасителей Отчизны: отцы Булыгин, Коко Вцев, Клей Гельс и Глазов». Для понимающего читателя было ясно, из какого «гнезда» появились «спасители Отчизны», ведь первый из них накануне октябрьских событий 1905 года занимал должность министра внутренних дел, второй — министра финансов, третий — Киевского, Подольского и Волынского генерал-губернатора и командующего войсками Киевского военного округа, и четвертый — министра народного просвещения¹⁹.

Вторая карикатура представляла собой шарж, направленный и против столичного генерал-губернатора Д. Ф. Трепова, и против К. П. Победоносцева. Генерал был изображен в виде индюка, а бывший обер-прокурор Святейшего Синода — в виде цыпленка с огромными ушами и в очках. Надпись гласила: «В царстве птиц. Индюк-Трепов и общественный цыпленок Победоносцев. На земле валяются брошенные куклы-паяцы и синие обложки. Из-за забора глядят власти»²⁰. Подобные издевательские

рисунки свидетельствовали о том, что либеральная и революционная Россия видела в К. П. Победоносцеве символ общественного зла, зла безусловного и тотального. О том, что это так, свидетельствовала и другая картинка, появившаяся в том же журнале «Зритель» еще ранее — 30 октября 1905 года. На ней К. П. Победоносцев изображался в виде жабы, разговаривавшей со свиньей (под видом которой художник нарисовал убитого летом 1904 года министра внутренних дел В. К. фон Плеве). «Свинья» ехидно попрекала «жабу»: «Ваше Высокопревосходительство! И вы решились дожить до позора, который переживает Россия?! Не ожидал от вас... право...».

«Да! — отвечает ей «жаба». — Вы смели уйти вовремя...»²¹. Особых пояснений к этой подписи давать не приходится, все понятно и так. Печать, обретшая после Манифеста 17 октября свободу, немедленно воспользовалась представившейся возможностью для того, чтобы громко заявить о своем презрении к бывшему главе ведомства православного исповедания, которого воспринимали как виновника тех нестроений, которые переживала страна в 1905 года²².

«Бывший обер-жандарм Победоносцев вышивает новую митру о. Иоанну и панталоны Крушевану», — задорно «острил» в первом же своем номере один из проходных сатирических журналов того времени под названием «Клюв», ниже перепечатывая из такого же «сатирического» издания объявление «о потерянных вещах и находках»: «сбежало чучело из Синода, кличка “Пергамент”, нашедшего просят хранить находку в тайне»²³. Чтобы читатель не сомневался, о ком идет речь, на этой же странице помещалась карикатура на бывшего обер-прокурора Святейшего Синода.

Конец 1905 года и следующий, 1906, стали временем, когда на К. П. Победоносцеве пытались отточить свое остроумие и выместить долгие годы копившуюся злость многие литераторы, желавшие продемонстрировать

свою политическую оппозиционность. Для стрел сатиры К. П. Победоносцев был выбран не случайно: в нем видели символ прошлого, которое осуждалось и отторгалось. К примеру, в карикатурном листке «Газеты Газет» обер-прокурор изображался в виде краба (с клешнями), который сам о себе говорил следующее:

Я тот, кто свет и волю губит,
Я тот, кто доброе гнетет,
Я тот, кого никто не любит
И все живущее клянет²⁴.

В К. П. Победоносцеве не находили ничего, что могло бы быть воспринято хоть немного позитивно:

Безыдейная мертвенность взгляда,
Худоба и морщины ланит,
И шитье золотого наряда –
Все не в пользу его говорит.
Мы в него и укором не бросим,
В этом смысла ведь здорового нет!
Лучше мы эту мумию спросим:
Даже ты пригодился в Совет?²⁵.

Очевидно, речь шла о Государственном Совете, членом которого К. П. Победоносцев продолжал оставаться вплоть до кончины. Но не это важно. Принципиальнее то, что в данной пародии, носившей ехидное название «Муж совета», бывший обер-прокурор Святейший Синода изображался как *живой мертвец*, то есть как человек, давно переживший и себя, и свое время. Об этом же и сатирическое стихотворение Н. А. Панова, написанное в осенние дни 1905 года.

Властный, влиявший на все изувер,
Много он зла понаделал стране
Долгим безбожным гонением вер;

Он — инквизитор вполне!
Вечно свободного разума враг
И мракобесов глава,
Разум давил и поддерживал мрак,
Света боясь, как сова.
Старец, с клейменным за прошлое лбом,
Тихо убрался с поста...
Тра-тата-бум! Тра-тата-бом!
Тра-та-та! Тра-та-та!²⁶.

Таким образом сатирики времен Первой российской революции пытались отомстить тому, кто в течение нескольких десятилетий считался одним из наиболее влиятельных государственных деятелей империи. Показательно также, что в некоторых сатирических стихотворениях и памфлетах они связывали имя К. П. Победоносцева с теми, кого считали символами дореволюционной политической системы и русской жизни, в том числе с отцом Иоанном Кронштадтским (отношение к которому, кстати говоря, было у обер-прокурора непростым) и с черносотенным деятелем П. А. Крушеваном, — первым публикатором пресловутых «Протоколов Сионских мудрецов», и с П. Н. Дурново — министром внутренних дел в правительстве С. Ю. Витте²⁷. То, что К. П. Победоносцев стал мишенью для карикатуристов и предметом острот для публицистов левого направления, удивления вызывать не может.

Важнее иное: высмеивая К. П. Победоносцева в *легальной печати*, русские литераторы и шаржисты, неважно — сознательно или нет, — *но содействовали формированию искаженного образа собственного идейного врага*. Старые слухи и сплетни оформлялись идеологически. Вот один из примеров этого: в рождественском номере журнала «Бурелом» некий В. Т-ов опубликовал стихотворение «Елка», в котором Старый год, устраивая торжество, пригласил в гости знакомых лиц (государственных и военных деятелей: Витте, Дурново, Манухина, Трепова, Победонос-

цева, Дубасова, Рождественского, Небогатова, а также писателей и редакторов). Всем им Старый год вручает подарки. Вручает подарок он и К. П. Победоносцеву.

Дарю вам бюстик я потешный, —
Мне нравится художника идея, —
С лица — печальник многогрешный, —
С затылка же — лицо прелюбодея²⁸.

Подобная аттестация обер-прокурора — «фирменный знак» тех лет, когда борьба с отстаивавшимися К. П. Победоносцевым на протяжении всех лет его государственной деятельности идеями переносилась на него самого. Это обстоятельство особенно и не скрывалось. Иногда сатирикам удавалось не только «заклеймить» К. П. Победоносцева, но, в аллегорической форме, вывести и самого самодержца. Эту цель преследовал автор ряда сатирических сказок С. А. Басов, в 1906 году сумевший опубликовать своего «Конька-Скакунка» — своеобразную пародию на известную сказку П. П. Ершова. В «Коньке-Скакунке» под царем Берендеем легко угадывался император Николай II, а под злым кудесником — обер-прокурор Святейшего Синода. Последний и дает советы Берендею, «взвывшему» от «мужицких затей» и решившемуся посоветоваться с кудесником.

У царя в то время жил
Злой кудесник, — не то поп,
Не то дьяволов холоп.
Царь им сильно дорожил.
Колдуну уже сто лет;
Лыс и худ он, как скелет.
Бередней к нему бежит,
Крепко в дверь его стучит:
«Ты скажи, скажи, отец!
Аль приходит наш конец?»
Чародей в то время в келье

Кипятил в кастрюле зелье.
Дверцы он приотворил
И царю проговорил:
«В этот раз беда пройдет.
Больно темен твой народ;
Дури в нем еще нет сметы...
Есть хорошие приметы:
Над кастрюлей пар клубится,
А в кастрюле кровь варится...
Бой на улицах пойдет,
Брат на брата нападет...
А теперь к себе ступай,
Доварить мне зелье дай;
Сядь на трон свой драгоценный,
Собери совет военный»²⁹.

Образ колдуна, варящего зелье и опаивающего им страну, как видим, выписан достаточно рельефно — А. А. Блоку, о котором речь еще впереди, не было нужды изобретать «форму», помогающую представить К. П. Победоносцева — у читателей давно сформировалось представление об обер-прокуроре как о злом кудеснике, пользующемся безграничным влиянием на царя. Либеральный, а еще более — революционно настроенный читатель видел в К. П. Победоносцеве только «демона» темных сил. Это было аксиомой, не требовавшей доказательств; доказательствами служили ходившие по рукам и/или публиковавшиеся после обнародования Манифеста 17 октября 1905 года в легальной печати стихи, памфлеты, пародии. Они, собственно, и воспринимались как «факты», достаточные для вынесения «общественного приговора».

Таким «фактом» было и «Письмо Николая II к Вильгельму II» неизвестного автора, появившееся в 1905 году и нелегально распространявшееся в России среди оппозиционно настроенных современников. В нем К. П. Победоносцев в очередной раз выставлен циничным советчиком

самодержца, дающим свои рекомендации в сложный период военных поражений эпохи Русско-японской войны. Литературный Победоносцев не советует царю заводить новые броненосцы, предлагая ограничиться составлением нового манифеста.

Я вам составлю манифест,
Чтобы народный весь протест
Нам потушить, сказав народу,
Что будет все ему в угод,
Что будут новые порядки,
Что в корне уничтожим взятки,
Дадим свободную печать
И вовсе перестанем драть;
Что земство снова возродится —
Ну, словом, все переродится
Лишь манифест такой прочтет
Наш добрый, искренний народ,
Как все крамолы, возмущенья
Мы прекратим без замедленья.
И не придется так уж быстро
По внутренним делам министра
Нам назначать три раза в год:
Своею смертью он помрет.
Так, успокоив дух народный
Войной займешься ты свободный,
Бразды правления подтянешь,
Кто возмутиться — вешать станешь.
А в манифест народ поверит,
Обструкционный дух умерит.
Настанет всюду гладь и тишь,
На деле ж все получают шиш»³⁰.

«Тишина», впрочем, так и осталась недостижимой мечтой: далее в стихотворении излагаются перипетии 1905 года, начиная с январских событий в Петербурге. Указание на то, что мечты царя оказались разбиты, не менее важно, чем изображение К. П. Победоносцева в

роли политического обманщика, презиравшего народ и надеющегося на виселицу как инструмент воздействия на непокорных. Обратим внимание и еще на одно обстоятельство: К. П. Победоносцев в сатирических произведениях разного уровня непременно выставляется человеком властным, всегда знающим, что делать, чтобы покарать и наказать внутренних врагов. На это стремились обратить внимание при всяком удобном случае, даже если речь шла о совершенно далеких от интересов К. П. Победоносцева вопросах. К примеру, когда (в марте 1906 г.) русские газеты опубликовали сообщение об изготовлении во Франции по срочному заказу из России бронированных автомобилей, предназначенных для борьбы с внутренней крамолой (вместо отправки их на войну с Японией), памфлетист М. П. Свободин не мог отказать себе в удовольствии написать:

Возликуй, Победоносцев,
Жрец былого охраненья,
Если краше броненосцев
Поезда для усмиренья...³¹.

Не забыл памфлетист упомянуть К. П. Победоносцева и обсуждая слухи, связанные с ожидавшейся отставкой летом 1906 года правительства И. Л. Горемыкина. В его стихотворении бывший обер-прокурор Святейшего Синода представлен как один из кандидатов на министерское кресло в новом кабинете:

Мастер маленьких доносов
И карательных работ,
Юбиляр Победоносцев
Сам себе портфель возьмет³².

Почему К. П. Победоносцева называли юбиляром не вполне понятно, но очевидно, что его воспринимали прежде всего как «доносцева» и мастера «карательных работ».

Именно так характеризовал обер-прокурора Святейшего Синода и М. Горький, в большевистской газете «Новая жизнь» в ноябре 1905 года посвятивший ему гневную филиппику. Для «буревестника революции» К. П. Победоносцев не только «дряхлый демон России», но также «слуга насилия и апологет его», вцепившийся «руками фанатика» в горло страны, которую душил, в восторге проповедуя великое и святое значение власти, служащей «для всех зеркалом правды, достоинства, энергии».

М. Горький истово клеймил К. П. Победоносцева как «насильника», вся жизнь которого и была посвящена лишь сдерживанию свободы. Церковно-приходские школы, по убеждению М. Горького введенные «в дополнение к земским начальникам», также должны восприниматься безусловно негативно. Более того, писатель заявлял: «Это было нагло, но многие находили, что это сильно и талантливо, — иногда цинизм выгоден мещанам, они находят его красивым». Заявляя, что «власть <...> превращает человека в животное», М. Горький, собственно, отказывается видеть в К. П. Победоносцеве человека, по крайней мере — человека умного: «Стремление ко власти свойственно только людям ограниченным, только тем, кто не способен понять красоту и великую мудрость внутренней свободы, которая не способна подчиняться и не хочет подчиняться», — утверждает писатель³³.

Понятно, что «внутренней свободы», по мнению М. Горького, К. П. Победоносцев осознать не в состоянии: поддавшись чарам власти, он стал ее частью, умер как личность. Столь смелые рассуждения проблематично назвать глубокими: морализаторство не может подменить логику, скорее оно замещает ее. Читателю представляют не человека, а олицетворенное зло (ибо власть — это изначально «зло»). Зло необходимо отрицать, с ним следует бороться, в том числе — словом. И М. Горький борется. Он среди тех, кто воспринимает К. П. Победоносцева как некий *символ*. Для него все просто и понятно, точно так же, как просто

и понятно это «все» было для большинства недовольных самодержавной государственностью его современников.

Осознав данное обстоятельство, трудно удивляться, почему сатирики эпохи Первой российской революции столь жестоко писали о К. П. Победоносцеве. Удивляться можно только тому, до каких пределов глумления могли доходить в тот период сатирики. В конфессионально пристрастном государстве, где православие являлось первенствующей и господствующей религией, в печати появлялись тексты, откровенно высмеивавшие то, что воспринималось верующими как святыня. Примером сказанному может служить стихотворение некоего «Крамольника», в котором русские государственные деятели (названные «крамольниками») собрались для обсуждения происходящего в России. Среди этих деятелей — П. А. Столыпин, Д. Ф. Трепов, В. Н. Коковцов и К. П. Победоносцев. Последний, пытаясь примирить спорящих друг с другом сановников, предлагает обратиться за помощью к вере:

Во всем найти легко нам
С надзвездным миром связь:
Днесь надобно к иконам
Прийти, благословясь...

Поднимут наши шансы
Не новой ренты стиль,
Не лучшие финансы
И... не автомобиль...

Нет!.. Лишь устои веры
Спасут нас!.. Чудеса!..
Отшельничьи пещеры!
Святые небеса!

Да, братие!.. Незримо
Царят в душе мирян
Лишь мощи Серафима,
Лишь старец Иоанн!

В религии — спасенье:
Икона — верный щит...
Губительного тленья
Лишь вера убежит...

Хвала ее устоям,
Великим чудесам!..
(После торжественной паузы голосом провидца.)
Молебствие устроим
Святителя мощам!

И...преклонивши долу
Колени перед ним,
Анафеме крамолу
Соборне предадим!!!

На это грубо отвечает «Трепов», называя сказанное «Победоносцевым» «бреднями» и «чушью», а также указывая, что «Нет ничего зловредней/ Молящихся кликуш»³⁴.

Как видим, в данном случае вновь вспоминается канонизация старца Серафима Саровского и история обретения его мощей, вновь упоминается отец Иоанн Кронштадтский, а сам К. П. Победоносцев назван кликушей. Для сатирика «победоносцевская» вера есть политический фарс, цинизм и обман, за ней нет ничего, перед чем следовало бы благоговеть. Он так и поступает, опошляя то, что в иных обстоятельствах задеть не осмелился бы. Но... революция открывает новые возможности выказать свое презрение символам власти и тем самым заявить и о своем отношении к этой власти. Литературные, шаржированные Столыпин, Трепов, Коковцов и Победоносцев выписаны «Крамольником» лишь для того, чтобы можно было резко высказаться против власти как таковой, против идеи, принципа самодержавия.

Осмеивая К. П. Победоносцева, этой же цели, по моему мнению, стремились достичь и А. В. Амфитеатров

и Е. В. Аничков, чья брошюра, целиком посвященная разоблачению обер-прокурора Святейшего Синода, увидела свет в столичном издательстве «Шиповник» в 1907 году. С первых же строк авторы заявляли, что они — непримиримые противники К. П. Победоносцева, убежденные в том, что своей деятельностью он нанес огромный вред России и «как бы воплотил в себе целиком все то ужасное зло, которым страдала Россия и которым она продолжает страдать и теперь». Как личность интереса у авторов обер-прокурор Святейшего Синода не вызывал, представляя интерес лишь в качестве носителя «известного принципа»³⁵.

Авторы очерков специально подчеркивали, что писали свои тексты при жизни К. П. Победоносцева, хотя в печати появились они уже после его кончины. Причины этого объяснять заинтересованному читателю не приходилось — ведь «принцип», носителем которого была личность почившего, не умер вместе с ним, с этим «принципом» необходимо вести непримиримую и упорную борьбу. Естественно, подобное заявление требовало от авторов соблюдения понятных правил изложения: если К. П. Победоносцев интересен лишь как носитель «принципа», то возможно ли рассуждать о его «лице»?!

Ответ напрашивался сам собой: «для публики» у него нет никакого «лица». А что же есть?

Все просто: «Есть миф, который, чтобы быть воплощенным, требует фантазии и творчества художников, а средства точного знания и механического воспроизведения над ним покуда безвластны»³⁶.

Итак, в самой постановке задачи мы видим лукавство, вероятно, неосознанное: личности («лица») нет, а текст А. В. Амфитеатрова и Е. В. Аничкова посвящен рассмотрению персонифицированного этой личностью мифа. Что же это за «персонификация»? Отмечается, что К. П. Победоносцев — «большой государственный человек», барин, аристократ, не «кутейник». Правда, «атавистическое влияние логики и житейских приемов» «левитских поколений»

осталось, «живет и сквозит в Победоносцеве, их выродке, с такую сильною выразительностью, будто он сам еще воспитывался в ужасной “Бурсе” Помяловского и перешел к государственному кормилу прямо от ее коростовой среды и схоластической зубрежки»³⁷.

Здесь содержится откровенный намек на происхождение обер-прокурора, выходца из «духовного корня». Любопытно, что эти слова произнес такой же «левит» — сын известного московского пастыря протопресвитера Валентина Амфитеатрова! Себя, вероятно, он «выроdkом» не считал; в нем, очевидно, не произошло тесное переплетение подъячего с псаломщиком. Однако, дело заключается не только в том, что А. В. Амфитеатров делал хлесткие заявления и безапелляционные выводы, — он позволял себе и откровенную клевету, указывая читателям на то, что «Победоносцев почти никогда не цитирует Евангелия»³⁸. Как здесь не вспомнить шаржированное изображение обер-прокурора Святейшего Синода в «Воскресении»!

Если Евангелие — это Жизнь, то *символ безжизненности* должен бояться его, избегая всяческое упоминание его священных текстов. Такой *символ* и внешне должен быть отвратителен, гадок — «словно обритая летучая мышь в очках и на задних лапах». Но и этого мало: «когда у Победоносцева выпали последние зубы, он вставил себе, чтобы удобнее жевать преданную ему на съедение мать-Россию, не искусственные зуб, но так называемые сплошные челюсти, — и столь украсил себя этим сооружением, что даже привычные к нему люди не могут отделаться от чувства содрогания и отвращения». *Символ* не может быть молод, естественно, что и «Победоносцев никогда не был молод и всегда был микроцефалом». «Он жалок, противен и гнусен»³⁹. В нем нет ничего положительного, его стояние «при религии» — положение «медведя при пустынноике». Он — не «воитель за Бога» в народе, а «величайший богубийца» в русской истории.

Сказав это, автор решил повторить слово В. С. Соловьева о вере К. П. Победоносцева: «Если и верует, то — как бесы у апостола Павла: — верует и трепещет»⁴⁰. Кстати, упоминание В. С. Соловьева нельзя признать случайно: философ относился к К. П. Победоносцеву весьма не просто и даже сам писал на него эпиграммы. Еще в конце 1890-х годов он написал весьма злое четверостишие, в котором выразил свое отношение к обер-прокурору с предельной откровенностью:

На разных поприщах прославился ты много:
Как евнух ты невинностью сиял,
Как пиетист позорил имя Бога
И как юрист старушку обобрал⁴¹.

О «невинности» и пиетизме в данном случае рассуждать не стоит, но обратить внимание на последнюю строфу, полагаю, небезынтересно: под «старушкой» имелась в виду А. Н. Бахметева — автор книг и брошюр для народного и детского чтения, в живой и доступной форме передававших события библейской и церковной истории. Ее «Рассказы из истории христианской Церкви» К. П. Победоносцев, переработав, и опубликовал, указав, что это — его издание (но не его работа!⁴²). Перу В. С. Соловьева приписывается и другая, гораздо более жесткая, эпиграмма на К. П. Победоносцева, где последний назван «кощеем православья». Считается, что эта эпиграмма была составлена В. С. Соловьевым совместно с князем С. Н. Трубецким⁴³.

Впрочем, в данном случае для нас более важно отметить иное: то, что К. П. Победоносцев изначально воспринимался как «злой гений» России, истинная религия которого есть самодержавие, а сотворенный кумир, божество — *Divas Caesar Imperator*. «Самодержавие для православия и православие для самодержавия — к такой двойственной формуле должна быть сведена вся политика

Победоносцева, как обер-прокурора Святейшего Синода, и пусть на его совести останется вопрос: что же собственно для чего? Православие для самодержавия или самодержавие для православия?»⁴⁴, — писал Е. В. Аничков, очевидно полагая, что подобная постановка вопроса нивелирует сам вопрос, для либеральных оппонентов К. П. Победоносцева давно решенный. Мысль автора понятна: обер-прокурор может анализироваться только в самодержавном контексте. Негативная характеристика человека-символа должна пониматься как резкое неприятие того, что он символизирует. Здесь все очевидно и просто. Никаких двусмысленностей. В целом же стоит заметить, что в дореволюционной, оппозиционной К. П. Победоносцеву, литературе (и художественной, и публицистической), двусмысленностей не найти.

Нет их и у Н. А. Бердяева, откликнувшегося на смерть К. П. Победоносцева статьей-приговором. Название ее — «Нигилизм на религиозной почве» вполне достаточно говорит об отношении философа к бывшему обер-прокурору Святейшего Синода. В определенной степени эта работа — более корректная, чем работы А. В. Амфитеатрова и Е. В. Аничкова. Но и у Н. А. Бердяева дана жесткая характеристика К. П. Победоносцева как политического и идеологического «типа». Не вдаваясь в изучение реакции русской печати — и «демократической», и консервативной⁴⁵ — на смерть в 1907 году К. П. Победоносцева (это предмет отдельного исследования⁴⁶), хотелось бы все-таки упомянуть характеристику Н. А. Бердяева, поскольку в ней сведены воедино все те претензии, которые предъявляли обер-прокурору русские либеральные интеллектуалы начала XX века.

В статье о «нигилизме» К. П. Победоносцева Н. А. Бердяев выступает в качестве философствующего публициста, для которого бывший обер-прокурор Святейшего Синода — неглубокий и не индивидуальный мыслитель, сошедшая с исторической сцены надежда

«темных сил» и многолетний «кошмар» русской жизни. Для Н. А. Бердяева он — идеолог русского исторического нигилизма, нигилистического отношения официальной Церкви и государства к жизни. При этом знакомство с творчеством К. П. Победоносцева, по мнению автора, заставляет ненависть слабеть: Н. А. Бердяев подмечает искренность обер-прокурора, его смирение перед высшим, любовь к народному, романтическую привязанность к старому быту.

И тем не менее, для него важно другое — неверие К. П. Победоносцева в силу добра, которое якобы разделялось русским государством и Церковью. Вот, оказывается, откуда у К. П. Победоносцева «сила»: он есть отражение «исторического русского неверия, исторического русского нигилизма сверху»⁴⁷! Спрашивается, можно ли в таком случае негодовать на «отражение», особенно вспоминая (кстати) известную русскую пословицу о зеркале?!

Ведь получается, что, разбирая «нигилизм» К. П. Победоносцева, неизбежно ведешь речь о более глобальном вопросе: о «нигилизме» самой церковно-государственной модели власти!

В том-то и дело, что автор избрал предметом критики К. П. Победоносцева вовсе не для того, чтобы рассуждать о нем как о человеке. Нет, ему более интересна не личная его религиозность, а безрелигиозное, атеистическое даже отношение к жизни самой Православной Церкви. В этом суть проблемы, в этом причина, заставившая Н. А. Бердяева «превратить» К. П. Победоносцева-человека в очеловеченную схему церковно-государственных отношений. «Подозрительность и мнительность Победоносцева по отношению к миру и человеку, — пишет он, — не личные только, тут общее у него со всем историческим православием жизнеощущение, общее усмотрение лишь зла во всем. <...> Победоносцев ненавидит жизнь, не видит божественного в мире, не ощущает образа Божьего в человеке и,

страшно сказать: научился этому он у православия, из официального христианства почерпнул он нигилизм свой»⁴⁸.

Объявляя далее К. П. Победоносцева позитивистом и утилитаристом, верившим лишь в учреждения, Н. А. Бердяев, по существу, адресует свое обвинение Российскому самодержавному государству и союзной с ним Православной Церкви. Он поет гимн новому религиозному сознанию, безусловно отвергая прежнее «казенное христианство», олицетворявшееся К. П. Победоносцевым. Пытаясь сказать о «новом», философ противопоставляет ему прошлое, которое оценивает негативно и связывает с осуждением официальной Церковью дерзновенности и «восхождения ввысь». Если прошлое воспринимать персонифицировано, то лучше всего использовать имя К. П. Победоносцева, «поклонника простоты», проповедника смиренного довоинства «малыми делами», охранителя порядка «всегда и во всем». Н. А. Бердяев, формулируя положения своей схемы, так и поступает. Так личность обер-прокурора заслоняется схемой, вытесняется из жизни — первоначально в политическую публицистику, а затем и в литературу: образ есть, а человека не видно...

Впрочем, попытки найти «человека» предпринимались. Но поиски его велись, увы, опять-таки внутри той же «схемы», которую пытались очертить публицисты и философы и которую использовали затем писатели. Одним из тех, кто пытался найти и определить сущность личности К. П. Победоносцева, был талантливый русский мыслитель, парадоксальный писатель В. В. Розанов. Обер-прокурор Святейшего Синода всегда интересовал его, заставлял искать с ним встреч, следить за его деятельностью⁴⁹. Писать о К. П. Победоносцеве В. В. Розанов начал еще при его жизни, в дальнейшем не переставая обращаться к «победоносцевской» теме. Именно В. В. Розанов назвал обер-прокурора Святейшего Синода «Гамлетом в роли администратора»,

припомнив фразу И. С. Тургенева о том, что «Гамлеты рассуждают, а Дон-Кихоты действуют».

Кто такие «Гамлеты»?

Это суть философы. Исходя из этого В. В. Розанов и говорил, указывая, что К. П. Победоносцев всегда «прекрасно писал» («и пишет», — речь велась еще при жизни знаменитого учителя царей). Сказав это, автор делал следующее парадоксальное заключение: если «прекрасно писал», то естественно предполагать, «что он вяло действовал или совсем бездействовал в порученной ему “области”. И не только бездействовал сам, что было бы еще с полгоря, но он всегда и всюю своею “говорящею фигурою” ложился поперек всякого живого течения воды, всякой инициативы третьих людей, может быть, неспособных так хорошо писать, как он, но хотевших, иногда безумно хотевших что-нибудь сделать, как-нибудь начать действовать». Получается, что сама природа К. П. Победоносцева — природа философа — не давала ему возможности «свершать»; он был обречен «ложиться поперек». Философ оказывается изначальным меланхоликом, ибо труд предполагает бодрость, на которую «Гамлеты» не способны. Рассуждая подобным образом, В. В. Розанов без труда сделал жестокий вывод: личная меланхолия К. П. Победоносцева «объясняется поразительным бездельем, в котором он провел время своего “духовного” и государственного управления и влияния, почти так же долго, как Соломоново царствование»⁵⁰.

Иными словами, В. В. Розанов позволил себе утверждать, что бывший четверть века обер-прокурором Святейшего Синода и долгие годы ближайшим советником русских монархов К. П. Победоносцев *как государственный человек не трудился* и был «бездельником, поскольку «безделье — меланхолия»! Следуя такой логике нетрудно прийти к абсурдному выводу о том, что консерватизм в своей основе есть апология безделья. Но столь далеко В. В. Розанов не пошел, ограничился клей-

мом: Гамлет на государственной службе не может быть «бодрым», т.е. успешным политически. Но что значит «успех» *в этом мире* для такого человека, как К. П. Победоносцев! Это обстоятельство В. В. Розанов понимал лучше многих. Для него обер-прокурор Святейшего Синода «может быть, самое замечательное лицо русской истории XIX века», «целый *исторический стиль*», или, по другому говоря, «человек *стиля*», немногим переживший «стильную эпоху».

В марте 1907 года В. В. Розанов пишет свое эссе о К. П. Победоносцеве, которое невозможно признать «некрологом» в традиционном смысле этого слова: автор не подводит итоги деятельности усопшего, а пытается рассуждать о нем как о человеке, давно превратившемся в символ. Здесь В. В. Розанов — пионер. До него *так* на К. П. Победоносцева еще никто не смотрел: «он был похож на большой портрет в раме, поставленный в актовом зале гимназии среди шумящих, резвых, шалящих учеников»⁵¹. «Большой портрет» публицист и рассматривает, но по преимуществу — с углов. Субъективность такого взгляда позволяет ближе приблизиться к «человеку», заметить его неординарность, несмотря на «схему» («раму») и, нарушая ранее сделанные выводы, заниматься коллекционированием собственных наблюдений и даже их переоценкой.

В. В. Розанов одним из первых сформулировал вопрос, который не волновал его предшественников, писавших о К. П. Победоносцеве, и не особо привлекал изучавших жизнь обер-прокурора — для создания его образа в литературе — писателей. Вопрос этот простой: «где была *истина* в Победоносцеве: в *лице* ли его или в *делах*»? Сам В. В. Розанов разрешал его в пользу «дел»: «*истина* лежит в бумагах, все *одного направления*, направления *за столько лет*». Личное же впечатление, по его мнению, следует забыть как видение или «хороший сон» в непогоду⁵².

Предъявляя памяти ультиматум, В. В. Розанов немедленного его же и нарушает: он вспоминает о внешнем

облике своего героя, описывая его до двусмысленности субъективно, но — как человека, причем человека исключительных талантов. А ведь люди, подобные К. П. Победоносцеву, по слову того же автора, «никогда не имеют “общей физиономии”, “общечеловеческого лица”»⁵³! Кроме того, В. В. Розанов отмечает веру К. П. Победоносцева в собственный ум и достоинство, отмечая, что он всегда был глубоко спокоен, никогда ничего для себя не искал, потому легко давая «из себя» ласку другим людям. Эта ласка «не заключалась в словах, не была выражена — она неопределенно лилась из него, как в высшей степени счастливого, спокойного и благожелательного человека». Далее В. В. Розанов утверждает, что его герой был «ярко государственным человеком».

Что же получается?

Тот самый деятель, которого публицист ранее аттестовал как «Гамлета», в этом эссе характеризуется уже как «ярко государственный человек»!

В чем здесь дело? Где искать логику?

Полагаю, что логику искать было бы бессмысленно, В. В. Розанов — субъективен и пристрастен, в этом его сила как публициста и мыслителя. В силу своего субъективизма он порой и выходил за пределы черно-белой «схемы». Кстати сказать, именно В. В. Розанов впервые познакомил русского читателя со знаменитой фразой К. П. Победоносцева о России, фразой, в дальнейшем воспроизведенной в воспоминаниях о Д. С. Мережковском З. Н. Гиппиус — о «лихом человеке». В. В. Розанов припоминал, как в одной из своих речей (произносившихся перед организаторами планировавшихся тогда, в 1901 году, религиозно-философских собраний) обер-прокурор Святейшего Синода подчеркнул, «что невозможно жить в России и трудиться, не зная ее, а звать Россию <...> многие ли у нас ее знают? Россия, это — бесконечный мир разнообразий, мир бесприютный и терпеливый, совершенно темный: а в темноте этой блуждают волки...» Он хорошо выразил последнюю мысль, с

чувством, — продолжил В. В. Розанов. — Кажется, буквально она звучала так: «дикое темное поле и среди него гуляет *лихой человек...*» Он сказал с враждой, опасением и презрением последнее слово. Руки его лежали на столе: «А когда так, — кончил он, — то ничего в России так не нужно, как *власть*; власть против этого лихого человека, который может наделать бед в нашей темноте и голодобе пустынной»⁵⁴.

Получается, если следовать за мыслью В. В. Розанова, что К. П. Победоносцев «ложился поперек всякого живого течения воды» в видах борьбы против зла, — как он его понимал, — против «лихого человека». Его «бездействие», получается, было «действием», а пресловутое «безделье» — трудом («бодростью»), основанном на знании истории родной страны. «Схема» разрушалась, герой не вмещался в «раму», его «портрет» был масштабнее, величественнее и уж никак не напоминал шарж. «Гамлет» превращался в «Дон-Кихота».

Не имея сил выйти из «схемы», но и не желая быть ее безответным рабом, В. В. Розанов постоянно мечется, стремясь всегда быть искренним и поэтому уже игнорируя «законы объективности». Его «Гамлет» «слишком знал нашу историю и дух страны», помнил судьбу Аракчеева и Сперанского, почему-де всегда стремился отойти в тень. Он сравнивает К. П. Победоносцева с Золушкой, интерпретируя старую сказку на новый лад: смирением все достигается. «Тоном Золушки», пишет В. В. Розанов, им и было все достигнуто⁵⁵. Очевидно, что «смирение Золушки» не соблазняет писателя, оно для него — обман, скрывающий истинные цели использовавшего его человека.

В данном случае — это К. П. Победоносцев — «одиночка», которому никто не был нужен. Соответственно, и он не мог быть нужен другим. Он не помогал движению жизни, а что не помогает, то мешает, кто не способствует движению, задерживает его. Так определяется роль К. П. Победоносцева в качестве «тормоза». «*Недружный, необщественный человек*», «*монах, келейник в государственной службе*», «*Фи-*

ларет государственности» — все это о К. П. Победоносцеве, и это — не комплименты. Это, полагает В. В. Розанов, и привело к тому, что против обер-прокурора «дружная масса людей, идущих вперед»: «в Победоносцеве ненавидела *старый метод* государственности и общественности, вот эту *келейность* его, которая практически выражалась не так невинно и вовсе не красиво». В этой келейности публицист увидел причины ненависти к К. П. Победоносцеву русского общества: «Он постоянно *ждал*, что его “позовут”, и не хотел, хотя на время, удаляться от центра власти в России, которую якобы так любил и знал». Ожидание, этот старый метод, слагавшийся из «фараона и первого по фараоне» русское общество и не выносило⁵⁶.

Опять мы видим, что В. В. Розанов нарушает собственные же постулаты: «слишком знавший историю и дух страны» К. П. Победоносцев выставляется человеком, вовсе не понимавшим сути исторического процесса, протекавшего в России — ведь он только «*якобы любил и знал*» страну.

Где же правда?

Нельзя же одновременно *понимать дух страны* и *якобы ее знать*! Найти ответ несложно: К. П. Победоносцев «схемы» не разбирается в глобальных исторических процессах, а К. П. Победоносцев-человек многое чувствует и знает, любит, сострадает и действует. Перед нами два К. П. Победоносцева, или, точнее, два взгляда одного автора на одного героя. Отсюда и постоянные нестыковки. В. В. Розанов и сам, смею предположить, в разные периоды своей жизни и жизни России по-разному смотрел на обер-прокурора Святейшего Синода: парадокс современника, стремящегося глобальные вопросы понять через череду событий дня сегодняшнего. Такой современник не столько ошибается, сколько очаровывается — и разочаровывается, как в своем герое, так и в своем времени, а подчас в себе самом.

От крайности В. В. Розанов бросался к крайности: в столыпинские годы «успокоения» он вспоминал, как в

период революции не мог удержаться от того, чтобы не написать обер-прокурору Святейшего Синода «краткого указания, что *происхождением* своим никому эта революция так не обязана, как ему и его политике в царствование Александра III». Слово «указание» обескураживает: на что может надеяться публицист, указывая государственному деятелю на его ошибки, тем более, что этот государственный деятель революцией этой повержен?!

Вопрос, разумеется, риторический. Ни на что В. В. Розанов не надеялся, а писал, как обычно писал, — по вдохновению. Для него К. П. Победоносцев оставался личностью незаурядной, поэтической. Он признавался, что не мог не восхищаться «черным Дон-Кихотом, таким грустным, таким беспомощным, таким благородным и бескорыстным, как и знаменитый идадьго Ла-Манча»⁵⁷.

Ум и образование К. П. Победоносцева не были для В. В. Розанова (в отличие от многие его современников) самой привлекательной чертой обер-прокурора: публицист «вечно слушал его сердце и по всемирному сочувствию, всемирному братству людей не мог без глубокой любви думать об этом сердце». В. В. Розанов, как мог, стремился *психологически объяснить* противоречия личности К. П. Победоносцева, подойти к разрешению его загадки, т.е. ответить на вопрос, почему политические и исторические убеждения обер-прокурора были окрашены «в такой *черный, скептический и презирающий* цвет». Он предполагал, что ответ коренится в каких-либо личных переживаниях К. П. Победоносцева, в какой-то великой обиде или горечи, постоянно носимой в своем сердце его героем. Характерна приводимая В. В. Розановым мусульманская поговорка: «Что тому человеку в *радостях* света, у которого сапог жмет на мозоль».

О победоносцевской «мозоли» в данном случае мы говорить не будем (то предмет отдельного изучения), скажем только, что постановка вопроса заслуживает

внимания, тем более, что В. В. Розанов говорил не о частном случае, а об общем явлении, в качестве примера припомнив Л. Н. Толстого. «Вот у Победоносцева, как и у Толстого, — писал он, — где-то нажало мозоль, стыдливую, застенчивую, о которой не пойдешь и не расскажешь соседу: и оба закричали, один — в одном тоне, другой — в другом тоне, что мир неладно устроен, и “зачем земля кругла”, и для чего “планеты ходят по небу”». Но суть не в планетах и не в земле, а в сапоге и мозоли»⁵⁸.

Здесь В. В. Розанов однозначно отходит от «схемы», уходит в «поэзию». Для него в данном случае «непостижимо», как это такой глубокий человек мог сознавать нужду движения и все останавливал, был просвещенным и так теснил просвещение, не любил и не уважал его, создавал «все дурным в его сущем положении, и особенно дурным в положении, в состоянии церкви и государственности», и вместе с тем неумоимо противился всякой перемене, охраняя «это дурное». «Не постигая», В. В. Розанов, однако же, считает себя в праве обвинять: К. П. Победоносцев «*ничего в церкви и государстве не сотворил*», только «крепче затянул, стянул и сдавил все отношения в них, и без того душные, задавленные и тесные». Заявляя, что не видит причин, заставлявших К. П. Победоносцева поступать так, как он поступал, публицист отделяется игрой со знаками: признавая обаяние, ум, живость, образование, простоту и естественность, привлекательность образа обер-прокурора, он констатирует, что все это пошло в отрицательную работу. «Чем он был живее, тем мертвее все вокруг него становилось. Чем он более говорил, тем менее говорили другие, все приучалось к “молчанию” в его ведомстве. Гамлет по устройению способностей и Дон-Кихот по историческим задачам, он на деле, фактически, был червем того растения, к которому любовно привязался; точил и точил, ел и ел сердцевину церкви и государства, все хваля сладость, полезность и живительность съедаемого»⁵⁹.

Как можно понимать сказанное, учитывая, что ранее, рассуждая о Гамлетах и Дон-Кихотах, сам В. В. Розанов писал о последних как о «действующих» (а не только рассуждающих) исторических персонажах? Кстати, а бывает ли сознательное *действие* умного государственного человека (т.е., получается, человека *активного*), результатом которого становится деградация всего, к чему он прикасается?

Здесь возможны лишь догадки. Для В. В. Розанова, скорее всего, ответ был положительным: не случайно же он сравнил К. П. Победоносцева с Н. А. Добролюбовым, заявив, что обер-прокурор имел «позлобленный ум»⁶⁰. Вот вам и возвращение к тезису о нигилизме! «Схема» сама себя выдает: что делать — и «бескорыстный идальго», оказывается, может быть «черным».

В качестве версии можно высказать предположение о том, что В. В. Розанов так до конца и не разобрался в своем отношении к К. П. Победоносцеву, чем и запутал собственного читателя. Многого ему чрезвычайно нравится в обер-прокуроре, но финал государственной деятельности К. П. Победоносцева (политическое поражение на закате жизни и крах идеологической системы, им поддерживавшейся в течение нескольких десятилетий) ставит в тупик: неужели столь умный человек не видел того, что было очевидно и менее талантливым его современникам? Отсюда и постоянные противоречия с самим собой: то назвать К. П. Победоносцева государственным человеком, то отказать ему в этом по причине умения ясно и ярко излагать свои мысли: «Кто так хорошо говорит, не умеет хорошо делать. Это — не работник, не государственный человек, а был и остался профессором. Полная противоположность Витте»⁶¹.

Аттестуя К. П. Победоносцева прекрасным человеком, В. В. Розанов замечал, что он, однако, нечем себя не выразил, имея «прекрасный, *самородный русский ум*». Мало того, «был настолько обыкновенен, что не истоптал своего профессорства»⁶². Где уж «не истоптавшему про-

фессорства» претендовать на успехи в государственном делании!

В другой раз, в другой статье, В. В. Розанов по иному отвечает на вопрос о постигшей К. П. Победоносцева неудаче. Вновь (в который уже раз!) признавая огромный ум обер-прокурора, его любовь к родине и даже внутреннюю свободу суждения, публицист постулирует: победоносцевская работа для России оказалась отрицательной потому, что он никогда не встречал сурового отпора, открытой критики, прямого спора. Потому и превратился «в какую-то размякшую рухлядь, ничего не делающую, ни на что не способную только оттого, что он двадцать лет обонял одни фимиамы и испытывал сладкие со всех сторон “подмазывания”. Он заснул, — утверждал В. В. Розанов, — превратился заживо в мертвого человека, с полной уверенностью, что он “великий человек”, что для России от одного существования его происходит какая-то великая польза и что ничего не нужно делать, кроме того, что уже *есть*. Это — великий сон Азии, великий сон Востока. Будем верить, что с парламентаризмом он навсегда отлетел от России»⁶³.

Здесь кроме хлестких фраз трудно найти что-либо серьезное. В политической жизни К. П. Победоносцева были и отпор, и критика, и спор, была ненависть и любовь. Было все. Но для В. В. Розанова важнее оказалось объяснить фиаско обер-прокурора его самоуверенностью. По существу голословно обвиняя К. П. Победоносцева в неприятном превращении, публицист отказывал ему в цельности, рисуя олицетворенный портрет той России, которая должна навсегда уйти в прошлое. К. П. Победоносцев, получалось, «заспал» свою страну, не желая пробуждения собственного народа. Мысль банальная, но показательная: нам придется еще о ней говорить, когда речь пойдет о блоковском «Возмездии».

Но это — в дальнейшем. Сейчас отметим лишь одно: чем глубже размышления В. В. Розанова о К. П. Победо-

носцеве, тем он дальше отстоит от «схемы», чем ближе к ней — тем шаблоннее рассуждения. Он часто обвиняет героя своих статей, но в этих обвинениях не стоит искать пристрастности политического противника. Нет! В. В. Розанов пристрастен потому, что он В. В. Розанов. В этом его основное, фундаментальное отличие от всех остальных критиков обер-прокурора Святейшего Синода, да и от его апологетов, пожалуй, тоже.

Претензии В. В. Розанова различны, но сводимы все равно к «Гамлету». Его К. П. Победоносцев по преимуществу рассуждает, а не делает. Так, он не преобразовал даже духовных консисторий («совершенно чудовищных»), не заменил их «Устав», зато вне должности дал «Московский сборник», — собрание своих и переводных изречений, поэтическую, вдохновенную книгу, подобную, правда, не хлебу, а сахару (т.е., добавим от себя, вместо «насушной» пищи преподнес изысканный десерт). Даже в области церковно-приходских школ, по мнению В. В. Розанова, пальма первенства принадлежит не обер-прокурору, а его другу и единомышленнику С. А. Рачинскому; практическое же проведение дела — заслуга товарища обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера. Приговор В. В. Розанова жесткий, текст его взят у Фридриха Великого: «Если бы я хотел разорить страну, я отдал бы ее в управление философам». «Время Победоносцева» публицист характеризует словами поэта «... достоин слез и смеха...».

Приговор, хотя и окончательный, но подлежащий некоторым корректировкам: «бесполезность и даже прямая вредность К. П. Победоносцева для государства скрадывалась и затушевывалась его великою интеллигентностью». Он называется В. В. Розановым уникальной фигурой русской государственности всего имперского периода истории «по глубокой духовной интересности, духовной красивости, духовной привлекательности, но оказывавшейся только “здесь в комнате”. Это был комнатный человек, комнатный ум, но не площадной, не

казарменный, не канцелярский, не городской: требования *политики*. Он был именно не политик, поставленный судьбою на совершенно ошибочное место *политика*»⁶⁴.

Быть может, *так* описывая К. П. Победоносцева, В. В. Розанов рассуждал о нем, пропуская его жизнь через собственные переживания. Ведь и он был во многом «комнатным человеком», об *интимности* его речи писала З. Н. Гиппиус. «Писанье у писателя, — отмечала она, — сложный процесс. Самое удачное писанье все-таки *приблизительно*. То есть между ощущением (или мыслью) самими по себе и потом этим же ощущением, переданным в слове, — всегда есть расстояние; у Розанова нет; хорошо, плохо — но то самое, оно, само движение души»⁶⁵.

Это для нас и есть самое ценное: В. В. Розанов не пытался нарисовать цельную картину, а делал лишь эскизы, очевидно, и не намереваясь когда-либо использовать их при создании некоего объемного полотна. Отсюда отрывочность изложения, путаница в мыслях, движение то вглубь, то вширь. И одновременно с этим максимально возможное приближение к своему герою. Он чувствовал гораздо больше, чем знал — это понятно, но эти чувства, как показало время, оказались далеко не ложными. Более того, для вдумчивого исследователя розановские заметки могут быть теми подсказками, которые ведут по пути познания личности К. П. Победоносцева не хуже, а порой и много лучше документов, относящихся к нему и к его эпохе. Чего, например, стоят эти слова В. В. Розанова: «На высокой, худой (но *не сухой*) фигуре Победоносцева был узкий петербургский мундир, не особенно расшитый золотом. Но зоркий взгляд мог заметить, что не все пуговицы застегнуты и что через мундир проглядывает узорный бухарский халат, шитье которого — целая поэма... Сам Победоносцев отрицал бы это»⁶⁶.

Пожалуй, В. В. Розанова можно назвать одним из тех немногих публицистов и писателей начала XX века, который сумел понять главное: в выдающемся госу-

дарственным деятеле, оказавшем серьезное влияние на жизнь своей страны (как бы это влияние не оценивать) важно видеть не только носителя некоего принципа, но и просто *человека*, безусловную *загадку*, попытаться разгадать которую — важная историческая задача. От разрешения ее не в последнюю очередь зависит и понимание того времени, когда этот государственный деятель жил и действовал.

Впрочем, парадоксальный В. В. Розанов был скорее исключением в среде русских публицистов, писавших о К. П. Победоносцеве. Большинство современников видели в обер-прокуроре лишь некий образ прошлого, в котором воплощалось то, что они не любили, с чем боролись или что отрицали. «Современность» пробавлялась анекдотом, примером чему может служить статья литературного критика и публициста начала XX века А. А. Измайлова, опубликованная в марте 1909 года в «Биржевых ведомостях». Для автора, скрывавшегося под псевдонимом Аякс, было очевидно, что история еще не сделала попытки подойти к обер-прокурору со всей серьезностью и обстоятельностью, почему анекдот о нем и получил такое широкое распространение в обществе. Анекдот этот, как отмечает автор, был злым и обидным. Не разбирая, почему так произошло, А. А. Измайлов сразу же соглашается с негативной оценкой К. П. Победоносцева: «Действительно, это был человек не из тех, которые возбуждают симпатии». Симпатии отсутствовали прежде всего потому, что обер-прокурор якобы относился к людям с холодным презрением, был беспредельно равнодушен к судьбам Церкви, «от которой он держал ключи четверть века»⁶⁷.

А. А. Измайлов передает как факт информацию о нелюбви К. П. Победоносцева к духовенству, хотя с архиереями и церемонился он не много больше, чем с простыми священниками. Разумеется, повторялись автором и слухи о полной подчиненности обер-прокурору Святейшего Синода. Старый анекдот должен был демонстрировать эту

сентенцию: синодалы самостоятельны только тогда, когда подписывают бумаги, поскольку у каждого свой почерк. А. А. Измайлов сообщает читателям и о том, что духовная иерархия впервые узнала о деятельности отца Иоанна Кронштадтского лишь по докладу обер-прокурора; что на встрече с организаторами Религиозно-философских собраний, случившейся в покоях столичного митрополита Антония (Вадковского), К. П. Победоносцев произнес громовую речь, подвергнув резкой критике деятельность собраний. Наконец, сообщается и о его невысоком мнении о семинаристах и о монахах⁶⁸.

Что выносил читатель из прочитанного?

Только повторение и ранее известных ему слухов о К. П. Победоносцеве как о циничном и жестоком «управителе» Церкви, относившемся к людям далеко не похристиански. Удивления подобная статья вызывать, конечно, не может: привычка изображать К. П. Победоносцева шаржировано, к сожалению, достаточно укоренилась в начале XX века среди отечественных публицистов. По справедливому замечанию современного исследователя, «статья Измайлова является вполне традиционным продуктом газетной деятельности, тем, что характерно было для прессы того времени — местами не обстоятельная, иногда не лишенная зубоскальства и злобы, — но именно такие статьи и формировали общественное мнение»⁶⁹.

На последнее обстоятельство и следует обратить внимание: анекдот, поданный в форме статьи, формировал общественное мнение, т.е. содействовал закреплению в уме читающего газеты обывателя шаблонных представлений о К. П. Победоносцеве, представлений негативных и исключительно пристрастных. Черты К. П. Победоносцева как «внутреннего человека» анекдотом заслонялись и смазывались, скрывались от широких кругов русского общества, которое, по словам близко знавшего обер-прокурора синодального чиновника В. М. Скворцова, было загипнотизировано, завинчено

«оппозицией того времени в одном отрицательном отношении “к нему, как якобы великому реакционеру и инквизитору”»⁷⁰. Как видим, убеждение в «реакционности» К. П. Победоносцева было весьма распространено в русском обществе, и это убеждение было трудно преодолеть. Обер-прокурор Святейшего Синода и по смерти продолжал восприниматься преимущественно как хрестоматийный образ «Великого Инквизитора», был мифологизирован и превращен в политического «антигероя», злого волшебника и чародея.

Одним из тех, кто внес свою лепту в создание этого образа, был русский символист Андрей Белый. Он, как и многие выдающиеся писатели предреволюционной России, старался понять свое время, почувствовать его. А. Белый живо ощущал кризис того общества, в котором жил, и в котором оказалась пережившая революцию 1905 года страна. Так родился замысел романа «Петербург», работа над которым протекала в 1910-е годы, и в котором один из главных героев своим прототипом имел К. П. Победоносцева. На данное обстоятельство давно обратили внимание литературоведы, для нас же важно не столько отметить этот факт, сколько посмотреть, как А. Белый описывал К. П. Победоносцева, выставленного под именем сенатора Аполлона Аполлоновича Аблеухова. В романе — это важный сановник, награжденный высшими орденами империи, до ордена святого Александра Невского включительно. «Аблеухова, — отмечается в романе, — знала Россия по отменной пространности им произносимых речей; эти речи, не разрываясь, сверкали и безгромно струили какие-то яды на враждебную партию, в результате чего предложение партии там, где следует, отклонялось». Сенатору Белого, «особе первого класса», — шестьдесят восемь лет (события же отнесены к 1905 г., когда К. П. Победоносцеву исполнилось семьдесят восемь), его лицо писатель сравнивал с серым пресс-папье — в торжественную минуту, и папье-маше — в час

досуга; глаза его назывались «каменными». «От себя еще скажем, — продолжал рассказчик, — Аполлон Аполлонович не волновался нисколько при созерцании совершенно зеленых своих и увеличенных до громадности ушей на громадном фоне горящей России. Так был он недавно изображен: на заглавном листе уличного юмористического журнальчика, одного из тех “жидовских” журнальчиков, кровавые обложки которых на кишаших людом проспектах размножались в те дни с поразительной быстротой...»⁷¹.

Действительно, с конца 1905 года карикатуры на К. П. Победоносцева появлялись в оппозиционной правительству прессе с завидной регулярностью, художники любили рисовать обер-прокурора Святейшего Синода с огромными оттопыренными ушами, на которые и обращал внимание читателя А. Белый. Облик ненавидимого К. П. Победоносцева должен был производить отталкивающее впечатление — в духе «словесных картинок» А. В. Амфитеатрова и Е. В. Аничкова. Не забыл А. Белый и клички, которыми награждала «общественность» К. П. Победоносцева. Первой из них была «нетопырь» (так называли Аполлона Аполлоновича в его Учреждении, откуда он «возвышался и безумно парил над Россией»). Поскольку нетопырь — один из видов летучих мышей, то понятно, что имел в виду писатель: карикатуры с изображением К. П. Победоносцева в виде летучей мыши имели широкое хождение в революционные годы.

Понятно, что А. Белый не стремился к полному сходству своего героя с обер-прокурором Святейшего Синода — он стремился раскрыть его характер, показать суть. Разумеется, писатель это делал, исходя из собственного миропонимания и мирочувствия. А. Белый, как и ближайшее его окружение, был противником «старой России», воспринимая К. П. Победоносцева в качестве одного из ее роковых символов. Аполлон Аполлонович «Петербурга» представлен как угловатый, плечистый

человек, не имевший мускулов. Замечание характерное, учитывая, что сам К. П. Победоносцев, как и вымышленный Аблеухов, был худ и мог восприниматься состоящим «из костей, сухожилий и жил». Это — уже не полнокровный человек, а непонятно каким образом продолжающий существовать на этом свете человеческий манекен. Он «напоминал смерть в мундире», «смерть в сюртуке», был мерзляком («Аполлон Аполлонович Аблеухов мерз еще в детстве: мерз и креп»)⁷².

Разве можно любить такого человека, можно ли ему сочувствовать?

Подобный вопрос должен был разрешаться однозначно, поскольку смерть любить невозможно. Аблеухов — повелитель холода, и сам мерзнет, и весне прийти не дает. «В своем директорском кабинете Аполлон Аполлонович Аблеухов сидел ежедневно с напряженной височной жилою, заложив нога на ногу, а жиловатую руку — за отворот сюртука; трещат поленья камина, шестидесятивосьмилетний старик дышит бациллою параграфа, то есть совокуплением крючков; и дыхание это облетает громадное пространство России: ежедневно десятую часть нашей родины покрывает нетопыринское крыло облаков. Аполлон Аполлонович Аблеухов, осененный счастливою мыслию, заложив нога на ногу, руку — за отворот сюртука, надувает тогда пузырем свои щеки; он тогда будто дует (такова уж привычка); холодочки продувают по нетопленным залам; завиваются смерчевые воронки разнообразных бумаг; от Петербурга начинается ветер, на окраине где-нибудь разражается ураган.

Аполлон Аполлонович сидит в кабинете... и дует»⁷³.

Критики и литературоведы давно подметили, что в основе деятельности Аблеухова на посту Учреждения, которая ассоциируется с деятельностью К. П. Победоносцева в качестве обер-прокурора Святейшего Синода, лежало требование К. Н. Леонтьева «подморозить» Россию. Боявшийся пространств сенатор у А. Белого говорит, что

«Россия — ледяная равнина, по которой много сот лет, как зарыскали волки»⁷⁴. Удивлять подобные сентенции не могут, как не могут удивлять пассажи, в которых встречаются образы льда, ледяной равнины, снежных пространств. Аблеухов у А. Белого — «государственная мертвящая сила; и он невидим; его власть — власть циркуляра, которой подчинено все»⁷⁵.

Деля эти заключения, исследователи творчества А. Белого, к сожалению, не вспоминали, что требование К. Н. Леонтьева («надо *подморозить* хоть немного Россию, чтобы она не “гнила”»⁷⁶) появилось еще в 1880-е годы и свидетельствовало скорее не о любви к «морозу», а о неясности для философа исторических перспектив политического режима, существовавшего тогда в России. Этих же перспектив не видел, судя по всему, и К. П. Победоносцев, говоря о «диком темном поле» и «лихом человеке»⁷⁷. Сей исторический пессимизм, по большому счету, являвшийся личной трагедией К. П. Победоносцева, не был почувствован и прочувствован А. Белым; соответственно не отметили его и литературоведы, готовившие академическое издание «Петербурга». В связи со сказанным, стоит вспомнить, что воспринимавшийся как сторонник «подмораживания» России, К. П. Победоносцев-человек, не выносил зимы⁷⁸. Это, конечно, мелочь, но довольно любопытная.

Герой романа А. Белого на десять лет младше своего прототипа (родился в 1837 г.); изменена и его биография: сенатор Аблеухов появился на свет в старой барской усадьбе, а не в семье профессора словесности. Однако Аблеухов, как и К. П. Победоносцев, окончил курс в Императорском училище правоведения, был профессором (правда, не в Московском, а в Санкт-Петербургском университете). Дальнейшая карьера Аблеухова охарактеризована традиционно для бюрократа: состоял вице-директором, затем директором некоего департамента, получил назначение в Сенат, а потом встал во главе Учреждения⁷⁹.

Прекрасно зная, что К. П. Победоносцев среди своих предков имел священнослужителей, А. Белый, однако же, решил обыграть это обстоятельство по-своему. Его Аблеухов не выносил поповичей. «Когда Аполлон Аполлонович разговаривал по служебному долгу с сельскими, городскими и консисториальными попами, поповскими сыновьями и внуками, — говорится в романе, — то он слышал так явственно дурной запах от ног; у сельских попов, у попов городских <...> даже консисториальных с их сынами и внуками, ведь так явственно выступала черная, неумытая шея и желтые ногти»⁸⁰.

Безусловно, описывая нелюбовь своего героя к поповичам, А. Белый имел в виду не реальное отношение К. П. Победоносцева к духовному сословию⁸¹, а, скорее, презрение аристократа ко всем тем, кто не принадлежит к его кругу. Аблеухов-символ не любит народ, не любит и близко, слишком близко стоящее к народу духовенство. Парадокс заключался в другом: жена сенатора, некогда сбежавшая от него с любовником за границу, была представительницей духовного сословия: в ней текла «поповская кровь»! Испытывая сложности в общении с сыном, Аполлон Аполлонович рассуждает, что, «вероятно, поповская кровь *изгадила* незапятнанный аблеуховский род, подарив именитого мужа просто *гаденьким* сыном»⁸². Сложности личной жизни Аблеухова, его несчастливая семейная жизнь подаются таким образом, что читатель мог усмотреть в герое романа нового Каренина — со всеми вытекающими отсюда заключениями и ассоциациями. «Символизм» романа А. Белого таким образом странно перекликался с «реализмом» знаменитого романа Л. Н. Толстого.

Кратко охарактеризовав внешний облик сенатора Аблеухова — в сравнении с обликом К. П. Победоносцева, стоит отметить, что роман, собственно говоря, не о нем. Он посвящен развенчанию терроризма. В свое время это отметил Д. С. Лихачев, полагавший правильным ценить

роман А. Белого «именно за это срывание покровов “благородства” и романтики с всякого терроризма». Академик при этом подчеркивал, что «терроризм государственный порождает терроризм индивидуальный»⁸³. Замечание следует понимать в контексте императорской России начала XX века, когда история провокаторской деятельности Е. Ф. Азефа много обсуждалась в русской публицистике и в Государственной Думе. Современники А. Белого задумывались над феноменом провокаторства; не мог об этом не думать и он. В романе «Петербург» выведен обобщенный образ Азефа — Липпанченко, очерчен и портрет «идейного» революционера — А. И. Дудкина. С ними судьба сталкивает сына сенатора, который волею обстоятельств должен убить собственного отца. В конечном итоге, этого удастся избежать, но Аполлон Аполлонович понимает, кто заложил в его доме бомбу. Личная трагедия накладывается на политическую основу. Липпанченко убивают, но морально убитым оказывается и сенатор Аблеухов. За одну ночь из высокомерного чиновника он превращается в разбитого старика: «и платина плавится». И на огненном фоне горящей Российской Империи вместо крепкого золотомундирного мужа оказался геморроидальный старик, стоящий с распахнутой, прерывисто дышащей волосатой грудью, — непробритый, нечесаный, потный — и в халате с кистями — он, конечно не мог править бег (по ухабам, колдобинам, рытвинам) нашего раскачавшегося государственного колеса!..

«Фортуна ему изменила!»

«В талую кучу» его превратили, отмечает А. Белый, не события личной жизни, «не отъявленный негодяй» — сын, не страх пасть под бомбою и не возвращение обратно ранее покинувшей его жены. «Нет — время»⁸⁴.

Фортуна не могла устоять перед временем — она и уничтожила в октябре 1905 года сенатора Аполлона Аполлоновича Аблеухова. Символ своей эпохи, он оказался сметен историей, в один момент превратился в прошлое.

Почему же «он» сметен? Да и кто «он»?

Для символиста, коим был А. Белый, вопрос этот не мог быть праздным. «Он» для писателя — не просто «бездушный чиновник», ретроград и реакционер. Это было бы слишком просто. «Он» — это и символ зла, и само зло. Исследователи, изучавшие роман «Петербург», давно обратили внимание на имя сенатора: Аполлон Аполлонович, предположив, что в сознании А. Белого оно возникло не случайно, а по прямой аналогии с именем одного из действующих лиц «Трех разговоров» В. С. Соловьева. Внутри этого произведения помещена новелла «Краткая повесть об антихристе», в которой философ рассматривает события, ожидающие человечество в скором будущем под углом зрения борьбы христианских и антихристианских начал, веры во Христа как Сына Божия и дьявольского соблазна в форме человекобога. В. С. Соловьев отмечает, что борьба будет долгой и сложной, временно в ней одержит победу антихрист, выдающий себя за благодетеля человечества. Он придет в мир как ставленник Сатаны во главе полчищ восточных завоевателей, провозгласит себя сверхчеловеком. При нем будет состоять «великий маг» и «чудодей», который своими действиями должен вселить в народы веру в божественность сверхчеловека. Имя этого мага у В. С. Соловьева — Аполлоний. Он — полуазиат и полугевропеец, католический епископ «в стране неверных», соединяющий в себе последние технические знания Запада и действительно значительное в мистике Востока. Соединяя, таким образом, Запад с Востоком в самом себе, Аполлоний отдаст себя в полное распоряжение антихриста, ставленника Сатаны⁸⁵.

Аполлон Аполлонович «Петербурга» — человек, чьи предки пришли с Востока (из киргиз-кайсацкой орды, как пишет А. Белый), а в царствование Анны Иоанновны поступили на русскую службу. Прадед сенатора, мирза Аб-Лай получил при крещении имя Андрея и прозвище Ухов. «Как и Аполлоний, — пишет исследователь творчества А. Белого

Л. К. Долгополов, — Аблеухов соединяет в себе “восток” (происхождение) с “западом” — ему, его безжизненной цивилизации он служит верой и правдой. А если мы вспомним, что за Аблеуховым скрыт реальный прототип — Победоносцев, которого еще при жизни называли “колдуном”, “злым волшебником”, то связь “Петербурга” с “Краткой повестью об антихристе” Соловьева станет очевидной»⁸⁶.

Итак, получается, что Аблеухов есть олицетворенное зло, причем зло вселенского масштаба. Кем же тогда считал писатель К. П. Победоносцева?

Не отвечая на этот вопрос прямо (даже не так четко формулируя его), Л. К. Долгополов подчеркивает те черты, которые отличают героя романа — Аблеухова от его прототипа. Аблеухов у А. Белого «чужд религиозного фанатизма, которым был одержим Победоносцев», не прячется за формулу «догматического православия». Более того, как воплощение российской государственности, соотносимой с обликом и духом северной столицы империи, сенатор из «Петербурга» ориентирован полностью на Запад. Победоносцев же «сурово осуждал Запад и западную культуру»⁸⁷.

К сожалению, здесь не все столь очевидно. К. П. Победоносцев, действительно, не ориентировался на Запад, но он и не отделял Россию от него. Не был он и тем «фанатиком», о котором много писали современники обер-прокурора Святейшего Синода, а вслед за ними — и исследователи. Европу («Запад») он любил и знал, хотя многое происходившее там во второй половине XIX века отвергал и считал ошибочным. Показательно, что К. П. Победоносцев считал: именно исторические формы религии сохраняют единство нации. «Вера, — по его мнению, — есть чувство, объемлющее массы, чувство стадное, притом — чувство цельное. Раздробившись по национальностям, вера сливается с национальностями». Такое понимание религии, полагает современный исследователь творчества обер-прокурора Святейшего Синода В. В. Ведерников, приводит К. П. Победоносцева

к своеобразной веротерпимости: каждая религия имеет права на существование в рамках своего национального региона, не имея права претендовать на всемирно-историческое значение. К. П. Победоносцев никогда не говорил о мессианском предназначении русского народа, не пользовался определением «Святая Русь». Он постоянно сравнивал Россию с Европой, а «сравнивать можно только однородные величины»⁸⁸.

В этом смысле К. П. Победоносцев — реальный, живой человек, а не человек «схемы», — должен восприниматься как европеец, в условиях глобального кризиса европейской цивилизации видевший, что отсталость России, быть может, сыграет в перспективе положительную роль: у нее «есть шанс избежать пагубных последствий некритического заимствования»⁸⁹.

Таким образом, представляется некорректным противопоставлять Аблеухова и Победоносцева как носителей разных, полярных даже, мироощущений. В данном случае следование «схеме» при сравнении Аблеухова и К. П. Победоносцева подвело исследователей творчества А. Белого, отмечавших, что основное свойство цивилизации Запада оказывается и свойством натуры сенатора Аблеухова — «размеренность и ограниченность жизненных отправлений, “прямызна” стремлений, желание видеть пространство сжатым, приведенным к какой-либо геометрической фигуре»⁹⁰.

Аблеухов у А. Белого — земное воплощение антихриста, «правильного», умного, цельного; он есть откровенный носитель общественного зла. Соблазн увидеть в этом герое реального человека — тоже умного, цельного, такого же «правильного» в словах, делах и поступках — К. П. Победоносцева (да и не только его одного) А. Белый преодолеть не смог и, думается, не мог. Задача, которую он решал, публикуя роман, была вовсе не в разоблачении конкретного государственного деятеля, а в очерчивании символов: с одной стороны — сим-

вола революции А. И. Дудкина, а с другой — сенатора А. А. Аблеухова. Для нас принципиальнее иной вопрос: настолько Аблеухов (символ противостоявших революции сил, в которых писатель видел антихристианское начало), тождественен К. П. Победоносцеву?

Отвечая на вопрос, думается, следует честно сказать: за символом нет исторической личности, за ним — историческое ничто, обман, пустота, притягательная и лживая, как сам образ антихриста в исполнении А. Белого, — выдающегося писателя Серебряного века, своеобразного искателя правды и всеобщего блага.

Почти в то же время, что и А. Белый, о России писал его друг и единомышленник А. А. Блок. Создавая поэму «Возмездие», он упоминал и К. П. Победоносцева, создав художественный образ такой силы, что он до сего дня продолжает жить и тревожить воображение читателей. Обычно, когда заходит речь о К. П. Победоносцеве, вспоминаются известные блоковские строки о «совиных крыльях». О них, безусловно, не следует забывать, но предварительно, полагаю, следует припомнить, что поэт отметил в «Возмездии» и иной факт: дружескую связь К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского.

На вечерах у Анны Вревской
Был общества отборный цвет.
Больной и грустный Достоевский
Ходил сюда на склоне лет
Суровой жизни скрасить бремя,
Набраться сведений и сил
Для «Дневника». (Он в это время
С Победоносцевым дружил)⁹¹.

Показательно: А. А. Блок, упоминая о дружбе писателя и сановника, вспоминает о первом, — «на вечерах у Анны Вревской», под именем которой введена в поэму А. П. Философова — известная общественная деятельница, много содействовавшая развитию женского просвещения

в России, в том числе и организации «Бестужевских курсов». Жизнь много сложнее любой схемы, и поэт показывает это на частном примере: хождение консервативного писателя, единомышленника К. П. Победоносцева, в салон славившейся своим либерализмом женщины. Но это, разумеется, частность. Важнее та часть поэмы, в которой дается полновесная характеристика самого все сильного обер-прокурора Святейший Синода.

В те годы дальние, глухие,
В сердцах царили сон и мгла:
Победоносцев над Россией
Простер совиные крыла,
И не было ни дня, ни ночи
А только — тень огромных крыл;
Он дивным кругом очертил
Россию, заглянув ей в очи
Стеклянным взором колдуна;
Под умный говор сказки чудной
Уснуть красавице не трудно, —
И затуманилась она,
Заслав надежды, думы, страсти...
Но и под игом темных чар
Ланиты красил ей загар:
И у волшебника во власти
Она казалась полной сил,
Которые рукой железной
Зажаты в узел бесполезный...
Колдун одной рукой кадил,
И струйкой синей и кудрявой
Курился росный ладан... Но —
Он клал другой рукой костлявой
Живые души под сукно⁹².

В двадцати четырех строфах А. А. Блок дал краткую характеристику человеку, которым, как и А. Белый, не восторгался⁹³. Но в блоковской характеристике нет тех жестоких сравнений, которые мы видим в романе «Пе-

тербург». Да, у А. А. Блока К. П. Победоносцев простирает над страной «совиные крыла». Однако, не будем забывать, что в античной мифологии сова — символ познания, проницательности, мудрости, хотя древние же избрали ее и в качестве зловещей эмблемы ночи и смерти. Таким образом, образ К. П. Победоносцева не может восприниматься однозначно отрицательно, он много сложнее «схемы» (тем более, что сова часто ассоциируется с учеными, чьи большие круглые очки с толстыми линзами напоминают глаза мудрой птицы).

Следует также припомнить и то обстоятельство, что в древнегреческой мифологии сова являлась атрибутом богини мудрости Афины, носившей эпитет «совоокая»⁹⁴. Символом мудрости и познания эта птица стала в силу того, что ее природное поведение напоминало эллинам образ жизни стремящихся к уединению философов, а способность этой птицы видеть в темноте сделала ее символом проницательности.

Впрочем, в западном христианстве сова считалась спутницей ведьм, символом чародейства и темных сил и даже олицетворением трех смертных грехов: чревоугодия, похоти и лени. В христианской иконографии ночная птица, якобы слепнущая при дневном свете, часто ассоциировалась с язычеством, поэтому сова, повернувшаяся спиной к солнечному диску, символизировала духовную слепоту безверия, а сова с крестом над головой служила эмблемой победы христианства над язычеством⁹⁵.

Итак, «совиные крылья» можно понимать по-разному, вовсе не обязательно делая акцент на негативных восприятиях. Если и сравнивать К. П. Победоносцева с этой птицей, то следует помнить и о сове как эмблеме христианства над язычеством. Россия, по мнению А. А. Блока, «заспалась» под «умный говор», но ведь силы ее от этого не иссякли, даже будучи «зажаты в узел бесполезный». О бесполезности А. А. Блок судил как пристрастный современник, полагавший, вслед за

многими, что «сон и мгла», царившие над страной, были вызваны действиями К. П. Победоносцева-«колдуна», клавшего «живые души под сукно». Это последнее обстоятельство, полагаю, и следует признать той главной претензией к обер-прокурору, которую предъявлял ему поэт. Для А. А. Блока, таким образом, К. П. Победоносцев был своеобразным усмирителем ищущих и страждущих нового.

Здесь, полагаю, он сходил с В. В. Розановым, называвшим обер-прокурора не только «человеком с фанатизмом», но и «с государственным преступлением». Искренний, страстный, огненный, порывистый, идеалистически чистый «у себя за пазухой», К. П. Победоносцев назывался В. В. Розановым «святым преступником» — «по 20-летнему ложному наклону своей политики»⁹⁶. Такой образ К. П. Победоносцева мы можем увидеть и у А. А. Блока, интуитивно чувствовавшего всю сложность натуры обер-прокурора, но не сумевшего отделаться от ставшего привычным и естественным негативного его восприятия. Однако и в этом «негативизме» есть нечто большее, чем просто осуждение и неприязнь. Великий поэт воплотил в слове утверждение В. В. Розанова, произнесенное по поводу К. П. Победоносцева. Публицист полагал, что «для измерений человека нужны художество, поэзия, материнское двойное зрение, рентгеновский луч <...>»⁹⁷. А. А. Блок показал, *как можно* «измерять» К. П. Победоносцева художнику, даже несмотря на то, что художник этот небеспристрастен политически.

Часть II

Революция 1917 года и приход к власти большевиков глобально не повлиял на изменение тех оценок, которые давали К. П. Победоносцеву публицисты, а вслед за ними и романисты. Эти оценки были сделаны и публично озвучены после 1905 года. И все-таки вспомнить о неко-

торых из публицистических работ, в которых упоминался К. П. Победоносцев, по моему мнению, небезынтересно. Небезынтересно прежде всего потому, что, знакомясь с ними, мы видим как «схема» влияет на восприятие личности. Одним из таких «схематизаторов» можно назвать фельетониста И. М. Василевского (Не-Букву), в 1923 году выпустившего публицистическую работу о последнем русском царе. К. П. Победоносцев не был главным героем его повествования, но несколько строк автор все же ему посвятил. И. М. Василевский назвал его «злым гением» России, подробно расписал речь обер-прокурора 8 марта 1881 года, в которой последний обрушился с резкой критикой на конституционные начала. Эта речь, отмечает автор, оказалась программной — «целые сорок лет именно эта программа предрекажала жизнь России».

«Воспитатель Николая II, К. П. Победоносцев, — писал И. М. Василевский далее, — с самого начала царствования Александра III оказался главной фигурой при дворе; в этом костлявом человеке с бескровным и ушастым лицом вампира (портрет К. П. Победоносцева нарисован Львом Толстым в лице Каренина) сосредоточилось, воплотилось как будто все темное и злое, что правило Россией»⁹⁸. На этом характеристика К. П. Победоносцева завершается. Автору больше нечего добавить: старые слова им пересказаны практически без изменений⁹⁹, равно как допущена старая же ошибка — видеть в литературном Каренине прообраз К. П. Победоносцева.

В то же время, что и И. М. Василевский, выпускает популярную книгу о последних Романовых литературовед и публицист С. Б. Любош. В главе, посвященной императору Александру III, он дает развернутое описание К. П. Победоносцева, даже пытается нарисовать его психологический портрет. Нельзя сказать, что делает он это грубо, наоборот, автор изначально называет К. П. Победоносцева одним из умнейших бюрократов России, который умел подвести идеологические основания «под

самодержавные вождения царя». Однако для С. Б. Любоша, как и для большинства его современников, ум обер-прокурора Святейшего Синода был силен только в деле отрицания.

Заявив это, автор вспомнил «Московский сборник», назвав его общей сводкой всего того, что отрицал К. П. Победоносцев: отделение Церкви от государства, свободный брак, конституционализм, идею народоправства и парламентаризм, суд присяжных, свободу совести, выборное начало, логику, право разума. С. Б. Любош тонко подмечает, что обер-прокурор не пел дифирамбов существовавшему тогда, при самодержавной государственности, положению: «Он знает, насколько оно плохо и несовершенно, но он полагает, что всякие перемены в сторону новшеств не улучшают, а ухудшают существующее. Поэтому он предпочитает, чтобы все осталось, как оно есть»¹⁰⁰. Такие убеждения К. П. Победоносцева автор не называет оригинальными, приводя в качестве примера К. Н. Леонтьева. Правда, по его мнению, К. Н. Леонтьев обладал «пафосом веры», которого обер-прокурор не имел. «В реакционности Леонтьева было нечто от духовной аристократичности Ницше, а в белом нигилизме Победоносцева было нечто от полицейского участка и застенка инквизиции»¹⁰¹.

Слово произнесено, и оно — приговор, не подлежащий отмене: К. П. Победоносцев есть инквизитор, т.е. человек, не верующий в Бога, более того — вообще ни во что не верующий. В этом С. Б. Любош видит «весь секрет» обер-прокурора Святейшего Синода. Не будет преувеличением сказать, что С. Б. Любош использовал те формы, которые ранее, в самом начале XX века, использовали такие непримиримые критики К. П. Победоносцева, как священник Григорий Петров и Н. А. Бердяев, да и не одни они. Для нашего автора очевидно, что приди на землю Иисус из Назарета, К. П. Победоносцев не выпустил бы Его на «темные стогны града», а запер бы в надежной

и мрачной монастырской темнице. Для автора также совершенно очевидно, что К. П. Победоносцев, как и К. Н. Леонтьев, считал необходимым «подморозить» Россию, дабы остановить ее разложение¹⁰².

Что же это значило?

Для С. Б. Любоша только то, что К. П. Победоносцев, как никто, «безнадежно и беспросветно» презирал Россию, впрочем, презирая и окружавших его людей, и себя самого. Неслучайно душу «старого циника» автор называет опустошенной¹⁰³. Это ясно для него как Божий день.

Почему же такой человек играл в течение столь долгих лет такую значительную роль?

Ответ дается простой и понятный: императору Александру III обер-прокурор импонировал как образованностью и умом, так и тем, что был твердо уверен в «единой истине застоя». По-иному формулируя это, можно сказать, что самодержец ценил в своем советнике и учителе цельность убеждений и неизменность принципов. Но как сочетать такую цельность и заявленное выше неверие ни во что? Может ли быть цельным «нигилист»?

Ответа С. Б. Любош не дает, поскольку заявленные им публицистические аксиомы не требовали *для него и его единомышленников* доказательств в силу собственной очевидности. Автор даже утверждает, что К. П. Победоносцев, называя парламентаризм «великой ложью нашего времени», не говорил царю, что «в самодержавии была еще большая ложь»¹⁰⁴. Следовательно, можно предположить, что сам обер-прокурор Святейшего Синода это обстоятельство прекрасно понимал. Для автора, допускавшего, что К. П. Победоносцев был «инквизитором» и «циником», презиравшим родную страну, такой вывод сделать было возможно. Но если отказаться от столь смелых заявлений и признать идейную честность обер-прокурора Святейшего Синода (не обязательно поддерживая его политические представления), то от таких выводов следует отказаться. Однако для 1920-х годов, да и для более позднего времени,

такой отказ был невозможен, причем не только в силу еще в дореволюционные времена сложившихся стереотипных представлений об обер-прокуроре Святейшего Синода, но также в результате тех идеологических установок, которые господствовали в Советском государстве вплоть до его распада в начале 1990-х годов. Выставляя К. П. Победоносцева *символом зла*, невозможно было увидеть в нем живого, болеющего за страну человека, а не «нигилиста». Парадокс, на мой взгляд, и заключался в том, что использовавшие при характеристике обер-прокурора Святейшего Синода это слово публицисты, сами вынужденно оказывались в положении «отрицателей», не допускавших мысли о том, что в политическом враге (даже если этот враг давно отвержен историей) следует видеть не только носителя известного принципа.

Доказательством сказанному можно считать и краткую характеристику, данную К. П. Победоносцеву во второй половине 1920-х годов писателем Г. И. Чулковым в книге о русских императорах. Для него обер-прокурор Святейшего Синода — колдун, появившийся как раз в то время, когда вступившему на престол императору Александру III потребовалось «утомонить растревоженную и взволнованную Русь». Именно К. П. Победоносцев заговорил, заколдовал «эту буйную стихию», поскольку имел внутреннюю силу, отсутствовавшую у самодержца¹⁰⁵. В рассказе Г. И. Чулкова К. П. Победоносцев предстает деятелем, желавшим осуществить переход от «благодушного славянофильства» к настоящему «делу», твердому, как камень. «Мечтатели» обер-прокурору мешали. Он «мог заняться своей ворожбой без помехи» лишь после того, как «приказал» царю призвать на пост министра внутренних дел графа Д. А. Толстого¹⁰⁶. Безусловно, на создание этого художественного образа непосредственно повлияла та характеристика, которую дал К. П. Победоносцеву в «Возмездии» А. А. Блок — хороший знакомый автора. Но дело заключалось не только в этом, важнее отметить иное: разговоры о «ворожбе» размышляли

представления о реальном человеке. «Злой колдун» в который уже раз подменял его, вытеснял из истории в миф и в политическую сказку.

Сказанное представляется мне важным еще и потому, что в советские годы эта сказка пересказывалась по-разному, но неизменным оставалось лишь одно — отечественными беллетристами в ней изображался преимущественно «символ». Несколько раз об этом «символе» вспоминал и Максим Горький. В 1930 году, публикуя в журнале «Наши достижения» статью «О солитере», пролетарский писатель назвал К. П. Победоносцева не только идеологом и вдохновителем самодержавия, но и организатором «церковно-приходских школ безграмотности». По словам М. Горького, К. П. Победоносцев «цинически откровенно говорил, что “безграмотным народом легче управлять”»¹⁰⁷. Откуда взяты эти слова, можно только гадать, но характеристику церковно-приходских школ следует признать завершенной. Читатель убеждался М. Горьким в том, что обер-прокурор Святейшего Синода ненавидел народ, поскольку не желал его просвещения. Такой человек мог вызывать только презрение и ненависть, он не мог признаваться строителем справедливого общества, но — лишь злым охранителем социально порочных порядков. Все в русле «схемы».

В этом же русле была и характеристика К. П. Победоносцева, сделанная М. Горьким в контексте рассуждений о Ф. М. Достоевском — близком знакомом обер-прокурора Святейшего Синода. Отказать в гениальности Ф. М. Достоевскому живой классик советской литературы не мог, но объяснить факт его близости со «столпом реакции» постарался. Рассуждая о Ф. М. Достоевском, М. Горький вынужденно заметил, что в XIX веке не один он, Ф. М. Достоевский, и не только в России, но и в Европе «весьма крупные люди скатывались от материалистов XVIII века и социалистов XIX века к метафизике, мистике и в католичество». Разумеется, Ф. М. Достоевский

«скатился» не в католичество, а «к почтительной дружбе со знаменитым изувером Константином Победоносцевым». Подобное замечание, конечно, не могло быть объяснением, поэтому М. Горький, определив названный выше факт как «процесс снижения с некоторой интеллектуальной высоты на плоскость изжитой, мещанской пошлости», указал, что объясняется он («для некоторых» — т.е. и для Ф. М. Достоевского), «испугом перед суровой действительностью, желанием спрятаться от нее в какой-нибудь темный, темный угол»¹⁰⁸. Получалось, что великий русский писатель «испугался» и «в испуге» пришел «к почтительной дружбе» с К. П. Победоносцевым. Все объясняется малодушием Ф. М. Достоевского.

Впрочем, оставить эту тему М. Горький на подобной констатации не смог, вернувшись к ней в речи на Первом всесоюзном съезде советских писателей в 1934 году. В докладе он вынужденно признался, что «трудно понять, что искал Достоевский», хотя в конце жизни он нашел, что В. Г. Белинский — «самое смрадное, тупое и позорное явление русской жизни», что необходимо отнять у турок Стамбул, что крепостное право способствует “идеально нравственным отношениям помещиков и крестьян”, и, наконец, признал своим “вероучителем” Константина Победоносцева, одну из наиболее мрачных фигур русской жизни XIX века». И хотя гениальность Ф. М. Достоевского неоспорима, «как “судью мира и людей” его очень легко представить в роли средневекового инквизитора»¹⁰⁹. «Малодушный» гений превратился в «инквизитора», получив тем самым характеристику самого К. П. Победоносцева. Последний, понятно, рассматривался как само зло, как «темная сила», ибо, если следовать логике М. Горького, кто иной мог бы «переучить» (или стать «вероучителем» — ?) певца униженных и оскорбленных, в молодости читавшего Фурье и Консидерана?! Так основатель социалистического реализма разделался с К. П. Победоносцевым, определив его место в русской общественной и

политической жизни. Отечественные литераторы, быть может поэтому, не слишком стремились в последующие годы создавать портрет знаменитого обер-прокурора Святейшего Синода.

Исключением, весьма, правда, своеобразным, стал роман одного из самых популярных в стране романистов 1960–1980-х годов — В. С. Пикуля. В 1970-е годы В. С. Пикуль написал очередное свое произведение, посвященное последним годам существования Российской империи, которое назвал громко и претенциозно — «Нечистая сила». Понятно, что главными героями сего опуса стали император Николай II и Григорий Распутин. Но среди лиц, характеристику которых В. С. Пикуль посчитал необходимым дать на страницах романа, оказался и К. П. Победоносцев. В данном случае у нас нет необходимости давать всеобъемлющую оценку романа (тем более, что она была сделана еще при жизни автора выдающимся отечественным историком В. С. Дякиным¹¹⁰), но отметить некоторые особенности «Нечистой силы», относящиеся к заявленной теме, полагаю, следует.

В «Нечистой силе» В. С. Пикуль несколько раз упоминает К. П. Победоносцева. Вначале он излагает историю падения обер-прокурора в море, когда его спас известный гипнотизер О. И. Фельдман. История эта, в свое время изложенная А. В. Амфитеатровым, достаточно известна всем исследователям жизни К. П. Победоносцева. По легенде, узнав, что О. И. Фельдман — еврей, обер-прокурор предложил ему креститься. «Этот благочестивый совет, — писал А. В. Амфитеатров, — был единственным знаком признательности, каким Победоносцев удостоил своего разочарованного избавителя <...> И поделом! Не тащи из воды, что в ней плавает»¹¹¹. В. С. Пикуль не смог избежать соблазна по-своему изложить эту историю, заменив, правда, место действия у А. В. Амфитеатрова — Севастополь на Сестро-рецк. Пытаясь донести до читателя, кто был на самом деле обер-прокурор Святейшего Синода, романист не удержался

и дал его развернутую характеристику. Характеристика эта по-пикулевски вульгарна и однозначна.

«Фельдман имел неосторожность спасти самую зловещую фигуру столичной бюрократии <...> Вот он! Тощий аскет с высоченным лбом мыслителя, за роговыми очками беспокойно блестят глаза, всегда гладко выбрит, нос острый, а рот широкий, как у лягушки, манеры и одежды — испанского инквизитора. Дополню: подбородок крючком, безобразные зубы. На старости лет женился, конечно, на молоденькой... взяточнице! У этого дикобраза, пихавшего Россию в дремучую тьму реакции, никогда не было времени. “Когда я совершенно изнемогаю от трудов, — говорил он, — у меня остается лишь один доступный мне способ отдыха. Я сажусь в поезд и еду в Москву, откуда тем же поездом возвращаюсь в Петербург, даже не вылезая из вагона. Так я отсыпаюсь за всю неделю...”

Победоносцев он в Синоде.
Обедоносцев при дворе.
Бедоносцев он в народе,
И Доносцев он везде»¹¹².

Не вдаваясь в оценку авторского текста как текста «художественного» (у каждой книги свой читатель, не всегда ценящий красивое слово и стиль), отметим только, что указание на женитьбу «на старости лет» на «молоденькой взяточнице» никак действительно-сти не соответствовало. Женился К. П. Победоносцев 36 лет (вовсе не старым), действительно, на совсем молодой девушке, которая хотя бы только в силу возраста взяточницей быть не могла. Романиста, впрочем, это нисколько не беспокоит. Важно оглушить читателя громкими фразами о «дикобразе» и, не дав ему опомниться, сразу же преподнести четверостишие, действительно, гулявшее среди столичного общества с конца XIX века¹¹³.

Продолжая «рисовать» образ обер-прокурора, В. С. Пикуль показывает его бегущим за велосипедом Николая II в саду Аничкова дворца и повторявшим, как заклинание, сакраментальный вопрос: «Где ваши идеалы?» Для К. П. Победоносцева, если читать В. С. Пикуля, было принципиально важно внушить самодержцу мысль о кнуте. «Помните, — говорит обер-прокурор монарху, — что русский народ готов лобызать кнут, которым вы его наказуете. О, государь, вы даже не знаете, что все чаяния нашего народа издревле обращены к этому кнуту. Да, именно к отчему кнуту монарха <...> Любой сын готов лобызать руку отца, поучающую его!»¹¹⁴.

Для чего все это было нужно автору?

Ответ имеет простейшее объяснение: для того, чтобы сказать: призывы учителя не пропали даром — и здесь же, немедленно, — доказать это, изложив историю январской 1895 года речи царя перед земцами, той самой речи, где прозвучали слова о «бессмысленных мечтаниях». Пикулевский К. П. Победоносцев упрекает царя за то, что тот перепутал его текст, в котором значились не «бессмысленные», а «несбыточные» мечтания.

Еще раз, к счастью последний, романист обращается к образу К. П. Победоносцева, излагая историю подготовки канонизации святого Серафима Саровского. История в целом изложена верно, однако в недопустимо грубой форме. Царь у В. С. Пикуля утверждает, что Саровский угодник станет его «всемогущим патроном», а К. П. Победоносцев в ответ на это кривит «лягушачий рот», напоминая Николаю II: «Доказательств святости Серафима в архивах Синода не сыскано», — и предлагая ему вновь назвать свои идеалы. Рассуждая об идеалах (уже от себя), В. С. Пикуль говорит, что идеал был обращен «в прошлое России», что при Дворе проповедовался культ царя Алексея Михайловича. Почему это было так, романисту непонятно, да он и не особенно озабочен собственным непониманием. Он «излагает факты» свободно, в лишь ему доступной «ху-

дожественной» манере. Так, «излагая», он вновь вернулся к истории с канонизацией святого Серафима, указал (и справедливо в данном случае), что К. П. Победоносцев был против скоропалительной организации торжеств. Далее он в обычной для себя манере описал Саратовские торжества, глумливо заметив, что «машина святости, подмазанная госбанком, работала хорошо!»¹¹⁵.

Что же читатель может вынести в результате знакомства с «художественным» описанием В. С. Пикулем К. П. Победоносцева?

Ровным счетом — ничего, если не считать нескольких сплетен и слухов о нем, ходивших в русском обществе с конца XIX века. Нельзя даже сказать, что В. С. Пикуль пишет в русле старой «разоблачительной» схемы. Никакой «схемы» у него нет, есть только нагромождение событий, поданных в «клубнично-похабном» ключе. Но именно благодаря «схеме», в советское время предусматривавшей жесткие правила описания кризиса и гибели царизма, интерес читателя к романам В. С. Пикуля, насыщенным разного рода подробностями, населенным живыми людьми (хотя и до безобразия шаржированными), был велик. К тому же роман «У последней черты» — явно антимонархический и безусловно разоблачительный. Он показывал, пусть и с помощью сомнительных средств, «гнилость самодержавия» и, следовательно, закономерность его свержения. «Художественные» изыски в этих условиях можно было автору простить. К тому же роман «У последней черты» написан чрезвычайно легко, чтение его (для неискушенного читателя) никакого труда не составляет. Шарж оказался востребован. К сожалению, востребован он и доньше.

В конце 1980-х годов появилась еще одна книга, названная романом-хроникой, в которой упоминался обер-прокурор Святейшего Синода. Книга принадлежала перу известного беллетриста В. И. АрдаMATского.

Это был в полном значении слова советский писатель, даже лауреат премии КГБ СССР в области литературы и искусства. В конце жизни он написал книгу о Георгии Гапоне — православном священнике, возглавившем 9 января 1905 года шествие столичных рабочих к Зимнему дворцу. В аннотации заявлялось, что на страницах романа повествуется о «подлинной жизни попа Гапона. Быть может, автор действительно был в этом убежден. Разбирать данное обстоятельство бессмысленно. Но вот как он ввел в свое произведение обер-прокурора Святейшего Синода, сказать следует.

Впервые имя К. П. Победоносцева появляется в книге, когда речь заходит о желании Г. Гапона ехать в Санкт-Петербург для поступления в духовную академию. В романе покровительствовавший священнику Полтавский епископ Иларион (чье имя автор пишет с двумя «л») советует ему пробиваться «к самому обер-прокурору». Причина — отсутствие у епископа надежды на собственное рекомендательное послание, поскольку «табун чиновников», находящихся вокруг обер-прокурора, может положить это послание «в долгий ящик»¹¹⁶. Формально говоря, автор ничего не выдумал: действительно в Полтаве в то время епархиальным архиереем был владыка Иларион (Юшенев), покровительствовавший рано овдовевшему Георгию Гапону. Быть может, причиной тому была некоторая схожесть их биографий: епископ сам первоначально был клириком, приняв постриг лишь после кончины супруги и двух детей.

Впрочем, важнее отметить, что, описывая историю поступления Г. Гапона в академию, В. И. Ардаматский использовал его воспоминания, где шла об этом речь¹¹⁷. Излагал их, правда, в «художественной» манере: под пером беллетриста К. П. Победоносцев превратился в графа, соответственно чему и обращение к нему было «ваше сиятельство». Точно так же автор изменил внешний облик обер-прокурора, наделив его плоским лицом,

крючковатым носом и пышными, торчащими в стороны усами «над тонкими, плотно сжатыми губами и срезанным подбородком»¹¹⁸.

Для чего потребовалось в романе-хронике изменять облик обер-прокурора Святейшего Синода, остается только гадать. Но, как бы то ни было, факт встречи Г. Гапона с К. П. Победоносцевым он отметил и художественно (уже от себя) изукрасил беседой о необходимости создания просветительских обществ. В беседе с обер-прокурором Г. Гапон просит всесильного обер-прокурора оказать ему протекцию для поступления, потому что все поступающие в академию имеют могучую протекцию. «А у меня же за спиной, — заявляет литературный Г. Гапон, — одни только знания да страстное желание служить Руси родимой»¹¹⁹. В конце концов К. П. Победоносцев согласился помочь просителю, который отправился к председателю Учебного комитета Святейшего Синода «отцу Смирнову». Последний, один раз уже видевшийся с незадачливым абитуриентом, недоверчиво переспросил Г. Гапона, действительно ли тот видел обер-прокурора («его превосходительство»). «Лично я не могу и мысли допустить солгать в отношении вождя нашей Церкви, — ответил Гапон спокойно и угрожающе»¹²⁰.

Понятно, что роман — не историческая хроника (даже если это «роман-хроника»), но все-таки писать об обер-прокуроре как о вожде Церкви, мягко говоря, излишняя вольность. Такой роман из «исторического» неизбежно превращается в «фантастический», а заявление о том, что это — рассказ о «подлинной жизни» главного героя выносимого на суд читателей сочинения, воспринимается как голословное.

В середине 1980-х годов появилась и публицистическая статья советского журналиста и литературоведа А. А. Шамаро, посвященная обер-прокурору Святейшего Синода. Название говорило само за себя: «Совиные крыла». Ее автор говорил о К. П. Победоносцеве вполне традиционно — в духе тех социально-психологических стереоти-

пов, которые сформировались еще в начале XX века. Для А. А. Шамаро К. П. Победоносцев — самый долголетьный временщик в истории самодержавной России, который, кроме должности обер-прокурора, «принял на себя еще и неофициальную — некоего “великого инквизитора”, гонителя и душителя всех духовных и гражданских свобод, в том числе — свободы совести»¹²¹. Как видим, повторяются прежние штампы — ничего нового. Условно «новым» можно назвать упоминание автором книги «Последний самодержец», в начале 1910-х годов анонимно вышедшей в Берлине. А. А. Шамаро не знает, что ее написал В. Н. Обнинский, но важно не это. Принципиальнее отметить полное совпадение оценки роли и значения К. П. Победоносцева А. А. Шамаро с дореволюционным публицистом. Это вполне объяснимо — непримиримость к обер-прокурору Святейшего Синода осталась у советских авторов «по наследству».

Для А. А. Шамаро К. П. Победоносцев — дьяконский внук, сделавший головокружительную карьеру. Он вспоминает и цитирует «Московский сборник», говорит о влиянии обер-прокурора на императора Александра III. Если последнее никогда тайной не было, то указание на «Московский сборник», цитирование его для широкой публики необходимо отметить особо. «Враг», разумеется, обругивается, но в то же время ему дается право хоть что-то сказать самому. Для А. А. Шамаро обер-прокурор не представляет загадки, его удивляет только одно: «А были в истории дореволюционной России еще кто-то, кто вот так же объединил бы в антипатии и отвращении к себе, в чувстве возмущения и негодования людей, разительно различных по убеждениям, политическим позициям, общественному положению?»

Вопрос им задается не просто так: он вызван тем, что в 1958 году иерархи РПЦЗ — «наследницы белогвардейско-белоэмигрантского “карловацкого собора” 1921 года, издали в Нью-Йорке книгу “Муж верности и разума” — панегирик Победоносцеву, приуроченный к

полувековой годовщине со дня его смерти...»¹²². Понять то, что о К. П. Победоносцеве можно писать восторженно, ему невозможно. Не разбирая здесь книгу Н. Д. Тальберга (ибо о ней и вспоминал А. А. Шамаро), отметим лишь то, что за многие годы она оказалась единственной работой, в которой об обер-прокуроре писалось с откровенной симпатией — в противовес традиционным взглядам на него как на «реакционера» и «мракобеса». Воспринимая К. П. Победоносцева сугубо отрицательно, А. А. Шамаро вспомнил и чрезвычайно пристрастные воспоминания Вас. И. Немировича-Данченко, в которых обер-прокурор выставлен как апологет не просто кнута, но и виселицы (в самом широком смысле — не только прилагательно к истории первомагистров 1881 г.). О первомагистрах, разумеется, автор также не забыл, от себя добавив и о том, что обер-прокурор «приложил руку к расправе» также над братом В. И. Ленина Александром Ульяновым и его товарищами. Последнее было далеко не так очевидно, но нюансы А. А. Шамаро не волновали. Схема была достаточно красива, чтобы ее деформировать какими-либо дополнениями. Все очевидно и так.

Не удержался А. А. Шамаро и от того, чтобы не вспомнить уже известного нам «анонима» — В. Н. Обнинского, утверждавшего, что в Каренине Л. Н. Толстой вывел К. П. Победоносцева, а тот отомстил за это писателю отлучением. «Утверждение, очень похожее на правду, — пишет А. А. Шамаро. — Разумеется, не единственный, но весьма реальный прототип. И отнюдь не одного Каренина». Далее автор указывает, что не вызывает никаких сомнений факт изображения обер-прокурора Святейшего Синода Л. Н. Толстым в романе «Воскресение»¹²³. С этим не согласиться нельзя. Но ведь дело не в деталях — дело в принципе, в том, что герой статьи А. А. Шамаро — персонаж отрицательный, своего рода антигерой, рассуждать о котором можно только в одной тональности.

Политические изменения начала 1990-х годов — распад СССР и образование новой России, отказавшейся от коммунистической идеологии, не могло не повлиять на отношение писателей и исследователей к личности К. П. Победоносцева. Для работы ученых подобные изменения стали благом, открыв новые возможности неидеологизированного изучения процесса кризиса империи конца XIX — начала XX века, для писателей, специализировавшихся в жанре исторической беллетристики, — позволяли отказаться от обязательного следования «схеме» и шаржированного изображения тех, кого раньше неизменно характеризовали как «реакционеров». Впрочем, перемена знаков — с многолетнего «минуса» на противоположный «плюс» — явление психологически сложное, далеко не всегда приводящее к успеху.

Примером можно считать публицистические работы критика и литературоведа «патриотического направления» А. П. Ланщикова. Одним из первых обратившийся к творчеству К. П. Победоносцева, еще в мае 1991 года он опубликовал свою статью об обер-прокуроре, одновременно познакомив читателей журнала «Москва» с главой из «Московского сборника» («Церковь и государство»). В стремительно менявшейся политической ситуации писатель постарался показать, что долгие годы писавшееся о К. П. Победоносцеве было неправдой, что он всегда боролся за Россию. Последнее обстоятельство и было тем тезисом, который в своей статье А. П. Ланщиков защищал и доказывал. Автор старался реабилитировать К. П. Победоносцева в его конфликте с Л. Н. Толстым (по поводу дела первомайцев), утверждая, что его герой жил в смутное время, с которым и вступил в противоборство¹²⁴.

«Сто лет назад уже обозначались многие черты смутного времени, но почти никто не хотел этого замечать, — заявлял писатель, — и каждый с завидным энтузиазмом тянул в свою сторону одеяло, каждый претендовал на роль спасителя. А Россию нужно было спасти в первую очередь от ее многочисленных спасителей. И там, в боль-

шом кабинете на Литейном, шла действительно большая и постоянная “мозговая работа”»¹²⁵. «В кабинете на Литейном» — это в доме обер-прокурора Святейшего Синода, где К. П. Победоносцев жил с 1880 года и вплоть до своей кончины. А. П. Ланщикову ясно, что его герой — выдающаяся личность, но это знание он, вольно или невольно, но идеологизирует, выступая в неблагодарной роли адвоката прошлого. Если ранее писавшие о К. П. Победоносцеве советские (и дореволюционные) публицисты выступали в качестве обвинителей, то А. П. Ланщиков громко порывает с этой неблагодарной миссией. Что же получается? Он начинает оправдывать обер-прокурора, пытаясь взглянуть на него сквозь призму того опыта, который приобрела Россия за годы советской власти. Опыт этот настолько огромен и противоречив, что рассказ о К. П. Победоносцеве невольно сбивается: переключка минувшего с современностью начинает напоминать абсурд.

«Нет, не Россию хотел “подморозить” Победоносцев, а те язвы на ее организме, которые обещали разрастись в страшную болезнь. Он никогда не был врагом истинной науки и подлинных поисков, но он был против фетишизации тех или других новоиспеченных теорий, под которые хотели подогнать вечно развивающуюся жизнь. В ту пору как раз марксизм становился модой, теперь стало модой обвинять его во всех смертных грехах. Но виноват-то вовсе не марксизм (и он дал что-то для познания общественной жизни и общественных отношений), виноваты были те полуобразованные люди, которые хотели вбить на практике и вбивали все жизненное многообразие в прокрустово ложе марксистской теории. Ленин — Каутский, Сталин — Троцкий, Мао Цзэдун — Тито <...> И у каждого из них свой марксизм»¹²⁶.

Как первая часть сказанного совмещается со второй, при чем здесь марксизм XX века?

Ответа нет, хотя понять автора можно, учитывая, что писал он в эпоху развала Советского Союза, когда рушились

прежние кумиры, а вместе с ними и страна. Рассуждения о смутном времени напрашивались сами собой, и К. П. Победоносцев оказывался востребован в первую очередь как борец со смутой, т.е. как борец за страну со всеми теми, кто ее разваливал. Тезис понятен. К. П. Победоносцев для А. П. Ланщикова — верный и строгий апостол старой России, которого она отторгла в 1905 году. Результат «отторжения» для А. П. Ланщикова неумолимо очевиден: «Духовно безнадзорной России и царствующему роду Романовых история отведет на агонию еще десять лет, агонию, опошленную “духовным” наставничеством антихристовующего Григория Распутина»¹²⁷. Получается, что роль К. П. Победоносцева — это роль «духовного надзирателя» страны, ее пестуна в условиях смуты. О ней писатель не забывает напоминать постоянно. Для него 1917 год — лишь конец первого этапа «великой смуты в России, не оставившей ей ничего, кроме надежды на возрождение в будущем». Соответственно, К. П. Победоносцев должен рассматриваться как своеобразный пророк, политический предсказатель и, одновременно, боец и борец с разъедающими страну социальными и политическими болезнями.

Если смута — болезнь общественного сознания (а так А. П. Ланщиков и пишет), то насколько возможно ее преодолеть (тем более, что возможны альтернативные исходы — выздоровление или смерть)?

А. П. Ланщиков убежден, что угадать ничего невозможно, предвидеть — тем более. «Прошное не оспоришь и не отменишь, грядущего не предотвратить — ни думою, ни молитвой. Но дума просветляет разум, молитва успокаивает душу. И только добрый союз просветленного разума и успокоенной души превращает жизнь в созидательное творчество, т.е. в то богоугодное дело, которое лишь и оправдывает присутствие человека в нерукотворном Храме Природы»¹²⁸.

Не говоря уже о том, что фраза о бессилии молитвы с христианской точки зрения сомнительна, задаешься во-

просом: кем же тогда следует считать К. П. Победоносцева, не предотвратившего грядущего?

Если следовать заданной писателем логике, то необходимо признать: в обер-прокуроре Святейшего Синода можно увидеть своеобразный «политический новокаин» — не более и не менее. Обращение к К. П. Победоносцеву может «успокоить», «просветить», но нужен ли покой и такое знание, если смута не преодолена и, в принципе, не может быть преодолена? Ответ получить не удастся...

В целом в «победоносцевской» публицистике А. П. Ланщикова внимание читателя обращается не столько на историческую «фактуру» как таковую, сколько на морально-нравственное и социально-политическое значение личности обер-прокурора Святейшего Синода для дня сегодняшнего. Писатель переживает за происходящее в стране, разрушающейся на глазах. К. П. Победоносцев в этих условиях воспринимается им не исторически, а политически, как враг его врагов. Сказанное можно подтвердить статьей А. П. Ланщикова, опубликованной в том же 1991 году газетой «Литературная Россия». Статья эта, безусловно, полемическая, автор пытается убедить читателя в том, что экономическое наступление Америки (то есть США) на Россию уже во второй половине XIX века было достаточно масштабным. Пишется это с целью показать, что и ныне, в конце века XX, Америка преследует те же цели.

Автор приводит письмо К. П. Победоносцева Александру III (написанное в конце февраля 1884 г.) по поводу обращения к имперскому правительству нескольких лиц с предложением учредить в Америке общество для устройства в России элеваторов, с правом устраивать склады и принимать хлеб в залог под закладные листы или варранты. В письме обер-прокурор высказывается категорически против выдвинутого предложения. Для А. П. Ланщикова это понятно и объяснимо, иначе К. П. Победоносцев и не мог

поступить, поскольку был государственным человеком, в течение всей жизни заботившимся о процветании России. Обер-прокурор не мог не видеть, что учреждение в Америке общества для устройства в империи элеваторов неминуемо приведет ее в кабалу к заокеанским толстосумам.

Мысль, которую популяризирует А. П. Ланшиков, как видим, достаточно проста. Но автор не останавливается на этой, понятной всем подлинным патриотам Отчизны, констатации. Он развивает, объясняет свой тезис, указывая, что «благодаря стараниям Победоносцева за четверть века миллионы крестьянских детей получили начальное образование, что в будущем открывало перспективу и для радикальной аграрной политики Столыпина, которая предполагала самостоятельное хозяйствование на земле и в системе отнюдь не простой кооперации»¹²⁹.

Вот, оказывается, как следует оценивать церковно-приходские школы, вот в чем заключался сокровенный смысл их устройства! К. П. Победоносцев имел в лице П. А. Столыпина преемника («преемственность между государственной деятельностью Победоносцева и Столыпина очевидна»). Мысль, конечно не нова (автор и сам признает это, вспоминая историка-марксиста М. Н. Покровского), но в новых условиях звучит почти сенсационно. А условия, действительно, удручают, поскольку «у нас нет сейчас людей такого государственного калибра, какими были Столыпин или Победоносцев». Однако и для сдержанного оптимизма есть причины, ведь «у нас есть история, сохранившая не только их имена, но и их государственные деяния». О государственных деяниях речь шла выше, сейчас интереснее вспомнить иное утверждение А. П. Ланшикова: «на смену Победоносцеву пришел Распутин, а на смену Столыпину — милюковы и гучковы, и то уже была агония Российской империи, агония Дома Романовых». Сюжет закручен лихо, это — новое слово в публицистике, посвященной обер-прокурору Святейшего Синода. Остается только озадачить себя вопросом: а для чего и почему все это говорится?

Долго и мучительно думать нам не придется, поскольку автор спешит на помощь, риторически спрашивая читателя: «Неужели нас перед кончиной века догоняет вторая агония?»¹³⁰.

Вот в чем было дело: смерть К. П. Победоносцева и убийство П. А. Столыпина в начале XX века были знаками надвигавшейся на страну беды («агонии»), нынешняя эпоха (на дворе был 1991-й год) также изобиловала «знаками беды» — собственно говоря, статья А. П. Ланщикова и была вызвана этим. Он пугал грядущим и сам пугался, выказывал надежду на лучший исход и сам, по большому счету, демонстрировал неверие в него. В самом деле: может ли быть спасение от смуты, которая продолжается в России более ста лет и о которой сам А. П. Ланщиков говорит в статье, посвященной К. П. Победоносцеву и опубликованной журналом «Москва»?! Бег по кругу изматывает, но не продвигает бегущего вперед.

Впрочем, далеко не все, интересовавшиеся в эпоху перестройки историей жизни и деятельности К. П. Победоносцева, пытались ограничиться идеологическим морализаторством, основанном на разоблачении прежней — «антипобедоносцевской» — схемы. Одним из тех, кто постарался написать портрет обер-прокурора Святейшего Синода, избегая жестких выводов и однозначных характеристик, был А. С. Шевелев, в 1991 году выпустивший историческую повесть в документах — «Тайный правитель России». Ее главным героем был К. П. Победоносцев, названный в предисловии к книге одной «из наиболее загадочных, сложных и мрачных исторических личностей». Несмотря на то, что К. П. Победоносцев ошибочно называется внуком дьякона¹³¹, в целом повесть написана без грубых фактологических ошибок, в спокойном тоне и без претензии на какую-либо «сенсационность». По сути, это была первая попытка представить широкому читателю образ К. П. Победоносцева и как политика, и как человека. Попытку следует признать удачной.

Сама повесть разделена на восемнадцать небольших глав, в которых читатель не найдет «погодных записей»: от рождения главного героя и до его кончины. А. С. Шевелев пытается создать панораму жизни сложного человека, государственного деятеля и любящего мужа, ученого и мыслителя, идеолога и борца с политической «крамолой». Но главное, К. П. Победоносцев показан на фоне друзей и врагов — и как преданный товарищ, и как непримиримый оппонент. Короче говоря, автор сделал попытку выйти за «рамки» и показать не «черно-белого» героя, историческую «персону», а искреннего, страдающего и радующегося человека.

Читая эту историческую повесть, постоянно удивляешься тому, сколько времени уделил автор сбору материала — ведь текст представляет собой своеобразный конспект архивных и опубликованных материалов (писем, заметок, откликов и т.п.) как самого К. П. Победоносцева, так и его корреспондентов. Автор — не профессиональный литератор, он — врач-иммунолог, доктор медицинских наук, следовательно, его повесть есть результат его непрофессионального интереса к истории. Интересы, реализованного на достаточно высоком уровне. Не будем забывать, что собирался этот материал в то время, когда мнение о «совиных крыльях» обер-прокурора Святейшего Синода безусловно доминировало в советской литературе и публицистике. Повторюсь: А. С. Шевелев сумел показать не только официального чиновника, но и «приватного человека», языком документов рассказав о его частной жизни. Частная жизнь стала тем фоном, на котором показан его «карьерный рост», его вхождение во власть, его необыкновенный взлет и падение.

Автор рассказал об огромном влиянии на судьбу К. П. Победоносцева Е. Ф. Тютчевой, а также о его дружбе с С. А. Рачинским. Он спокойно, без патетики, описал конфликт обер-прокурора Святейшего Синода с Л. Н. Толстым и историю его встречи с Т. Л. Толстой. Не обошел внима-

нием и дружбу К. П. Победоносцева с Ф. М. Достоевским. А. С. Шевелев в спокойной манере описал политическое (и личное) поражение обер-прокурора — крушение в 1905 году всей его системы. Читая повесть, приходишь к заключению, что ее автор стремился не показывать свое мнение прямо, предпочитая дать читателю возможность самому расставить все *pro et contra*. Лишь в самом конце, от себя, он добавил, «может быть, никто так не способствовал русской революции и гибели династии Романовых, как Победоносцев»¹³².

Этот вывод, впрочем, трудно назвать удивительным: его много раньше сделал в своих воспоминаниях П. Н. Милюков¹³³. Но, как бы то ни было, историческая повесть А. С. Шевелева должна быть признана одной из самых внятных и беспристрастных работ об обер-прокуроре Святейшего Синода, автор которой доказал, что «схему» можно и должно корректировать, что, в любом случае, бездумно следовать ей не следует, точно так же, как не следует в одночасье менять «знаки», отказываясь от прежнего «минуса» и заменяя его безусловным новым «плюсом».

В середине 1990-х годов о К. П. Победоносцеве стали писать уже без какого бы то ни было идеологического негативизма, причем среди тех, кто старался популярно рассказать об обер-прокуроре Святейшего Синода, были и профессиональные историки. Одним из тех, кого необходимо назвать в первую очередь, был московский исследователь А. Ю. Полунов. Примерно за год до того, как выпустить свою монографию о церковно-государственных отношениях в эпоху императора Александра III, он опубликовал популярную статью о К. П. Победоносцеве, само название которой говорило о его позиции: статья называлась «Рыцарь несвободы». Корректно изложив основные социально-политические взгляды К. П. Победоносцева, начиная с мартовских событий 1881 года и заканчивая опубликованием Манифеста 29 апреля

1881 года, автор подчеркнул, что обер-прокурор Святейшего Синода — одна из немногих «широко известных и одиозных фигур»¹³⁴.

С этим тезисом невозможно не согласиться, как невозможно не согласиться и с утверждением А. Ю. Полунова о том, что «жизнь всякий раз жестоко мстила обер-прокурору за попытки направлять ее приказами». Автор делает акцент на том, что итоговые неудачи деятельности К. П. Победоносцев не были случайными: «По сути весь дух его действий определялся глубоко ущербными мотивами — настроениями маловерия, боязливости»¹³⁵. К сожалению, с исследователем необходимо согласиться: недоверие к активному творчеству, к созиданию новых форм жизни — и государственной, и общественной — есть не подвергаемый сомнению факт политической биографии К. П. Победоносцева. Сказав «к сожалению», я имел в виду то обстоятельство, что сам обер-прокурор был человеком творческим, хотя и стремившимся загнать и себя, и других в строго очерченные «рамки». Значит ли это, что у К. П. Победоносцева была «тяга к душевному комфорту, боязнь внутренней работы», как об этом пишет, подводя итоги, в своей статье А. Ю. Полунов?

Положительный ответ дать не удастся. В том-то и дело, думается, что внутренней работы обер-прокурор не боялся никогда, она вообще составляла главное дело его жизни. Да, он не желал «исправлять раз усвоенные понятия в соответствии с движением жизни», да, он «пытался саму жизнь подгонять под них», но за этим стояло не стремление комфортно чувствовать себя — развитие империи (политическое, социальное, нравственное) его совсем не радовало, скорее наоборот, — удручало. О каком «душевном комфорте» можно говорить! «Рамками» он спасался, отгораживался от событий, повлиять на которые было выше его сил — от событий стремительно разлагавшегося старого общества, той «старины», которую он хотел сохранить или, говоря грубо, «подморозить». Здесь, видимо, и следует

искать корни его «боязливости», здесь же следует искать объяснение его «маловерия». Иначе мы опять увидим не реального человека, а политического «манекена».

И все же из статьи А. Ю. Полунова читатель, интересующийся историей императорской России конца XIX — начала XX века, мог получить взвешенную, грамотную информацию об одном из наиболее ярких государственных деятелей двух последних царствований, названном к тому же не «мракобесом», а «рыцарем» (хотя и «рыцарем несвободы»).

Другая характерная публицистическая статья о К. П. Победоносцеве, адресованная широкому читателю, появилась в том же 1995 году в информационно-аналитическом журнале «Маркетинг». Ее автор — ведущий научный сотрудник Российской государственной библиотеки в Москве Г. Е. Миронов, — очевидно, хотел пробудить у читателей интерес к фигуре К. П. Победоносцева, напомнить о том, кем он был и кем казался современникам. Он даже подсчитал, что, например, С. Ю. Витте упоминает обер-прокурора Святейшего Синода на 72-х страницах своих мемуаров. Не забыл он и о том, что К. П. Победоносцев был одним из прототипов сенатора А. А. Аблеухова из романа А. Белого¹³⁶.

Но дальше этого, увы, автор пойти не смог, оказавшись в невольном плену прежних штампов и новых «интеллигентских» стереотипов. Прежде всего он указал, что «особо жестоко обошелся» с К. П. Победоносцевым Л. Н. Толстой. Разумеется, далее речь пошла о романе «Анна Каренина». «Очень уж много сходится к тому, — полагает Г. Е. Миронов, — что образ Каренина — точная копия сенатора и члена Государственного Совета Победоносцева, — и по характеру, и по образу мысли и действий. Об этом сходстве, скорее всего, знал и выдающийся советский актер Н. Гриценко, блистательно сыгравший Каренина в фильме “Анна Каренина” (1968 г.) и сделавший своего героя внешне и манерами чрезвычайно похожим на всесильного

царедворца». Сделав это, мягко говоря, спорное заявление, автор вспомнил о том, что обсуждали современники К. П. Победоносцева: его жена, «Екатерина Александровна, была моложе мужа на 22 года, обладала привлекательной внешностью и с трудом сдерживаемым темпераментом»¹³⁷.

Не будем обсуждать корректность слухов (в любом случае они изначально субъективны), отметим только, что автор сумел повернуть линию своего повествования в сторону, лежащую за пределами исторического анализа, даже и выполненного в публицистической форме. Следуя избранному пути, ему ничего не оставалось, как указать: «Так или иначе, но К. П. Победоносцев жестоко отомстил Льву Николаевичу, добившись публичного отлучения его от Церкви. Были ли ассоциации, возникшие в голове ревнивого сановника в связи с новым романом писателя [речь шла о «Воскресении». — С. Ф.], причиной или последней каплей, переполнившей чашу ненависти к идеям графа (что скорее), — сейчас трудно установить»¹³⁸.

Действительно, чужая душа — потемки, но зачем было строить разные предположения на тему «было» что-то или «не было», зачем называть К. П. Победоносцева «ревнивым сановником» и писать о непонятных ассоциациях, возникших (или не возникших — ?) в его голове?

Непонятно. Получилось уж слишком опереточно: Л. Н. Толстой «жестоко обошелся» с К. П. Победоносцевым, а тот, в свою очередь, «жестоко отомстил» великому писателю. Превратив статью в захватывающий воображение не слишком знакомого с историей вопроса читателя, автор продолжил свои рассуждения в том же духе, выступив в неблагодарной роли исторического адвоката обер-прокурора Святейшего Синода.

«Победоносцев может нравиться или не нравиться, — резюмирует Г. Е. Миронов, — но по-своему он был не меньшим патриотом России, чем Перовская, Каляев, Желябов, Засулич... Каждый любил по-своему, выбирая для этого свой путь»¹³⁹.

Ну что здесь скажешь?

Получается, все были хороши, — и террористы, боровшиеся с самодержавием, и его слуги, стремившиеся этих террористов извести. «Патриот Победоносцев» (основные вехи биографии которого автор кратко перечисляет) до 1905 года был учителем и советником государей, обер-прокурором Святейшего Синода и даже получил сан министра! Весть о его отставке в октябре 1905 года, «после сорока лет служения трону, потрясла Россию». Почему в условиях развивавшейся революции именно весть об отставке обер-прокурора Святейшего Синода «потрясла Россию», не сообщается. Сообщается о том, что «это была победа прогрессивной интеллигенции, тех сил России, которые выступали за выбор пути конституционного, демократического развития. Это была их победа. До их поражения в 1917 году оставалось совсем немного»¹⁴⁰.

Невольно напрашивается вопрос: успех «прогрессивной интеллигенции» в 1917 году был победой политических и идейных наследников Перовской, Каляева, Желябова и здравствовавшей тогда Засулич или же каких-либо других «патриотов России»?

Да и как оценить то, что они вырвали победу у не меньшего, чем они, но явно *не прогрессивного* патриота?

Так, вероятно, против своей воли, автор выставил К. П. Победоносцева в странной роли то ли ревнивого мужа, наказанного и наказывающего, то ли патриота, любовь которого к Родине допустимо сравнивать с любовью его заклятых политических противников. Старая «схема» в статье оказалась разрушена, но созерцание ее руин радости и оптимизма не вселяло.

Одновременно с пробуждением интереса к личности К. П. Победоносцева в отечественной публицистике в постсоветские годы интерес к нему проявился и среди литераторов, пишущих на исторические темы. Одним из таких литераторов был Б. С. Гусев, в 2002 году выпустивший значительный по объему роман «На поле

брани» — художественно-историческое повествование, охватывающее период времени с начала 1880-х годов и вплоть до начала XX века. В романе автор постарался представить русскую жизнь через образы ее наиболее ярких и известных деятелей, начиная с императоров — Александра II, Александра III и Николая II. В качестве действующих лиц читатель видит также отца Иоанна Кронштадтского, Л. Н. Толстого, С. Ю. Витте, П. А. Столыпина. Разумеется, среди героев повествования есть и К. П. Победоносцев, о котором автор говорит чрезвычайно уважительно.

В целом, необходимо сказать, что с первых страниц романа становится ясно, каких принципов придерживается его автор, что и как он хочет показать и доказать. Не будет ошибкой предположить, что главный (и единственный) тезис, который отстаивает Б. С. Гусев, чрезвычайно прост: революция 1917 года погубила великую страну; XIX век — «золотой» в истории России; если современная Россия хочет вновь стать такой же мощной, какой была в эпоху самодержавной государственности, ее народ должен вернуть утраченную веру, восстановив разрушенные святыни — не только материальные, но и существовавшие в человеческих душах. Все это автор и стремится показать в своем художественно-публицистическом произведении, одновременно рассказывая о судьбе своего деда — известного с конца XIX века доктора П. А. Бадмаева. Нельзя назвать роман «На поле брани» сугубо агитационным, но то, что его автор изначально «распределил роли», указав, кого и как читателю следует воспринимать, — несомненно.

Сказанное в полной мере относится и к К. П. Победоносцеву, который представлен в качестве мудрого государственного мужа, хотя и скептика, в современные чудеса не верившего. Показательно, что автор уделяет значительное место описанию встречи обер-прокурора Святейшего Синода с отцом Иоанном Кронштадтским, пытаясь расставить акценты таким образом, чтобы по-

казать: праведник сумел воздействовать на скептика. Не будем касаться того, насколько подобное описание оправдано исторически, отметим лишь то, что описывать мысли своего героя в историческом произведении излишне смело; прием этот оправдывается тогда только, когда автор пользуется реальными материалами, относящимися к жизни такого героя. В ином случае произведение следует называть не историческим, а как-либо иначе, памятуя о фразе Александра Дюма-отца о том, что история — это тот крюк, на который он вешает сюжеты своих романов. Впрочем, это к слову.

Важно, что автор рисует образ К. П. Победоносцева по своим собственным политическим, религиозным и идеологическим лекалам, в результате чего получается не исторический рассказ, поданный в художественной форме, а сказка на историческую тему. В романе обер-прокурор Святейшего Синода беседует с императором Александром III об отце Иоанне, спрашивая императора о том, не следует ли ввести пастыря в состав Святейшего Синода, приставить охрану в храм, где тот служит¹⁴¹. Зная, что именно К. П. Победоносцев был категорическим противником присутствия представителей белого духовенства в Синоде, зная также, что Александр III лишь в самом конце жизни (через великую княгиню Александру Иосифовну) узнал об отце Иоанне, приглашенном в октябре 1894 года в Ливадию, все написанное представляется несколько странным и, безусловно, нарочито претенциозным. Однако Б. С. Гусеву это было необходимо для того, чтобы убедить читателя в величии Александра III, со смертью которого, по его мнению, «эпоха величия России кончилась»¹⁴².

К. П. Победоносцев для него — вовсе не тот «колдун», о котором в поэме «Возмездие» писал А. А. Блок. Обер-прокурор, по мнению Б. С. Гусева, не имел того могучего влияния на общество, о котором говорил А. А. Блок. Да, К. П. Победоносцев был высокопоставленным чиновни-

ком, оказывал воздействие на назначения епископов и митрополитов, был профессором, был, наконец, близок к императору. Однако, «Александр III всегда выслушивал его, но решал сам». «Колдуном», усыплявшим Россию, автор считает Л. Н. Толстого¹⁴³. Он указывает на «Воскресение» как на роман, в котором показаны «какие-то нравственные уроды»¹⁴⁴. В произведении Б. С. Гусева К. П. Победоносцев, узнавший себя в образе Топорова, думает о «Воскресении» как о «динамите» и даже более того: «Бомбой террористы убивают несколько человек, а книга эта приводит к одной мысли — к революции с ее огромными жертвами». Литературный К. П. Победоносцев первоначально предлагает императору Николаю II привлечь Л. Н. Толстого к судебной ответственности за поношение России, а затем, когда самодержец не принял эту идею, — отлучить графа от Церкви. Но и на это обер-прокурор не получает согласия. Тогда следует новый ход: издать «Определение» Святейшего Синода, в котором вообще не употреблять слово «анафема», а сообщить, что Л. Н. Толстой сам отошел от Церкви и она не считает более его своим сыном¹⁴⁵.

Читая этот диалог, не знаешь чему больше удивляться: его фантастичности или странной логике рассуждений литературного К. П. Победоносцева. Очевидно одно: передать историческое событие посредством художественного описания автору удастся плохо. Его герои (по крайней мере, положительные) все изначально понимают, цели у них определены и задачи поставлены. Так действует, в частности, митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский), с которым обер-прокурор Святейшего Синода обсуждает вопрос о Л. Н. Толстом. Владыка показан твердым и решительным иерархом, советуя своему собеседнику принять жесткое «Определение», не испрашивая на то разрешения государя¹⁴⁶. Зная реальную историю названного «Определения», трудно поверить, что митрополит Антоний мог так разговаривать с главой ведомства

православного исповедания. Но дело не только в форме рассказа, дело в том, что сам рассказ фантастичен. Сам К. П. Победоносцев был против публичного выступления Святейшего Синода о Л. Н. Толстом — он лишь вынужденно поддержал инициативу его членов. Для Б. С. Гусева это не принципиально, важнее показать непреклонного и принципиального обер-прокурора. Кстати сказать, из его романа можно узнать, что, по мнению Л. Н. Толстого, синодальное «Определение» писал Иоанн Кронштадтский¹⁴⁷. Это уже никак невозможно назвать переосмыслением фактов «художником слова», скорее — настоящей фантазией.

Возвращаясь к образу К. П. Победоносцева, необходимо отметить, что Б. С. Гусев показывает чуть ли не оппонентом последнего самодержца, в любом случае — бескомпромиссным «правдуробом». Действительно, обер-прокурор был последовательным и цельным человеком, но показывать это столь прямолинейно, по-советски, вряд ли есть смысл. Читая книгу Б. С. Гусева, с удивлением узнаешь, что для него главным врагом был не кто иной, как яснополянский старец. В беседе с Николаем II К. П. Победоносцев заявляет, что сторонники толстовских идей есть и в Сенате, и в Государственном совете, а «иные вовсе перестали посещать храмы». На это царь смог ответить лишь то, что не может допрашивать своих чиновников, когда они в последний раз причащались. Этот разговор дал понять К. П. Победоносцеву, что отношение самодержца к нему меняется в худшую сторону. Литературный обер-прокурор сравнивает Александра III и Николая II, сравнение, понятно, не в пользу последнего.

Автор старается доказать, что безбожие стало бичом русского общества, показать, как это беспокоило К. П. Победоносцева, насколько ситуация осложнялась различными нестроениями — и в общественной, и в церковной жизни, — но делает это, увы, чрезвычайно упрощенными способами. Говорить просто о сложном у

него не получается. Знакомые ему исторические факты с трудом укладываются в прокрустово ложе изначально выбранного концептуального подхода. Так, он пишет, что К. П. Победоносцев, занимая пост обер-прокурора Святейшего Синода до 1905 года, не имел уже прежнего влияния. Все верно. С одной оговоркой: влияния на ход государственных дел. На дела в духовном ведомстве он влиял достаточно сильно вплоть до осенних дней 1905 года. Далее Б. С. Гусев указывает на начавшиеся среди священства и даже епископов разговоры о необходимости церковных реформ, о расхождении обер-прокурора Святейшего Синода с митрополитом Антонием. Все верно. Но почему они возникли? Автор не говорит, отделяясь фразой о Георгии Гапоне. Как пишет Б. С. Гусев, обер-прокурор Святейшего Синода считал правильным то, что за соблазнение одной из своих воспитанниц Г. Гапон был «отставлен от Академии и лишен сана», а митрополит Антоний вернул ему этот сан, «что впоследствии привело к трагическим последствиям». Не вдаваясь в подробности, заметим, что лишен сана Г. Гапон был только после событий 9 января 1905 года, на которые история его взаимоотношений с воспитанницей не имела никакого влияния.

Автор вспоминает также о возникновении разговоров «о возвращении патриаршества на Руси», о том, что было решено созвать Собор, «но Государь медлил, и дело откладывалось» (хотя в то же время «безбожие охватывало все более широкие слои интеллигенции») ¹⁴⁸. Для Б. С. Гусева не принципиально, что главным противником созыва Собора был сам К. П. Победоносцев, а «дело откладывалось» не по причине «медлительности» государя, но в силу целого ряда внутривластных обстоятельств.

Впрочем, как бы то ни было, следует подчеркнуть: К. П. Победоносцев, выведенный в романе «На поле брани», — безусловно выдающийся государственный деятель,

который «сеял в России просвещение, создавая церковно-приходские школы в каждом селе»¹⁴⁹. Описывая «Россию, которую мы потеряли», Б. С. Гусев поддался соблазну встать на позиции морализатора и апологета прошлого. Его взгляд — из настоящего, которое оценивается вовсе не оптимистически. Громада русской трагедии XX века давит на автора, заставляя искать спасения в том, что он воспринимает как потерянный «рай на земле», — рай, где жил и действовал, среди прочих выдающихся и обыкновенных людей, Константин Петрович Победоносцев. Согласимся, что на такое восприятие минувшего автор имеет полное право.

Хотя в романе Б. С. Гусева и нарисован образ К. П. Победоносцева, в целом книга посвящена не ему. Целиком посвященное К. П. Победоносцеву произведение увидело свет в 2004 году и принадлежало перу советского писателя Ю. М. Щеглова. На сегодняшний день, насколько известно, это единственный в России роман об обер-прокуроре Святейшего Синода. Его автор опубликовал первую свою повесть еще в 1969 году, в «Новом мире» А. Т. Твардовского, что, казалось, было гарантией его писательского дарования. В постсоветские годы Ю. М. Щеглов опубликовал исторические повествования об А. Х. Бенкендорфе («Сиятельный жандарм», в 1997 г.) и о Малюте Скуратове («Вельможный кат», в 1999 г.). Выбор героев показателен: писатель обращался к жизни весьма противоречивых персонажей, о которых мнение и современников, и последователей никогда не было однозначным. В этом смысле его обращение к биографии К. П. Победоносцева не удивляет: обер-прокурор Святейшего Синода, безусловно, был личностью сложной и неоднозначной. Роман Ю. М. Щеглов дописал в декабре 2002 года, а издал в 2004 году. Название говорило за себя: «Победоносцев. Вернопреданный». Предварялся он энциклопедической справкой о К. П. Победоносцеве из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона 1897 года. С самого начала было ясно, что автор — безусловный

почитатель обер-прокурора, стремившийся создать па-негирик ранее оклеветанному государственному мужу. Слово «вернопреданный» Ю. М. Щеглов, судя по всему, взял из переписки К. П. Победоносцева с императором Александром III: в письме последнему от 29 апреля 1881 года, настаивая на отставке либеральных министров предшествовавшего царствования, обер-прокурор подписался не только «верноподданным» (как он делал обычно), но и «вернопреданным»¹⁵⁰.

Какова же главная мысль романа?

Довольно проста: показать, что К. П. Победоносцев — человек исключительных талантов, обладавший даром предвидения событий, чувством эпохи, знанием прошлого и пониманием людей. Своеобразный «русский пророк», к которому, однако же, прислушивались недостаточно, понимали не всегда правильно, уважали не вполне. Идея ясна, но ясно ли автор ее проводит?

К сожалению, ответ может быть только отрицательным. Апологетический роман не получился. Получился «памфлет наоборот», более того — «пикулевщина наизуверт». Ю. М. Щеглов, взвалив на себя непосильную ношу популяризатора выдающегося политического деятеля, оказался в плену старых принципов социалистического реализма в литературе. Чем чаще он вспоминал советское время как «окаянное»¹⁵¹, тем больше это бросалось в глаза. Его роман — не рассуждение, глобальных вопросов он не ставит: ему уже и так все понятно, очевидно и однозначно. Сюжетная линия выстроена по давно известному в литературе лекалу: его герой, отправленный в отставку, глядя из своего кабинета на Литейном проспекте Петербурга на улицу, вспоминает прошлое — и свое, и страны. Иногда текст прерывается авторскими отступлениями — рассуждениями о временах советских, но делается это лишь для того, чтобы дополнительно подчеркнуть мудрость главного героя. К сожалению, взвалив на себя обязанности

«художественного реабилитатора» К. П. Победоносцева, Ю. М. Щеглов не вполне освоился с историческим материалом, результатом чего стали многочисленные ошибки и несуразности.

Для него нет никакой разницы в том, что до октября 1905 года в России не было полновесного Совета министров, а существовал Комитет министров, председателем которого с 1903 года состоял С. Ю. Витте. У автора он и после октября 1905 года — председатель Комитета министров¹⁵², к тому же и автор дневника¹⁵³. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский), выходец из духовного сословия, у него оказывается («как и Оболенский») «по звучанию фамилии» «связан с декабризмом»¹⁵⁴; священник Георгий Гапон назван Григорием¹⁵⁵; юрист Анатолий Федорович Кони — Александром Федоровичем¹⁵⁶; политический и общественный деятель, историк Церкви Антон Владимирович Карташов у него — Александр Васильевич, в изгнании профессорствовавший в «Свято-Сергиевской духовной академии»¹⁵⁷. Имя последнего министра внутренних дел империи — А. Д. Протопопова он также перепутал, назвав Алексеем вместо Александра и, попутно, назвав ничтожным известного царского сановника, человека далеко не глупого, И. Л. Горемыкина¹⁵⁸. В тексте романа он спутал В. С. Соловьева с его отцом — Сергеем Михайловичем¹⁵⁹, равно как и двух братьев Извольских — Петра Петровича (обер-прокурора Святейшего Синода в 1906–1909 гг.) и Александра Петровича (министра иностранных дел в 1906–1910 гг.): у него Извольский вообще один, первоначально — обер-прокурор, затем глава МИДа¹⁶⁰. Впрочем, на указанные ошибки можно было бы и не обратить внимания — ведь речь идет о романе! Но, к сожалению, неряшливость — это стиль автора, который умудряется, прочувствованно говоря о вере, православии и Церкви, с завидным упорством писать слово Бог со строчной буквы¹⁶¹.

Текст романа демонстрирует не только удивительно поверхностное понимание Ю. М. Щегловым вопросов, связанных с религией, но и невежество в области истории Русской Церкви. Показывая, в частности, как Николай II относился к К. П. Победоносцеву, автор приводит примеры приема самодержцем церковных деятелей без участия обер-прокурора. Для него это симптоматично. Отмечая, как под новый 1897 года Николай II принял столичного митрополита с братией Александро-Невской лавры, Ю. М. Щеглов не без умысла подчеркивает, что «наличие подле обер-прокурора — прямого, так сказать “начальника” угодных посетителей — [в царском дневнике. — С. Ф.] не отмечено»¹⁶². Получается, что обер-прокурор — светское лицо не только фактически, но и юридически — начальник иерархов и монашествующих.

Не останавливаясь на этом, автор договаривается до полного абсурда, упоминая, что ходили слухи о разделении К. П. Победоносцевым Святейшего Синода на две части — летнюю и зимнюю. Топорным языком он говорит о существовании двух сессий, на которые без соблюдения какой-либо очередности вызывались к присутствию в Святейшем Синоде епархиальные архиереи. Действительно, «на лето» могли вызывать более податливых и менее инициативных епископов, с которыми обер-прокурору было легче договориться. Но из данного обстоятельства невозможно сделать вывод о том, что летом «Синод, по сути, отсутствовал. Существовал лишь его глава»¹⁶³. Под главой Синода автор понимает обер-прокурора¹⁶⁴. Слов нет, на глазах изумленных читателей сделано потрясающее воображение объяснение прерогатив главы ведомства православного исповедания!

Не менее потрясают и другие сюжеты, нашедшие себе место на страницах романа: о Религиозно-философских собраниях¹⁶⁵, об отлучении от Церкви Л. Н. Толстого¹⁶⁶, о грядущем торжестве «нигилятины»¹⁶⁷, о том, что ненависть к революции у обер-прокурора была ори-

гинальной, а не заемной, обладая не славянофильскими оттенком и корнями, «а вполне продуманным историко-юридическим фундаментом, базирующемся на анализе европейского прошлого и европейской ситуации»¹⁶⁸. Список этим не ограничивается, при необходимости его можно продолжить.

Характеристики исторических деятелей у Ю. М. Щеглова до удивления напоминают те, которые давал своим героям в «Нечистой силе» В. С. Пикуль; изменена лишь «знаковая система», хотя и не всегда. Помимо упомянутого И. Л. Горемыкина — «политически ничтожного» деятеля, из романа читатель узнает, что А. И. Герцен умел писать, хотя и был незаконнорожденным («однако писать незаконнорожденный умел»)¹⁶⁹, что Государственный секретарь Российской империи Е. А. Перетц был лютеранином «с еврейской кровью»¹⁷⁰, а французский политик Л.-М. Гамбетта — «чудовищем иудейского вероисповедания», что народоволец, один из убийц императора Александра II Н. И. Рысаков, страдал триппером, а философ В. С. Соловьев разрушил свои способности любовными страстями¹⁷¹. Не забыто и еврейское происхождение жены С. Ю. Витте — об этом автор, непонятно для чего, говорит дважды (в самом начале и в конце книги)¹⁷².

Иногда автор заговаривается и начинает противоречить самому себе, что порой выглядит и грустно, и смешно. Так, назвав графа М. Т. Лорис-Меликова «безмозглым солдафоном» в одном месте, в другом (через 23 страницы) автор отмечает, что тот уступал интеллектом лишь К. П. Победоносцеву¹⁷³. После таких пассажей рассуждать об интеллекте как одного, так и другого государственного деятеля желание пропадает. Автор сам не вполне понимает, что и для чего он говорит, логики в его построениях искать невозможно.

Это касается и «еврейской» темы. Ю. М. Щеглов, не забывающий постоянно указывать национальность упоминаемых в романе лиц (в большинстве случаев, если они принадлежали в еврейству или были поляками¹⁷⁴), среди

прочего пишет о том, что еще за десять лет до событий 1881 года было отдано Высочайшее повеление не допускать на службу католиков, поляков, выкрестов из евреев и русских, женатых на принявших православие еврейках и присоединенных к православию полячках¹⁷⁵. Очевидно, автор слегка забылся, обвинив русских самодержцев в требовании, которое могло бы вполне удовлетворить руководство нацистской Германии. Эта забывчивость, впрочем, не помешала Ю. М. Щеглову, рассуждая уже от себя, удивиться тому, как К. П. Победоносцев — «этот просвещенный юрист и искренне верящий в Бога человек мог опуститься до низкой неприязни к гонимому народу», и заметить, что «русская по крови интеллигенция не простила ему нежелания встать на защиту евреев, часто без вины виноватых»¹⁷⁶.

Увы, но именно под пером Ю. М. Щеглова К. П. Победоносцев превратился в банального антисемита, хотя корректнее было бы говорить о *политическом антисемитизме* обер-прокурора. В романе это никак не отражено и не выделено: о сложном автор рассуждает слишком просто и плоско. Причина тому, думается, — совершенно поверхностное знакомство с историей России последних предреволюционных десятилетий, непонимание тех вопросов, которые стояли тогда перед империей и в решении которых К. П. Победоносцев принимал самое непосредственное участие.

Чтобы далеко не ходить за примерами, можно вспомнить начало романа, когда автор говорит о 1905 годе, предлагая читателю проникнуть в «лабораторию мысли» главного героя. К. П. Победоносцев — герой произведения Ю. М. Щеглова, рассуждая о происходящем, восклицает, что министры (прежде всего Витте, да и сам царь) не могут сообразить, «что созыв собора Всероссийской церкви сделал бы просто ненужным манифест [о «свободах». — С. Ф.]. Он, собор, укрепил бы Россию, а не разрушал бы, даруя ложные свободы, которые только

ускорят разгром государственной машины». В романе для К. П. Победоносцева оскорбительнее всего было прочесть царское решение о Соборе. «“Признаю невозможным совершить в переживаемое ныне тревожное время столь великое дело, требующее спокойствия и обдуманности, каково созвание поместного собора”, — писал царь со свойственной ему резолютивностью мышления».

Через абзац автор романа вновь обращается к резолюции императора Николая II, цитируя ее окончание: «Предоставляю себе, когда наступит благоприятное для сего время, по древним примерам православных императоров, дать сему великому делу движение и собрать Собор Всероссийской Церкви для канонического обсуждения предметов веры и церковного управления». Эту мысль автор (спрятавшись за спиной своего героя) называет далеко не бесспорной и отчасти даже лукавой¹⁷⁷. Он стремится доказать, что К. П. Победоносцев полагал: Россия нуждалась в Соборе — торжественной демонстрации единства народа и власти, манифест же «открывал дорогу к партийной борьбе, еще большему хаосу, террору и братоубийственной бойне»¹⁷⁸. Получается, что обер-прокурор Святейшего Синода выступал за скорейший созыв поместного Собора, в котором видел единственное спасение от смуты, а царь и его министры не хотели этого понять!

Это уже не «историческое повествование», а анти-исторический опус о том, чего не было: ведь сам К. П. Победоносцев и предложил ту форму резолюции, которую в марте 1905 года и оставил на документе государь! Эта резолюция давно была опубликована и известна исследователям¹⁷⁹.

Собственно говоря, познакомившись с этим пассажем, интересующийся исторической романистикой читатель уже имеет полное право закрыть роман, не дочитывая его до конца: ничего интересного из него он не вынесет. К. П. Победоносцев у Ю. М. Щеглова выглядит до чрезвычайности странно: к примеру, он говорит избитыми

фразами, часто заимствованными у современных писателей и журналистов. Так, в беседе с Ф. М. Достоевским он употребляет в речи солженицынскую фразу «не стоит село без праведника»¹⁸⁰, а в разговоре с супругой — рассуждает о фундаменте гражданского противостояния¹⁸¹. Что тут скажешь? Лучше автора все равно не удастся, особенно учитывая заявление последнего, что «подлинная история России — последовательная цепь мыслей Константина Петровича»¹⁸².

Его герой — рыцарь без страха и упрека, которого современники ни в коей мере не понимали¹⁸³, да и как было понять, если обер-прокурор дрался за безнадежное дело¹⁸⁴, все предвидел и все понимал. Буквально все! Он лучше всех понимал, что «конституция обрушит дышащую на ладан судебную систему, ударит по религии и хранимым в неприкосновенности обычаям, сметет сеть церковно-приходских школ, откроет дорогу парламентаризму и образованию партий и групп, отстаивающих денежные и земельные претензии разных слоев населения, но прежде собственные, и в конце концов сокрушит монархию и приведет страну к гражданской войне»¹⁸⁵. Более того, он предощущал Первую мировую войну, гибель династии и миллионов русских людей!¹⁸⁶

По слову Ю. М. Щеглова, К. П. Победоносцев «ушел из жизни, когда ядовитый плод уже давал свои плоды»¹⁸⁷. О литературных достоинствах подобных перлов судить не будем: они очевидны, как и тот «народно-патриотический стул», который безуспешно пытались вышить из-под обер-прокурора его политические оппоненты еще в мартовские дни 1881 года¹⁸⁸. Под пером Ю. М. Щеглова обретает жизнь несчастный, не понятый никем из современников, гений, брошенный правительством после отставки на произвол судьбы¹⁸⁹. Его предали все, даже государь, который при вступлении на престол в октябре 1894 года заявил ему «Я привык видеть вас рядом с собой, и вы будете рядом со мной до конца дней моих»¹⁹⁰ (не до

конца дней самого обер-прокурора Святейшего Синода, а, заметим, *до конца дней самого государя императора Николая II!*).

Но этого мало: Ю. М. Щеглов, завершая свое повествование, восклицает: К. П. Победоносцев «оппонировал эпохам до последнего вздоха!»¹⁹¹. Как видим, оппонировал он не только своему времени, а, получается, всем временам — эпохам. Как это понимать? Никак. Тем более, что, по мнению автора, герой романа вовсе не был скептическим умом — «он верил в светлое будущее, как верит ребенок, что никогда не умрет!»¹⁹². Все-таки социалистический реализм трудно истребляется. Нет-нет, да и покажет себя. Не желая вспоминать З. Фрейда, тем не менее, избежать этого не удастся: невозможно не отметить — проговорки постоянно выдают автора. Например, его герой дважды вспоминает ленинскую фразу (вероятно, не зная, что ее некоторое время спустя произнесет основатель социалистического государства): учиться, учиться и учиться¹⁹³.

Но довольно примеров. И так, кажется, картина вполне очевидна...

Кем же в итоге предстает перед читателем изображенный в «историческом повествовании» К. П. Победоносцев?

По моему мнению, — Гамлетом в шутовской одежде, хулиганской пародией на самого себя. Скорее можно говорить, что он не изображен в романе, а обезображен. Подобному роману могли бы позавидовать авторы знаменитого в начале XX века «Сатирикона». К. П. Победоносцев в повествовании Ю. М. Щеглова думает о том, что потомки поймут его правильнее современников, «и напишут о нем широким, свободным мазком на фоне той жизни, которой он жил, на фоне реальной политики, которую он хотел проводить»¹⁹⁴.

Если (хотя бы на минуту) представить, что реальный К. П. Победоносцев мечтал об этом, то и в данном случае трудно считать произведение Ю. М. Щеглова реализацией

такой мечты: мазок получился хоть и широкий, до безобразия свободный, но никак не художественно-исторический, точнее сказать: и не художественный, и не исторический. К тому же сомнительно, чтобы К. П. Победоносцев, человек действительно выдающийся, мог надеяться на правильность собственного изображения на фоне реальной политики, которую он хотел проводить: реальная политика на то и реальная, что отличается от желаний лиц, ее проводящих.

Совершенно по-иному, много глубже, но, разумеется, без всякой симпатии пишет о К. П. Победоносцеве современный мастер исторического детектива Борис Акунин. Обер-прокурора Святейшего Синода («Константина Петровича Победина») он изобразил в романе «Пелагия и красный петух», завершающем трилогию о приключениях наделенной талантами следователя монахини Пелагии, ее духовного отца — преосвященного Митрофания и губернского прокурора Матвея Бердичевского. Не вдаваясь в подробный анализ сюжета, следует заметить, что на страницах романа Победин появляется лишь дважды — в начале первого тома и в конце второго. Но нарисованный им портрет обер-прокурора Святейшего Синода не оставляет никаких сомнений в его прототипе. Б. Акунин обращает внимание и манеру речи обер-прокурора, и на его совиные глаза¹⁹⁵, отмечает «аскетичное лицо, строго сдвинутые брови и несколько оттопыренные уши». Победин — высокий, прямой человек, с иссохшим лицом и с глазами, светящимися умом и силой. Глядя в них один из героев романа — М. Б. Бердичевский — вспоминает, что недоброжелатели называют обер-прокурора Великим Инквизитором¹⁹⁶.

Но дело, разумеется, не в том, что Победин внешне походит на К. К. Победоносцева. Б. Акунин, моделируя мир прошлого, населяет его реальными историческими персонажами, мастерски изображая эпоху, в которой разворачивается действие. Неслучайно писателя часто

называют постмодернистом, на эту тему защищаются диссертации¹⁹⁷, но в нашем случае важно иное. Интерес представляет, *какого К. П. Победоносцева* он конструирует, какую литературную легенду создает (или продолжает?).

Его Победин — идейный сторонник прочных церковно-государственных отношений в их русском «симфоническом» исполнении; безверное государство есть отрицание самого государства, «утопия, невозможная к осуществлению»¹⁹⁸. Победин у Б. Акунина — умный охранитель, не выносящий инициатив и самостоятельности, если они не востребованы высшей властью. Поэтому обер-прокурор и высказывает свое недовольство активностью монахини Пелагии, занимающейся светским делом — расследованиями преступлений. Но все это было бы слишком плоско и банально, если бы автор не ввел в текст интригу, суть которой окончательно выясняется только после встречи с Побединым ближайшего единомышленника и помощника монахини — статского советника Бердичевского.

Беседа обер-прокурора с Бердичевским может восприниматься и как пародия на реального К. П. Победоносцева, и как использование старой, дореволюционной еще, «схемы». Читатель волен думать так, как ему заблагорассудится. Однако, по моему убеждению, большинство современных читателей Б. Акунина вряд ли глубоко знают, кем был реальный К. П. Победоносцев и почему либеральная часть русского общества относилась к нему отрицательно. Для таких читателей Победин может предстать скорее в качестве сказочного героя (точнее, анти-героя), циничного и заносчивого, презирующего народ и навязывающего людям посредством зла свое «добро», т.е. сохраняющего государственную «форму» нисколько не заботясь о девальвирующемся «содержании».

Победин откровенно заявляет собеседнику — Бердичевскому, что существует священный заговор, ставящий целью спасение Родины, Веры и Престола. Нити заговора

и ведут к Победину, для реализации «великой задачи» год за годом подбирающего себе помощников. Среди таких людей он увидел и Бердичевского — мелкого чиновника, к тому же выкреста. Эту мысль Б. Акунин обыгрывает особо, вкладывая в уста Победина небольшую речь на «еврейскую тему». Суть ее сводится к тому, что обер-прокурор — не враг евреям, а враг еврейской вере. Соответственно, принявший христианство еврей для Победина дороже русского¹⁹⁹.

Этот любопытный психологический ход автора оправдан исторически, но не менее важно и другое: Б. Акунин выставляет Победина человеком, который убежден в явлении в мир антихриста, под которым выставляет бродячего пророка-сектанта Мануйлу. Уничтожить Мануйлу во что бы то ни стало Победин и желает — для спасения Родины, Веры и Престола; ради его уничтожения он готов на все, в том числе и на убийство слишком догадливой Пелагии, которая, тем не менее, не сможет понять и оправдать убийство человека ради высшей цели. Перед читателем предстает влиятельнейший сановник империи, не задумывавшийся над средствами, необходимыми для ее достижения. Спасители монархии, борцы с антихристом под пером Б. Акунина оказываются страшными нигилистами, людьми, целиком захваченными духом гордыни. Автор нисколько этого не скрывает, доводя образ Победина до омерзительных и отчасти даже кощунственных форм.

В романе обер-прокурор раскрывает Бердичевскому свой план чрезвычайных мер, который планируется реализовать, «если опасность революционного взрыва станет слишком серьезной». Победин нравоучительно замечает, что люди склонны недооценивать угрозу, которой чреваты теории и идеи до тех пор, пока не пролилась кровь. Людям необходимо открыть глаза, и они, перехватив инициативу, осуществят это, — то есть начнут террор сами. Победин говорит о необходимости убийства «кого-нибудь из почтенных сановников», если потребуется, то не одного. Если убийства министра или

генерал-губернатора не хватит, будут устроены взрывы на вокзалах и в жилых домах с многочисленными жертвами. Но этого мало: Победин заявляет, что до того, как начнутся взрывы, будет убит он сам. Заявив об этом, обер-прокурор Б. Акунина патетически восклицает, что он приносит в жертву больше, чем жизнь, — свою бессмертную душу. «Что ж я, по-вашему, не понимаю, какое проклятье на себя беру? Нет служения жертвеннее, чем мое, — резюмирует свое *credo* Победин. — Я скажу ужасную, даже кощунственную вещь: моя жертва выше, чем Иисусова, ибо Он-то Свою душу сберег. Иисус призывал возлюбить ближнего, как самого себя, я же люблю ближних больше, чем себя. Ради них я не пожалею и своей бессмертной души <...> Да, приказывая убивать невинных, но опасных для нашего дела людей, я гублю свою душу! Но ведь это ради любви, ради правды, ради други своя!»²⁰⁰.

Не нужно особо дара провидения, чтобы догадаться: у Б. Акунина Победин превращается в Великого Инквизитора из романа Ф. М. Достоевского. Писатель-интеллектуал «обрабатывает» и, определенным образом, «дорабатывает» его образ, помещая его в исторический контекст России конца XIX — начала XX века. Можно сказать и по-другому: Победин есть «переформатированный» сенатор Аблеухов. Если у А. Белого тот посредством имени и отчества связывается с антихристом В. С. Соловьева, то у Б. Акунина Победин — борец с антихристом — на самом деле и есть противник Христа. В историческом же измерении Победин еще и организатор глобальной провокации, под которую подводит религиозно-политический фундамент. Здесь уже можно искать аналогии с публицистическим К. П. Победоносцевым Е. В. Аничкова. Последний писал о погромной и провокационной политике по отношению к студентам конца 1870 — начала 1880-х годов, которая якобы была усовершенствована, получив «окончательную отделку и литературную обработку именно по отношению к сектантам. На миссионерских и конси-

сторских прокламациях, — восклицал Е. В. Аничков, — воспитывался административный и писательский талант черной сотни. Он был взлелеян на родимом гноище победоносцевской церковности. Ненависть, глупость, ложь без зазрения совести, “ложь во спасение” — знаменитое словцо Победоносцева, — какая угодно жестокость, преступление на преступлении и изуверство на изуверстве, — такова выучка победоносцевской церковности и веры, и вот тот дар, что принесли они нашей государственности»²⁰¹.

Читая эти строки, ловишь себя на мысли: если бы Е. В. Аничков мог прочитать то, что написал о Победине Б. Акунин в своем детективном романе, то, безусловно, не испытал бы неудовольствия. Публицистический шарж начала прошлого века в начале века нынешнего получил полноценное развитие в художественном произведении. Но шарж — это не портрет. Конечно, Б. Акунин и не ставил перед собой задачи написать исторически достоверный портрет обер-прокурора Святейшего Синода. Но все-таки... Даже если сказка — ложь, то какой из нее урок необходимо усвоить «добрым молодцам»?

С ответом спешить не будем, хотя бы по той причине, что любая его формулировка изначально окажется предвзятой.

В целом же, подводя итоги, следует сказать, что уже более ста лет образ К. П. Победоносцева пытались и пытаются понять и отразить в художественном слове люди самых разных взглядов и дарований. Имя К. П. Победоносцева стало нарицательным, для одних это — прежде всего «реакционер», для других — непонятый гений и пророк, символ неподкупной честности и верности самодержавным идеалам. Учитывая, что самодержавная государственность в России прекратила свое существование почти столетие назад, необходимо делать поправку и на восприятие этой государственности в наши дни: чаще всего «золотой век» люди помещают в прошлом. «Человеком прошлого» — во всех смыслах этого слова — и

был Константин Петрович Победоносцев, еще при жизни превратившийся в символ самого себя и описывавшийся в большинстве случаев в двух цветах. К сожалению преобладал черный.

Примечания

¹ См. напр.: *Ореханов Г., свящ.* Путь к отлучению (к истории личных отношений К. П. Победоносцева и графа Л. Н. Толстого) // Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, ученый, человек. Материалы юбилейной научной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения и 100-летию со дня кончины К. П. Победоносцева (Санкт-Петербург, 1–3 июня 2007 года). СПб., 2007. С. 146.

² См. напр.: *Пешков А. И.* «Кто разоряет — мал во Царствии Христовом...» // Победоносцев К. П. Сочинения. СПб., 1996. С. 4. Впрочем, иногда и серьезные знатоки жизни и деятельности К. П. Победоносцева допускают ошибку, приписывая Л. Н. Толстому выведение К. П. Победоносцева в образе Каренина (См.: *Полунов А. Ю.* Личность на фоне империи: К. П. Победоносцев в восприятии творческой интеллигенции рубежа XIX — XX вв. // Человек и личность в истории России. Конец XIX–XX в.. Материалы международного colloquium. СПб., 7–10 июня 2010 г. СПб., 2013. С. 123. Сноска 1. К сожалению, А. Ю. Полунов допускал эту ошибку и ранее, о чем еще придется говорить.

³ Воспоминания Екатерины Александровны Победоносцевой по ее рассказам // Российский гос. историч. архив. Ф. 1574. Оп. 1. Д. 29. Л. 80–6.

⁴ Так, например, крупнейший знаток творчества А. Белого — Л. К. Долгополов, характеризуя моменты, сближавшие героя романа А. Белого «Петербург» — сенатора А. А. Аблеухова с К. П. Победоносцевым, отмечал, что «оба они» были «несчастливы в семейной жизни и одиноки» (*Долгополов Л. К.* Творческая история и историко-литературное значение романа А. Белого «Петербург» // Белый А. Петербург. Л., 1981. С. 593). Нет сомнений, что утверждение о «несчастливой» семейной жизни

обер-прокурора Св. Синода имело в своем основании слухи, появившиеся вслед за изданием «Анны Карениной»».

О романе А. Белого «Петербург» и об образе сенатора А. А. Аблеухова в дальнейшем пойдет отдельный разговор.

⁵ Обнинский В. П. Последний самодержец. Очерк жизни и царствования императора России Николая II. М., 1992. С. 8.

⁶ Толстой Л. Н. Воскресение // Толстой Л. Н. Собр. соч. в 20 тт. М., 1964. Т. 13. С. 332–333.

⁷ Кони А. Ф. Триумвиры // Кони А. Ф. Собр. соч. в 8 тт. М., 1966. Т. 2. С. 307.

⁸ Петров Г., свящ. Страшный нигилист // К. П. Победоносцев: pro et contra. Личность, общественно-политич. деятельность и мировоззрение Константина Победоносцева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Изд. подготовил С. Л. Фирсов. СПб., 1996. С. 309, 310.

⁹ Там же. С. 312, 313, 314.

¹⁰ [Мещерский В. П.] Дневники // Гражданин. Газета-журнал политич. и литературный. 1905. 5 мая. № 35. Четверг. С. 19.

¹¹ Там же. С. 20.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 20–21.

¹⁶ Отсылая статью, А. Ф. Кони не смог удержаться, чтобы не заметить: обер-прокурор Св. Синода «все еще не хочет себя признать раздавленным и, извиваясь и корчась, еще жалит хвостом». (См.: Кони А. Ф. Письма // Кони А. Ф. Собр. соч. в 8 тт. М., 1969. Т. 8. С. 217. Письмо от 10 мая 1905 г.).

¹⁷ См.: Яблоновский А. Прощаюсь, ангел мой, с тобою... // Восточное обозрение. 1905. № 244.

¹⁸ Полумаститый. Напутствия. К. П. Победоносцеву // Зритель. 1905. № 19. С. 7.

¹⁹ «Образница спасителей Отчизны...» // Там же. С. 6.

²⁰ «В царстве птиц...» // Там же. С. 5.

²¹ [Карикатура] // Там же. № 18. С. 3.

²² Чего стоила, например, карикатура, изображавшая К. П. Победоносцева в виде медузы Горгоны — голова карикатурного

обер-прокурора вся была покрыта змеями. (См.: Современная медуза // Перец. 1906. Январь. С. 8).

²³ Хроника // Ключ. 1906. № 1. С. 7; «Новая жизнь» о погребенном, но имеющем воскреснуть «Дятле» // Там же. В том же «Дятле» было опубликовано издевательское «объявление» (разумеется, с претензией на остроумие): «Британский музей предложил К. П. Победоносцеву 20000 фунтов стерлингов за имеющие открыться после его смерти мощи. Бывший обер-прокурор Св. Синода отклонил, однако, это предложение, так как после смерти намерен обновиться в Саровском монастыре». (См.: Исаков С. 1905 год в сатире и карикатуре. Л., 1928. С. 35). В этом «объявлении» нетрудно заметить и откровенное кощунство: его составители напоминали читателям историю, связанную с открытием мощей великого русского святого — прп. Серафима Саровского. В период, предшествовавший кананизационным торжествам, проводилось освидетельствование мощей святого. Было установлено, что они сохранились не полностью. В связи с возникшими слухами митрополит С.-Петербургский Антоний (Вадковский) вынужден был публично заявить, что для разговора о святости наличие мощей не обязательно — это лишь дополнительное чудо ко всем прочим (См.: Прибавления к Церковным ведомостям. 1903. № 26. С. 984). Очевидно, что это обстоятельство и имели в виду хулиганствующие сатирики 1905 г.

²⁴ Исаков С. Указ. соч. С. 235.

²⁵ Там же.

²⁶ Панов Н. А. Под барабанный бой // Стихотворная сатира Первой русской революции (1905–1907). Л., 1969. С. 332.

²⁷ Чего стоит, например, «шуточное послание к Жуковскому», относящееся к концу 1905 г. или началу 1906 г. В этом «послании» предлагается помянуть:

«Двух Дурново — военного и штатского.

Да Иоанна Кронштадтского.

Во имя Отца и Сына —

Помянуть Победоносцева Константина».

(Из шуточного послания к Жуковскому // Там же. С. 534).

²⁸ Т-ов В. Елка // Бурелом. 1905. Рождественский номер. С. 2.

²⁹ Басов-Верхоянцев С. А. Конек-Скакунок // Стихотворная сатира... С. 141–142.

³⁰ Исаков С. Указ. соч. С. 70.

³¹ Свободин М. П. Броня // Стихотворная сатира... С. 362.

³² Он же. Новый кабинет // Там же. С. 366.

³³ Горький А. М. Заметки о мещанстве // Горький М. Собр. соч. в 30 тт. М., 1953. Т. 23. Статьи 1895–1906. С. 359.

³⁴ Богатыри // Стихотворная сатира... С. 565–566.

³⁵ Амфитеатров А., Аничков Е. Победоносцев // К. П. Победоносцев: *pro et contra*. С. 316.

³⁶ Там же. С. 318.

³⁷ Там же. С. 321.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 327–328.

⁴⁰ Там же. С. 332, 333.

⁴¹ Соловьев Вл. С. Эпиграмма на К. П. Победоносцева // К. П. Победоносцев: *pro et contra*. С. 281.

⁴² Сам К. П. Победоносцев писал об этом своему старому другу С. А. Рачинскому 4 января 1892 г.: «Я не понимаю, как может быть речь о плагиате. В начале книги объяснено, что это не самостоятельный труд, а выписки из разных сочинений. Из Бахметовой взяты отрывки, сплоченные в целое. Целиком взята лишь одна глава о Богослужении. Бахметовой книга — 2 тома рассказов 900 стр. и еще 2 тома. Моя книга учебная». (Цит. по: Пешков А. И. Указ. соч. С. 11).

⁴³ Вот эта эпиграмма:

Сановный блюститель
Духовного здравия,
Ты, рабства, бесправья,
Гонений ревнитель,
Кощей православья!
Исполненный лести,
Коварства и злобы,
Наушник без чести,
Скопец от утробы!
Зачем без нужды себя вновь замарал?
Зачем у старушки ты книгу украл?

Кого обокрал ты?
Не ксендза, не ламу:
Придворную даму!..
И как не пропал ты
От сраму?
Когда в Колывани,
Верны убежденью,
Свершают крещение свое лютеране,
Печать уж заране
Кричит: преступленье!
Всех их в заточенье!
В острог!
Тебе ж комплименты
Строчат рецензенты
За явный подлог.
Крести ты хоть Ригу,
Как крестишь чукчей,
Бурят, лопарей;
Но... крестишь ты книгу
Чужую своей.
Где соль тут? Где перец?
Она — иноверец?
Она — униат?
Иль, мнишь ты, спасенный
В рай въедет крещенный
Тобой плагиат?
Скажи мне, какой укусил тебя овод?
С какою ты целью?
Иль так — по безделью?
Иль в старости вдруг захотел ты дать повод
Веселью?
И выбрал же время
Ты! В этакый год!
Народ на народ
И племя на племя,
Хлебов недород!
Исполнилась чаша!

Готовится каша:
Политика ваша
Дает плод.
Святитель во фраке!
За подлость и враки
Пусть спят твои мощи
В осиновой роще —
Не в раке,
Они хоть и тощи, —
Не глядя на это
В голодное лето
В имение у тещи
Их сгложут собаки
В глухом буераке.

([Соловьев Вл. С., Трубецкой С. Н.] Эпиграмма на К. П. Победоносцева // Там же. С. 282 — 283).

⁴⁴ Амфитеатров А., Аничков Е. Указ. соч. С. 349.

⁴⁵ Значительная часть публикаций на смерть К. П. Победоносцева была собрана в кн.: Преображенский И. В. Константин Петрович Победоносцев, его жизнь и деятельность в представлении современников его кончины. СПб., 1912.

⁴⁶ Проведение подобного исследования потребовало бы рассмотрения значительного числа публицистических заметок и статей современников, вызванных кончиной К. П. Победоносцева, и значительно увеличило бы объем настоящей работы. Рассмотрению мемориальных публикаций, появившихся в русской печати в 1907 г., посвящена отдельная глава готовящейся книги о К. П. Победоносцеве, которая будет опубликована позднее.

⁴⁷ Бердяев Н. А. Нигилизм на религиозной почве // К. П. Победоносцев: *pro et contra*. С. 287.

⁴⁸ Там же. С. 290.

⁴⁹ О взаимоотношениях В. В. Розанова с К. П. Победоносцевым см. подр.: Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев о В. В. Розанове // Вопросы философии. 1993, № 12. С. 87–89. Стоит также обратить внимание и на статью петербургского историка В. В. Ведерникова: Ведерников В. В. К. П. Победоносцев в оценке В. В. Розанова // Общественная мысль и социально-политическое движение

в новой и новейшей истории: Сб. трудов. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 11–22.

⁵⁰ Розанов В. В. Гамлет в роли администратора // Розанов В. В. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 70–71.

⁵¹ Он же. К. П. Победоносцев // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 516.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Он же. Духоборческие скитания и К. П. Победоносцев // Около народной души. Статьи 1906–1908 гг. М., 2003. С. 263.

⁵⁶ Он же. Автопортрет К. П. Победоносцева // Там же. С. 275.

⁵⁷ Он же. Из воспоминаний и мыслей о К. П. Победоносцеве // Он же. Около народной души. Статьи 1906–1908 гг. М., 2003. С. 92.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 93–94.

⁶⁰ Там же. С. 95.

⁶¹ Он же. М. П. Соловьев и К. П. Победоносцев о бюрократии // Он же. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М., 2005. С. 13.

⁶² Он же. Уединенное // Он же. Листва. М.; СПб., 2010. С. 58.

⁶³ Он же. В междудумье // В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э. Ф. Голлербаху. М., 2004. С. 216.

⁶⁴ Он же. Витте и Победоносцев (К недавнему юбилею гр. С. Ю. Витте) // Он же. Загадки русской провокации... С. 212.

⁶⁵ Гиппиус З. Задумчивый странник (О Розанове) // Гиппиус З. Живые лица. Воспоминания // Тбилиси, 1991. Т. 2. С. 88.

⁶⁶ Розанов В. В. Витте и Победоносцев... С. 213.

⁶⁷ Аякс. Победоносцев (ко второй годовщине смерти) // Биржевые ведомости. Политич., обществ. и литерат. газета. Вечерний выпуск. 1909. 11 (24) марта. № 11002. Среда. С. 4.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Александров А. С. А. А. Измайлов о К. П. Победоносцеве // Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, ученый, человек. Материалы юбилейной науч. конференции, посвящен. 180-летию со дня рождения и 100-летию со дня кончины К. П. Побе-

доносцева. (СПб., 1–3 июня 2007 г.). СПб., 2007. С. 141.

⁷⁰ Скворцов В. Памяти последнего могикиана // Колокол. 1916. 12 марта. № 2948. Суббота. С. 2.

⁷¹ Белый А. Петербург. С. 13.

⁷² Там же. С. 217, 224, 343.

⁷³ Там же. С. 334.

⁷⁴ Там же. С. 78.

⁷⁵ Долгополов Л. К. Указ. соч. С. 592.

⁷⁶ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство // Леонтьев К. С. Полн. собр. соч. СПб., 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 73.

⁷⁷ Показательно, что еще в первой пол. 1870-х гг. К. П. Победоносцев увидел симптомы надвигающегося социально-психологич. кризиса, который в итоге мог привести к появлению этого самого «лихого человека». В статье, посвящ. бисмарковской Германии, он указывал, что «новейшая культура довела почти до крайнего пункта веру во всеильное свое действие и гордое поклонение своей силе. Но за всем тем, — отмечал далее К. П. Победоносцев, — природа человеческая не изменилась, и человек нового мира составлен из тех же стихий, стоит, как и прежде, *на самом рубеже хаоса*, и не выходит из кризиса, в котором находилось человечество постоянно, с первой минуты бытия своего. — Одна черта, одно мгновение, — и может открыться перед нами и около нас тот хаос, от которого отделяет нас тонкая, щегольская и обольстительная перегородка цивилизации» (*Победоносцев К. П. Церковные дела в Германии // Победоносцев К. П. «Будь твёрд и мужествен...»*. Статьи из еженед. «Гражданин» 1873–1876. Письма / Под ред. В. В. Ведерникова. СПб., 2010. С. 86). По справедливому замечанию петербург. историка В. В. Ведерникова, «таким образом, призрак лихого человека возник в воображении Победоносцева довольно рано, и бродил этот призрак не только по заснеженным российским просторам». (*Ведерников В. В. Европейская тема в публицистике К. П. Победоносцева // Историческая память и общество: эпохи, культуры, люди. Материалы конференции, посвящ. 90-летию историч. образования в Саратовском гос. университете. Саратов, 2008. С. 90*).

⁷⁸ «Настала зима, которую я так не люблю!», — писал К. П. Победоносцев из С.-Петербурга 6 ноября 1874 г. своей близкой

знакомой — графине А. Д. Блудовой. (Письма Победоносцева // Победоносцев К. П. «Будь твёрд и мужествен...». С. 322).

⁷⁹ Белый А. Указ. соч. С. 337.

⁸⁰ Там же. С. 178.

⁸¹ О духовенстве К. П. Победоносцев не раз высказывался с глубоким уважением, хотя прекрасно знал и все недостатки православных клириков. Так, в 1888 г. на торжествах, посвящ. 900-летию Крещения Руси, он специально отметил: «Духовенство наше от иерарха до причетника из народа вышло, вместе с народом жило, страдало и радовалось и не стремилось отделяться от народа и возвышаться над ним. Оттого и сохранилась неразрывная связь его с народом». (См.: Речь и здравницы К. П. Победоносцева, произнесенные им на обеде, данном городом Киевом в день празднования 900-летней годовщины Крещения Руси // Победоносцев К. П. Соч. С. 139).

⁸² Белый А. Указ. соч. С. 178.

⁸³ Лихачев Д. С. От редактора // Белый А. Указ. соч. С. 5.

⁸⁴ Белый А. Указ. соч. С. 343.

⁸⁵ См. подр.: Долгополов Л. К. Указ. соч. С. 552–553.

⁸⁶ Там же. С. 553.

⁸⁷ Там же. С. 594.

⁸⁸ Ведерников В. В. Европейская тема в публицистике К. П. Победоносцева // Историч. память и общество: эпохи, культуры, люди. Материалы конференции, посвящ. 90-летию историч. образования в Саратовском гос. университете. Саратов, 2008. С. С. 81.

⁸⁹ Там же. С. 82.

⁹⁰ Долгополов Л. К. Указ. соч. С. 594.

⁹¹ Блок А. Возмездие // Блок А. Избр. произведения. Л., 1980. С. 491.

⁹² Там же. С. 498–499.

⁹³ Необходимо отметить, что ни тот, ни другой лично не встречались с К. П. Победоносцевым, но с ним встречались В. В. Розанов и Д. С. Мережковский, «которые, — по мнению московского историка А. Ю. Полунова, — наверняка рассказывали о беседах с обер-прокурором своим знакомым — литераторам-символистам (Андрею Белому, А. А. Блоку и др.)». (См.: Полунов А. Ю. Указ. соч. С. 125–126).

⁹⁴ Сова // Словарь античности. М., 1989. С. 534.

⁹⁵ См. подр.: <http://mythology.info/myth-animals/owl.html>.

⁹⁶ Розанов В. В. Около гроба Пергамента // Розанов В. В. Старая и молодая Россия. Статьи и очерки 1909 г. М., 2004. С. 160.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Василевский И. М. (Не-Буква). Николай II. Пг.; М., 1923. С. 21–22.

⁹⁹ Стоит отметить, что И. М. Василевский еще в 1906 г. в сатирических журналах высмеивал К. П. Победоносцева, среди прочего написав памфлет, посвященный графу С. Ю. Витте. Среди тех, кого «вспоминал» у И. М. Василевского граф, был и обер-прокурор Св. Синода:

«С Победоносцевым, да и с Сипягиным,
Сколько мы бед принесли!
А Абаза-то? Ведь с ним, с Безобразовым,
Мы до войны довели».

(См.: Он же. Что думает премьер, когда ему не спится // Стихотворная сатира... С. 177).

¹⁰⁰ Любош С. Последние Романовы. Л.; М., 1924. С. 146.

¹⁰¹ Там же. С. 147.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 148.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Чулков Г. Императоры. Психологич. портреты. М., 1991. С. 273.

¹⁰⁶ Там же. С. 274, 275.

¹⁰⁷ Горький А. М. О солитере // Горький М. Собр. соч. В 30 тт. М., 1953. Т. 25. Статьи, речи, приветствия. 1929–1931. С. 181.

¹⁰⁸ Он же. Еще раз об «Истории молодого человека в XIX столетии» // Он же. Там же. Т. 26. Статьи, речи, приветствия. 1931–1933. С. 309–310.

¹⁰⁹ Он же. Советская литература. Доклад на Первом всесоюзном съезде советских писателей 17 августа 1934 г. // Он же. Там же. Т. 27. Статьи, доклады, речи, приветствия. 1933–1936. С. 314.

¹¹⁰ См.: Дякин В. С. О рукописи В. Пикуля «Нечистая сила» // Дякин В. С. Был ли шанс у Столыпина? СПб., 2002. С. 341–351.

¹¹¹ Амфитеатров А., Аничков Е. Указ. соч. С. 329.

¹¹² *Пикуль В.* Нечистая сила. Воронеж, 1989. Кн. 1. С. 56–57.

¹¹³ Цитированная эпиграмма была сочинена в начале 1880-х гг., ходила по рукам и тогда же была перепечатана в «Вестнике Народной Воли». Правда, звучала она немного иначе:

«Победоносцев для Синода,
Обедоносцев при дворе,
Он бедоносцев для народа,
Доносцев просто — при царе».

(См.: *Горев Б.* Победоносцев и цензура. Вступит. статья к публикации: «Письма К. П. Победоносцева к Е. М. Феокистову // Лит. наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 498).

С некоторыми изменениями его приводит в своих воспоминаниях также И. И. Колышко — русский журналист и чиновник. «Победоносцев — для Синода.

Бедоносцев — для народа.

Доносцев — для царя.

Рогоносцев — для себя».

По словам И. И. Колышко, подобная характеристика укрепилась за К. П. Победоносцевым со времени его победы над графом М. Т. Лорис-Меликовым, т.е. с весны 1881 г. (См.: *Колышко И. И.* Великий распад. Воспоминания. СПб., 2009. С. 62).

¹¹⁴ *Пикуль В.* Указ. соч. С. 57.

¹¹⁵ Там же. С. 58.

¹¹⁶ *Ардаматский В.* Перед штурмом. (Роман-хроника). М., 1989. С. 29.

¹¹⁷ См. четвертую главу в кн.: *Гапон Г.* История моей жизни. М., 1990.

¹¹⁸ *Ардаматский В.* Указ. соч. С. 34.

¹¹⁹ Там же. С. 36.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ *Шамаро А.* «Совиные крыла» // Наука и религия. 1986, №11. С. 18.

¹²² Там же. С. 19.

¹²³ Там же. С. 20.

¹²⁴ *Ланщиков А.* Предотвратить ли думую грядущее? // Москва. 1991. № 5. С. 113, 114.

¹²⁵ Там же. С. 115.

- ¹²⁶ Там же. С. 116.
- ¹²⁷ Там же. С. 117.
- ¹²⁸ Там же. С. 118.
- ¹²⁹ Он же. «Прогрессисты?» «Реакционеры?» // Литературная Россия. 1991. 13 мая. № 19 (1475). Пн. С. 18, 19.
- ¹³⁰ Там же. С. 19.
- ¹³¹ *Шевелев А. С.* Тайный властитель России // Библиотека журнала «Край Смоленский». 1991. №. 3. С. 1.
- ¹³² Там же. С. 94.
- ¹³³ «Он, — писал П. Н. Милюков о К. П. Победоносцеве, — один из тех, кто несет главную ответственность за крушение династии». (*Милюков П. Н.* Воспоминания. М., 1990. Т. 2. С. 57).
- ¹³⁴ Сказав это, автор, к сожалению, повторил старую фразу о том, что К. П. Победоносцев послужил для Л. Н. Толстого «прототипом Каренина — воплощения ледяющего петербургского бюрократизма». (*Полунов А.* Рыцарь несвободы // Родина. Российский исторический журнал. 1995. № 1. С. 102).
- ¹³⁵ Там же. С. 104.
- ¹³⁶ *Миронов Г. К.* П. Победоносцев (1827–1907) // Маркетинг. Общеобразоват. информационно-аналитич. журнал. 1995. № 2. С. 140–143.
- ¹³⁷ Там же. С. 143–144.
- ¹³⁸ Там же. С. 144.
- ¹³⁹ Там же.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 145.
- ¹⁴¹ См. подр.: *Гусев Б.* На поле брани. СПб., 2002. С. 53–59.
- ¹⁴² Там же. С. 139.
- ¹⁴³ Там же. С. 140.
- ¹⁴⁴ Там же. С. 158.
- ¹⁴⁵ Там же. С. 168.
- ¹⁴⁶ Там же. С. 174–175.
- ¹⁴⁷ Там же. С. 182.
- ¹⁴⁸ Там же. С. 192–193.
- ¹⁴⁹ Там же. С. 362.
- ¹⁵⁰ См.: Письма К. П. Победоносцева к Александру III // Красный архив. Историч. журнал. М.; Пг., 1923. Т. 4. С. 335. Письмо от 29 апреля 1881 г.

¹⁵¹ Щеглов Ю. Победоносцев. Вернопреданный. М., 2004. С. 72, 376, 463, 544.

¹⁵² Там же. С. 31; 515.

¹⁵³ Там же. С. 270.

¹⁵⁴ Там же. С. 41.

¹⁵⁵ Там же. С. 65.

¹⁵⁶ См.: Там же. С. 147, 149, 151, 463, 544, 560. Один раз, правда, автор исправился, назвав А. Ф. Кони его подлинным именем — Анатолий. (Там же. С. 295).

¹⁵⁷ Там же. С. 237.

¹⁵⁸ Там же. С. 148.

¹⁵⁹ Там же. С. 134. Сделанная ошибка должна быть признана принципиальной, ибо речь в тексте шла о том, что взял — и взял ли — К. П. Победоносцев для обоснования самодержавия у выдающегося историка С. М. Соловьева.

¹⁶⁰ Там же. С. 493.

¹⁶¹ См.: Там же. С. 171, 200, 216, 217, 220, 234, 278, 312, 321, 351, 352, 354, 366, 368, 382, 404, 406, 505, 527, 576.

¹⁶² Там же. С. 492.

¹⁶³ Там же. С. 546.

¹⁶⁴ О том, что это не описка, можно судить и потому, что автор называет будущим главой «Синода при Временном правительстве» и А. В. Карташова. (См.: Там же. С. 531).

¹⁶⁵ Там же. С. 406–407.

¹⁶⁶ Там же. С. 195–196.

¹⁶⁷ Там же. С. 266.

¹⁶⁸ Там же. С. 134–135.

¹⁶⁹ Там же. С. 69.

¹⁷⁰ Там же. 321.

¹⁷¹ Там же. С. 240.

¹⁷² Там же. С. 30, 515.

¹⁷³ Ср.: Там же. С. 313, 335.

¹⁷⁴ К примеру, он позволяет себе писать — от имени К. П. Победоносцева — о том, как последний рассуждал о В. В. Стасове, обнимающемся-де «со всякими Гинцбургами, Левитанами и Антокольскими». (Там же. С. 195). Упоминал он и польское происхождение полицмейстера Дворжицкого, сопровождавшего

царя в роковой день 1 марта 1881 г. (Там же. С. 298). Кстати сказать, в третьей части своего многостраничного романа, Ю. М. Щеглов сообщает, что Польша страдала отсутствием соборности (Там же. С. 330). После такого замечательного вывода любые вопросы относительно поляков, вероятно, должны разрешиться сами собой.

¹⁷⁵ Там же. С. 298.

¹⁷⁶ Там же. С. 338. В другом месте своего романа, Ю. М. Щеглов заявляет, что позицию К. П. Победоносцева в еврейском вопросе отчасти определяла антисемитская политика двух последних императоров, что обер-прокурор Св. Синода «стоял за всяческие религиозные и гражданские ограничения для евреев, рассматривая эту национальную группу как революционное бродило, в чем, между прочим, не ошибался. Но погромы, бессудные расправы, убийства, а позднее и геноцид не являлись его психологической средой и стихией». (Там же. С. 244).

¹⁷⁷ Там же. С. 36.

¹⁷⁸ Там же. С. 37.

¹⁷⁹ См. ее переизд.: Письма К. П. Победоносцева Николаю II // Победоносцев К. Государство и Церковь. М., 2011. Т. I. С. 420.

¹⁸⁰ Щеглов Ю. Указ. соч. С. 438.

¹⁸¹ Там же. С. 457.

¹⁸² Там же. С. 456.

¹⁸³ Там же. С. 537.

¹⁸⁴ Там же. С. 501.

¹⁸⁵ Там же. С. 106.

¹⁸⁶ Там же. С. 537.

¹⁸⁷ Там же. С. 533.

¹⁸⁸ Там же. С. 343.

¹⁸⁹ Там же. С. 390.

¹⁹⁰ Там же. С. 483.

¹⁹¹ Там же. С. 561.

¹⁹² Там же. С. 567.

¹⁹³ См.: Там же. С. 76, 266.

¹⁹⁴ Там же. С. 542–543.

¹⁹⁵ Акунин Б. Пелагия и красный петух. М., 2003. Т. I. С. 31, 34.

¹⁹⁶ См.: Там же. Т. II. С. 177.

¹⁹⁷ См. подр.: *Бобкова Н. Г.* Функции постмодернистского дискурса в детективных романах Б. Акунина о Фандорине и Пелагии. Дисс. на соискание ученой степени канд. фил. наук. Улан-Удэ, 2010.

¹⁹⁸ *Акунин Б.* Указ. соч. Т. I. С. 32.

¹⁹⁹ Там же. Т. II. С. 180.

²⁰⁰ Там же. С. 188, 189–190.

²⁰¹ *Амфитеатров А., Аничков Е.* Указ. соч. С. 364.

Н. Г. Росс*

КРУЖОК ИЗУЧЕНИЯ РОССИИ (1931–1936) ДУХОВНЫЙ ОБЛИК И ИСКАНИЯ МЛАДШЕГО ПОКОЛЕНИЯ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

В статье говорится о самом молодом поколении русской эмиграции. О тех, кто вследствие революции 1917 года и Гражданской войны покинули Россию в детском возрасте, они не имели возможности определить своего отношения к тому или иному политическому лагерю, это им еще предстояло самостоятельно сделать в более зрелом возрасте и в условиях полного отрыва от родины. В статье говорится о создании русского студенческого христианского движения, кружке изучения России. О поставленных задачах и идеях. Также публикуются протоколы собраний Кружка изучения России.

Ключевые слова: гражданская война, революция, церковь, русская гимназия, Россия, Франция, эмигрант, молодежь, протокол, собрание

* Автор-составитель; род. в Париже в 1945 году, в русской семье. Окончил Парижский университет (Сорбонну), где защитил в 1973 г. кандидатскую диссертацию на тему «Видение мира, человека и природы в России в эпоху Андрея Рублева». Преподавал в Страсбургском университете и в Институте Восточных языков (Париж). В настоящее время преподает в парижском лицее. Член учредитель православного общественного движения за поместное православие русской традиции в Западной Европе (OLTR) (Париж). Член прихода Св. Александро-Невского собора в Париже.

*Вера спасет нас, а мы Россию.
Старому поколению Россия дорога
как воспоминание. Мы же не знаем,
чего мы ищем. Для нас патриотизм это то,
чего не хватает, то чего мы ищем,
то, что разжигает в нас страдание и тоску.*

Г. Р. Росс, 1934 г.

Предисловие: Русская эмигрантская молодежь в 1930-х годах

Эмигрантский автор Владимир Варшавский (1906–1978), опубликовав в 1956 году книгу о судьбе своих сверстников, озаглавив ее «Незамеченное поколение»¹. Этим наименованием, быстро ставшим крылатым, Варшавский обозначил тех молодых людей, которые, как и он сам, родились немного до или после 1900 года. В России они окончили (или почти окончили) кто гимназию, кто кадетский корпус. Иногда успели поступить в университет или в военное училище. В рядах Белого движения было много представителей этого поколения. Из них в 1920-х годах образовался в Париже русский «Монпарнас», обогативший отечественную культуру вполне «замеченными» писателями и поэтами. Из них вышел и ряд выдающихся православных церковных деятелей. А если посмотреть на вещи статистически, то так называемое «незамеченное поколение» составляло самый крупный «социальный массив» белой эмиграции, во многом определивший некоторые ее самые типичные характеристики. Офицер, «севший на такси», обитатель «русского квартала» или «казацкого пригорода» Парижа, член полкового объединения или прихожанин православного храма в провинциальном рабочем поселке, а часто и настоятель этого храма, — все они в своем большинстве были людьми одного поколения — того, которое Варшавский считал «незамеченным». О них писалось и пишется много.

Но очень мало написано о самом молодом поколении русской эмиграции. О тех, кто вследствие революции 1917 года и Гражданской войны покинули Россию в детском возрасте, успев получить на родине лишь самые первые зачатки воспитания и образования. Их было гораздо меньше, и оставили они гораздо менее заметный след.

Эти мальчики и девочки, вывезенные родителями или покинувшие родину сиротами, не были активными участниками Белого движения и великого исхода русской эмиграции — только пассивными жертвами малопонятных для них событий. Они не имели возможности определить своего отношения к тому или иному политическому лагерю, к социалистам или к монархистам, к белым или к красным. Это им еще предстояло самостоятельно сделать в более зрелом возрасте и в условиях полного отрыва от родины.

Одной из первых забот семейных русских эмигрантов в странах их рассеяния было обеспечить детям качественное образование. Но задача эта была непростая, т.к. в ее основе лежали две различные цели, отчасти противоречивые: дать детям образование в местной школе, могущее обеспечить им безбедное существование в приютившей их стране, и, с другой стороны, сохранить и развить те зачатки православной церковности и русской культуры, с которыми дети выехали из России.

Во Франции в 1920-х годах постепенно определились разные возможности обеспечить подрастающему поколению как русское, так и местное образование. В парижском и ниццком районах благодаря усилиям известного русского педагога Е. П. Ковалевского удалось открыть в нескольких французских женских и мужских лицеях особые отделения, в которых детям, в дополнение к общей программе, русские учителя преподавали «русские» предметы: язык, литературу, историю и, в некоторых случаях, Закон Божий. При большинстве русских церквей образовались приходские школы, обеспечивавшие по четвергам (в день без школьных занятий)

качественное преподавание тех же предметов тем детям, которые обучались в французских начальных школах и лицеях, лишенных русских отделений.

В местах скопления русских эмигрантов были созданы детские приюты и интернаты. Дети получали общее образование в ближайших французских учебных заведениях, а русские предметы изучали у себя, в интернате. Недалеко от Парижа, в Кэнси-су-Сенар, была создана стараниями княгини Ирины Павловны школа для девочек с программой занятий, соответствующей программе русских женских институтов. В 1930 году был основан недалеко от Парижа генералом В. В. Римским-Корсаковым, при участии епископа Иоанна (Максимовича), русский кадетский корпус-лицей, просуществовавший до 1964 года.

Были также созданы во Франции две русские гимназии — в Ницце и в Париже. Из парижской русской гимназии вышло большинство основателей и активных членов Кружка изучения России, поэтому ей следует уделить некоторое внимание.

Русская гимназия была организована осенью 1920 года в доме на *rue du Docteur Blanche*, в 16-м районе Парижа, благодаря материальной поддержке ряда русских общественных организаций. В 1928 году гимназия пережила финансовый кризис. Ее выручила леди Лидия Павловна Детердинг, русская жена богатого британского нефтепромышленника. Гимназия смогла переехать в Булонь, в просторное помещение на *boulevard d'Auteuil*. Она оставалась там до своего закрытия в 1961 году.

В 1920–1930-х годах в русской гимназии ежегодно обучалось более 200 мальчиков и девочек (напр. 228 в 1926 г., 220 — в 1931 г.). Школьная программа включала предметы, преподаваемые во французских лицеях, к которым прибавлялись основные русские предметы, включая Закон Божий. Обучение доводилось до французского аттестата зрелости, позволявшего продолжение обучения в французских университетах (с некоторыми ограниче-

ниями). За время своего существования гимназия выдала около 900 аттестатов зрелости. В довоенные годы преподаванием Закона Божьего ведал протоиерей Николай Сахаров, второй священник, а с 1936 года настоятель Свято-Александро-Невского собора.

В целом в русской гимназии преподавание «русских предметов» было на высоком уровне. Ученики выходили из школы грамотными и образованными русскими людьми. Они были вполне удовлетворительно ознакомлены с языком, литературой, историей, географией и духовными ценностями России прошлой. Зато культура Советской России им оставалась неведомой.

Та группа юношей и девушек, которая в 1930-х годах участвовала в собраниях КИР, в первую очередь ожидала от них обретение знаний о современной России, необходимых, чтобы понять свое собственное к ней отношение и выбрать, с Россией или без нее, свою дальнейшую судьбу. В это же время Русское студенческое христианское движение выставило на первый план лозунг «оцерковления культуры». Не забывая своей основной, церковной, цели Движение сумело пойти навстречу более широким поискам эмигрантской молодежи и посильно способствовать ее культурному и духовному росту.

Вспыхнувший в США в 1929 году мировой экономический кризис коснулся Франции с начала 1930-х годов. В те годы большинство русских эмигрантов находились в стране на положении бесподданных, обладателей особого, второсортного «нансенсенского паспорта», выдаваемого им беженской службой Лиги Наций. Многие из русских молодых людей принципиально не хотели просить французского гражданства, но даже тем, кто этого желал бы, преодолеть административные преграды было непросто, и далеко не всем это удавалось. А без французских бумаг нелегко было получить хорошую и надежную работу. Окончившая французский лицей или русскую гимназию молодежь почти вся стремилась продолжить свое

образование. Но во Франции русские юноши могли в лучшем случае рассчитывать только на скудную помощь эмигрантских благотворительных заведений. Почти все должны были зарабатывать себе на жизнь во время учебы в университете, а нередко и в средней школе (во время каникул). А когда помимо этого им надо было еще обеспечивать существование безработных членов своей семьи или малолетних братьев и сестер, задача для многих становилась непосильной, и они вынуждены были отказывались от получения высшего образования.

Лишь меньшинству из членов КИР удалось окончить французскую высшую школу или университет и обеспечить себя тем самым хорошей работой. Во всяком случае, до Второй мировой войны, после которой русским во Франции с профессиональным устройством стало гораздо лучше, многим пришлось годами обеспечивать свое существование неквалифицированным и случайным трудом. На воскресных собраниях кружка можно было отдохнуть душой в своей естественной среде интеллигентных и мыслящих русских людей. Это помогало легче выносить тяжесть и безнадежность будничной жизни.

В 1934 году И. А. Лаговский опубликовал на страницах «Вестника РСХД» статью «Молодежь в эмиграции», глубоко и метко охарактеризовавшую тех юношей и девушек, о которых идет речь в настоящем очерке. Приведем некоторые из его высказываний об их духовном облике и культурно-общественных стремлениях.

«Церковь, “церковное” — для очень многих из молодежи — только храм, длинные службы, пышные, не всегда понятные “церемонии”. Часто приходится встречаться с горячими защитниками “одинокой молитвы” — без храма, без всяких внешних выражений — “где-нибудь в лесу, — говорят они, — гораздо больше чувствуешь Бога и горячее молишься, чем в церкви”. <...> Религиозно настроены почти все, но многие религиозны, и религиозны

“по-церковному”, только потому, что так принято, таковы традиции и требования “общественного приличия”».

«Церковные разделения (“карловчане”, “евлогиане”, “патриархисты”) проникли в их семьи. Часто отец и мать принадлежат к одному церковному течению, взрослые дети — к другому. Молодежь невольно втягивается в острые и страстные церковные споры между членами семьи, управляется ими. Недавние злоупотребления “отлучениями”, взаимные неосмотрительные обвинения в “без благодатности” <...> приводят к тому, что смущение, вносимое в душу молодежи церковными расхождениями, завершается общим скептическим отношением ко всем религиозным вопросам и даже религиозными сомнениями».

«Эмигрантская молодежь, будучи в большинстве случаев очень консервативной по своим политическим симпатиям, часто очень радикальна в своих социальных взглядах и требовательна в своих социально-этических оценках. <...> Отрицательное отношение к существующему социально-экономическому строю основывается не на теории, не на чувстве “кающегося буржуа”, не на требовании “социальной совести”, а на непосредственном, на опыте, испытанном в знакомстве с жизнью так, как она дана “пролетарию”. <...> Социально-этический радикализм приводит некоторых даже к отрицательному отношению к христианству. Несоответствие между принципами и жизнью отталкивает и озлобляет».

«Отношение к России, к национальному сознанию — чрезвычайно пестро. Тут вся гамма оттенков, начиная от чистой и пламенной “рыцарской” влюбленности в Россию, с готовностью все отдать за нее — до полнейшего равнодушия и — даже — презрения к ней, до желания скрыть свое русское происхождение. <...> Представления о России у большинства чрезвычайно смутные. У одних — в сторону романтической идеализации всего прошлого с пламенной ненавистью к большевикам, у других — в сторону преувеличенно отрицательного отношения к былой

русской жизни, соединяющегося с мыслью, что большевизм — только следствие этого прошлого».

«При довольно основательной “денационализации” одних, среди других часто встречаются примеры героической борьбы за сохранение своей национальности. <...> В последнее время гораздо чаще, чем несколько лет тому назад, приходится слышать от молодежи — “я русский и хочу им быть”. У более взрослой молодежи происходит своеобразный процесс отделения понятия России от понятия русский. С понятием Россия у них связывается представление об определенной территориально-государственной величине, о подданстве; с понятием русский — понятие о принадлежности к известной нации и национальной культуре. И многие хотят остаться русскими по культуре и национальному самоопределению, становясь подданными той страны, где они живут».

«Стремление к истине ради истины, а тем более — искание абсолютных, последних ответов, муки над разрешением “проклятых вопросов” о человеке, о Боге, о смысле жизни, мира — непонятны и не нужны. <...> Нужно принять непрерывность потока жизни, как рыба принимает воду, птица воздух. Искать же объяснений этой данности, решать вопросы о первых причинах и конечных целях существующего — бесплодный, бесполезный труд, ненужное и скучное занятие».

И Лаговский заключает: «Трудна психология молодежи, подчас непривлекателен ее духовный облик. Но у всех, кто близко соприкасался с этой молодежью, живо ощущение, что именно эта — культурнообедненная, де-христианизирующаяся молодежь является значительной стихийно-жизненной силой. Религиозно овладеть этой силой, быть может, очень трудно, но иного пути не дано»².

РСХД и эмигрантская молодежь (1931–1936)

Русское студенческое христианское движение было основано в начале октября 1923 года в Пшерове (ок. Праги)

представителями студенческих объединений и кружков, приехавших из главных центров европейского эмигрантского рассеяния. В деятельности РСХД с самого его зарождения, помимо церковной молодежи, принимали участие видные церковные деятели и мыслители старших поколений. До 1933 года общие съезды РСХД созывались ежегодно, причем с 1926 года — исключительно во Франции, где обосновалось руководство Движения. В 1927 году РСХД насчитывало уже около 600 членов, разбросанных по почти всем европейским странам. Между съездами Движением управлял совет, избираемый на съездах. Председателем РСХД был на первом съезде (1923) избран В.В. Зеньковский, и он сохранил эту должность до своей кончины в 1962 году.

Успешному развитию Движения очень способствовала существенная материальная помощь от YMCA (Христианский союз молодых людей), крупнейшего протестантского молодежного движения в англосаксонских странах. Благодаря содействию YMCA РСХД смогло с 1925 года организовать в Париже центральный секретариат, располагающий несколькими секретарями на скромной зарплате, ответственными за различные направления деятельности Движения.

Отношения РСХД с православной церковной иерархией складывались по-разному. Митрополит Евлогий неизменно покровительствовал Движению и назначил ему в 1928 году духовным руководителем выдающегося священника — отца Сергия Четверикова. В первое время РСХД нашло поддержку (в частности, в Югославии) со стороны карловацкого Архиерейского Синода и его председателя митрополита Антония. Но разрыв митрополита Антония с митрополитом Евлогием повлек за собой резкое изменение отношения к Движению со стороны Синода. Не одобряя действия и церковные установки созданного в Париже митрополитом Евлогием Свято-Сергиевского богословского института и обвиняя его в уклонении в модернизм и в сомнительное богословие, Архиерейский

Синод в Югославии не мог положительно отнестись и к главным руководителям Движения, многие из которых были профессорами Свято-Сергиевского института. РСХД обвинялось так же и в сотрудничестве с YMCA, обозначенной Синодом как масонская организация.

В начале 1930-х годов РСХД вело наиболее активную и широкую работу во Франции, и особенно в Париже, ставшим своеобразной культурной столицей русской эмиграции. (Несколько позже благодаря стараниям И. А. Лаговского деятельность РСХД получила большое развитие и в Прибалтике.) Каждый год недалеко от Парижа устраивался общепарижский съезд, на котором читали доклады известные церковные деятели и профессора Свято-Сергиевского института. Они также принимали участие в работе различных молодежных кружков, собиравшихся в помещении Движения по адресу 10, Bd. Montparnasse (с 1936 г. — 91, rue Olivier de Serres).

Успешное развитие работы РСХД с молодежью в Париже — в большой мере заслуга Ф.Т. Пянова, который был секретарем французского отдела Движения с 1927 по 1935 год. Очень активным на том же поприще был также Л. Н. Липеровский (рукоположенный во иерея в 1934 г.). Н. Ф. Федоров успешно вел работу с мальчиками-витами — в Париже и в летних лагерях. Дружину девочек основала и первые годы возглавляла А. Ф. Шумкина. Позже ее сменила графиня М. П. Толстая. В начале 1930-х годов ежегодным шестинедельным летним лагерем для студентов и молодых людей в Сент-Максим на Средиземном море руководил Ф. Т. Пянов, а находившимся поблизости лагерем для студенток и девушек — А. Е. Матео.

На 5-м общем съезде РСХД в 1927 году цели и задачи РСХД были сформулированы следующим образом: «Русское студенческое христианское движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа неверующих. Оно стремится помочь своим членам

выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом»³. В сентябре 1930 года после общего годичного съезда РСХД в Клермоне состоялось трехдневное «религиозно-педагогическое совещание». На нем была принята резолюция, в которой определялись, среди прочих, следующие принципы работы Движения с детьми и молодежью:

«Основной смысл и цель работы заключается в содействии зарождению и раскрытию в юной душе духовной жизни».

«Правильное раскрытие национального чувства является одной из глубоких сторон духовной жизни и условием ее полноты и живости. Поэтому в работе Движения должно быть обращено внимание на религиозное освещение и углубление национального сознания».

«Работа типа клубов является религиозной задачей, поставленной перед Движением условиями современной жизни. Ответственность и трудность этой работы требуют, чтобы организация и ведение клубов поручалась лицам и группам, могущим создать и охранять общую религиозную направленность как основной тон клубной работы»⁴.

Первый этап жизни Движения характеризовался лозунгом «оцерковление жизни». Второй этап, с конца 1920-х годов, с новым лозунгом — «оцерковление культуры», пришелся как раз на те годы, когда при содействии РСХД получила бурное развитие деятельность различных кружков, в том числе и Кружка изучения России.

Председатель Движения В. В. Зеньковский так определял контуры «оцерковления культуры»:

«По существу, вторая формула есть просто иное выражение того, что заключалось в понятии “оцерковления жизни”, но в то время, как это понятие может быть толкуемо и в узком, и в широком смысле, может быть применено и к частной, и к общественной жизни, идея православной культуры категорически и настойчиво устанавливает требование иметь

в виду все сферы жизни и частной, и общественной. <...> Здесь идет речь не только о личном связывании всей деятельности нашей с Церковью, не только об освящении силами Церкви всех начинаний и трудов человека, но и об объективном содержании культуры. В понятие “церковной культуры” входит научное, художественное, социальное, политическое и иное творчество, — и дело здесь не только в том, чтобы ученые, художники, общественные и политические деятели в своем сознании, в своей совести стремились осветить светом Церкви, согласовать с духом и учением Церкви то, что строят они как планы своей работы. Построение православной культуры включает в себя не одно субъективное “оцерковление”, но и реальное раскрытие в объективной жизни христианских начал»⁵.

К середине 1930-х годов деятельность РСХД, по мнению В. В. Зеньковского, высказанному на съезде совета Движения в июне 1935 года, стала сталкиваться в «существенными трудностями». Среди них он перечисляет возникновение «противоречивых течений» в Движении, финансовые проблемы, непонимание идей и целей РСХД многими представителями духовенства и нападки на него с их стороны, непонимание основ «оцерковления культуры», малое вовлечение членов Движения в литургическую жизнь, конкуренцию новых организаций молодежи. Чтобы выйти из кризиса, Движение должно обеспечить «первенство во всем религиозного начала», не отступать от «непримиримого антибольшевизма», внутри себя «сохранить полную свободу и широкую терпимость, чтобы в нем могли объединиться люди разных политических партий». Несмотря на эту терпимость в своих рядах, в своей внешней работе «Движение может сотрудничать только с организациями надполитическими»⁶.

К сожалению, «религиозное начало», долженствующее объединить в рядах РСХД людей разных мировоззренческих и политических взглядов, не оказалось достаточно прочной основой для разрешения разногласий среди его членов. Значительную роль в углублении

идейных расхождений в Движении сыграл Н. А. Бердяев, в те годы считавший, что коммунизм может стать в России носителем высшей социальной правды, мечтавший о «сильном государстве» и объявлявший себя противником демократии западного образца. Престиж русского философа был огромным, и его мысли нашли положительный отклик у таких людей, как Федотов, Пьянов и мать Мария, создавших свое особое движение — Православное Дело. Наиболее национально и антибольшевистски настроенная движенская молодежь, при поддержке ряда видных деятелей культуры (напр. А. В. Карташева) в 1935 году пошла за Н. Ф. Федоровым, отколовшимся от РСХД и создавшим собственную Национальную организацию витязей (НОВ).

Пытаясь спасти положение и воодушевить новым пафосом членов РСХД, оставшихся верными Движению, В. В. Зеньковский в 1936 году предложил перейти на «новый этап», третий по счету: «Служение делу Вселенского Православия». Это служение неизбежно было связано с свидетельством ценности православия перед инославными, т.е. с участием в экуменическом движении не в качестве русских православных, а просто православных. «Прежняя тема оцерковления жизни, пройдя свое конкретное раскрытие как тема построения церковной культуры, здесь выступает в чистой идее Церкви как братского объединения всех пребывающих в правой вере во Христа Спасителя»⁷.

Но новый путь, предложенный В. В. Зеньковским, многим молодым эмигрантам показался малопонятным и малопривлекательным. Они жили и болели Россией, и оторванное от нее «вселенское православие» было им чуждо. Для них конкретной реальностью было православие русское. Для большей части русской молодежи православие представлялось, быть может, как самый главный, но, тем не менее, лишь один из компонентов русской культуры.

С отходом РСХД от своего первоначального девиза «За Русь! За веру!» (в таком порядке), многие из молоде-

жи стали более внимательными к призыву тех организаций, которые не отменили первичного значения познания и служения России. Во второй половине 1930-х годов наблюдается упадок деятельности РСХД во Франции и расцвет ряда других юношеских, общественных и политических движений эмиграции, сохранивших прежние приоритеты. Детьми и молодежью успешно занимались скауты, соколы, вотязы Н. Ф. Федорова и разведчики полковника П. А. Богдановича, стоявшего на бескомпромиссной монархической платформе. Среди общественно-политических движений многих привлекали «пореволюционные» течения с различными установками, но объединенные идеей принятия советского настоящего России как бесповоротного этапа ее истории. Окреп и развился тогда же Имперский союз-орден, сторонник сильной и традиционной монархической России. Очень активна была Младоросская партия Л. А. Казем-Бека, выдвигавшая лозунг «Царь и Советы!», а также Национально-трудовой союз нового поколения (НТСНП), призывавший к активной борьбе с большевиками и к построению в России нового «солидаристического» строя.

Но настоящий очерк посвящен иному времени — тем годам, когда РСХД еще считало себя национально-церковным движением и предоставляло широкое гостеприимство в своем доме на бульваре Монпарнас самым различным людям и объединениям русской эмиграции, в том числе и Кругу изучения России.

10, бульвар Монпарнас

О доме РСХД упоминает митрополит Евлогий в своих воспоминаниях:

«В особняке на бульваре Монпарнас, №10, предоставленном нам ИМКА, организовался центр Движения,

и русская молодежь с воодушевлением туда устремилась. Загорелась творческая работа, преследующая высокую цель — христианизацию молодежи, а через ее посредничество и русского общества. <...> Задачу Движения я понимал. Для молодежи, если она от Церкви стоит далеко, сразу войти в нее трудно, надо сначала дать ей постоять на дворе, как некогда стояли оглашенные, и потом уже постепенно и осторожно вводить ее в религиозную стихию Церкви; иначе можно молодые души спугнуть, и они разлетятся в разные стороны»⁸.

А вот свидетельство П. Е. Ковалевского, активного участника педагогической деятельности РСХД:

«В Париже, где находился центр работы [РСХД], на 10, бульвар Монпарнас, помещалась православная церковь Введения во Храм, студенческий отдел, включавший кружки по изучению Св. Писания, публичные собрания, организацию лекций в рабочих центрах и в провинции студенческий клуб, курсы для молодежи, библиотеку и юношеские и детские отделы. <...> В доме, который был одним из деятельных русских центров в Париже, помещалась также Религиозно-философская академия [Н. А. Бердяева]»⁹.

В качестве первого иподиакона митрополита Евлогия Ковалевский участвовал в богослужении на храмовом празднике движенской церкви в пятницу 4 декабря 1931 года:

«По случаю храмового праздника Введенской церкви Владыка служил на Монпарнасе. Заранее приготовил там все к встрече. Староста теперь Вас. Вас. Зеньковский <...>. К началу собралось много прихожан, но ни одного ребенка, ни студента, ни витязей, будто Монпарнас ограничивается одними танцами и [волейболом], а на службы движенцы не ходят. Начальство, впрочем, было в полном составе, с американцами во главе». А на всенощной храмового праздника 1933 года он констатирует: «Народа очень много, почти как на Рождество. Подходили до самого конца службы»¹⁰.

Г. Е. Озерецковский, активный участник культурных начинаний русской эмиграции, часто бывавший «на Монпарнасе» в конце 1920-х — начале 1930-х годов, оставил красочное и малоизвестное описание дома РСХД:

«В субботу после обеда и в воскресенье на 10, бул. Монпарнаса, появлялись девочки и мальчики. И набиралось их превеликое множество. В верхнем этаже полно. В среднем этаже полно. <...> Девочки были объединены в “Дружину”, и разбивались также на кружки: исторический, литературный, евангельский, самодеятельности. Во главе их стола А. Ф. Шумкина, магистр философии. Дама лет тридцати пяти, энергичная белобрысая женщина не без комплекции, которая, тем не менее, прыгала как козлица, играя с ними в волейбол. И чулки у нее спадали. Шутки-шутками, но дама очень достойная, умелая и умная. Во главе мальчиков стоял Н. Ф. Федоров. Тоже очень опытный руководитель. Они назывались “Витязями” и разбивались тоже на кружки. В обоих случаях тенденция было религиозно-патриотическая.

Во дворе в сарае была устроена церковь. Резной иконостас из темного дерева. Служил батюшка-академик (впоследствии схимник) отец Сергей Четвериков. <...> Никакой “тенденции” церковь не проявляла. Это была прекрасная русская церковь. Псаломщик [Г. Ф. Спасский] читал так, что все было понятно. Сам образ священника был “иконописен”. Люди приходили сюда молиться. Вспомнились, практиковались старинные “правила”, взятые, может быть, из Валаамского монастыря, например, Великим постом елеопомазание или чтение Евангелия на Пасху на нескольких языках... Сюда приходил И. И. Бунаков-Фондаминский и следил по книжке за службой, будучи сам евреем, но видевший в Православии красоту и глубину. Приходил П. Ф. Андерсон — американец.

Над церковью и сараем находилось небольшое студенческое общежитие. В главном здании — на третьем этаже — в большой комнате собирался “Студенческий клуб”, где могли встречаться молодые люди типа студентов.

<...> Никаких “гарантий” он не спрашивал, но “подбор” уровня культурности получался, в общем, сам собой. <...> Каждое собрание — большое или маленькое, открывалось молитвой, пели сообща “Отче наш”, и закрывалось “Царю Небесный”, хотя бы доклад и был, например, на тему о “Двенадцати” Блока. Были кружки “евангельские”, где обсуждался какой-нибудь евангельский текст, ничего предосудительного, но по методу было что-то протестантское, так как православие “привыкло” идти самотеком»¹¹.

Движению пришлось покинуть свой дом на бульваре Монпарнас в конце 1935 года. Одной из основных причин переезда РСХД в новое помещение на улице Оливье-де-Сер была необходимость ослабить слишком тесные связи с ИМКА, вызывающие много нареканий, и попытка возобновить широкую деятельность в ином месте на новых основаниях, в надежде на идейное и деловое воссоединение движенцев, разбившихся на различные течения. До Второй мировой войны это удалось только отчасти. Лишь после водворения мира, в 1940-е и 1950-е годы, новый дом Движения превратился в значительный культурный центр русского Парижа. Среди прочих начинаний в нем развила работу одна из лучших и наиболее долговечных «четверговых» приходских школ эмиграции.

Основание и задачи Кружка изучения России

Кружок изучения России был основан в Париже в конце 1931 года, при содействии и участии Ф. Т. Пянова, группой молодых русских эмигрантов, недавно окончивших парижскую русскую гимназию. Членами-учредителями кружка были Г. М. Брысин, П. М. Брысин, П. Я. Данзас, Ф. Т. Пянов, Г. Р. Росс, В. М. Соколов и А. И. Тудаков. Они составили прочное и активное ядро кружка. Через некоторое время (весной 1933 г.) к ним присоединился В. Л. Иванов, быстро ставший одной из ключевых фигур деятельности КИР. В 1934 году преданным секретарем

кружка стала В. Н. Стефанова. Необходимо, хотя бы вкратце, представить их читателю.

Пьянов Федор Тимофеевич (1889–1969), был на 20 лет старше прочих членов КИР. В своем качестве секретаря (т.е. платного сотрудника) РСХД, ответственного за работу с молодежью, Пьянов ненавязчиво курировал деятельность кружка, собиравшегося в помещении Движения, но формально от него независимого.

Ф. Т. Пьянов вырос в Сибири. В эмиграции сперва жил в Югославии, затем (1923–1927) был одним из руководителей РСХД в Германии. Переехав в Париж, Пьянов принял активное участие в педагогической, культурной и социальной деятельности Движения.

В конце 1920-х годов он был, совместно с Е. Ю. Скобцовой и Г. П. Федотовым, руководителем Кружка по изучению России, предшественника КИР, отличавшегося от него более зрелым возрастом участников, многие из которых к тому же были известными культурными деятелями эмиграции. В КпИР доминировала литературно- философская ориентация, и это также отличает его от того кружка, которому посвящен настоящий очерк.

Сблизившись с матерью Марией (Скобцовой) и став одним из ее главных сотрудников, Пьянов в 1935 году оставил секретарскую должность в Движении. В последующие годы он все более посвящал себя общественной и благотворительной деятельности, преимущественно в рамках основанного матерью Марией «Православного Дела». В июне 1941 года, после нападения гитлеровской Германии на СССР, более 200 русских, и среди них Пьянов, подозреваемых в симпатиях к Советскому Союзу, были заключены немцами в лагерь Компьень. Освобожденный в 1942 году, Федор Тимофеевич был вновь арестован немцами (тогда же, когда и мать Мария), по главному обвинению в помощи евреям. Освобожденному от наиболее тяжелого труда по инвалидности однорукому Пьянову удалось выжить в страшном лагере Бухенвальд и вернуться в Париж. Там он (на некоторое время) стал активным советским патриотом, а в церковном отноше-

нии — прихожанином Трехсвятительского храма в юрисдикции Московской Патриархии. Ф. Т. Пьянов скончался в 1969 году в русском доме для престарелых в Нуази-ле-Гран (под Парижем), в создании которого он принимал деятельное участие еще в 1936 году. Федор Тимофеевич Пьянов был человеком незаурядным. Сухой, нервный и вспыльчивый, очень словоохотливый, он в интересующие нас годы оставался по характеру очень юным. Подкупал он молодежь не столько знаниями или жизненным опытом, сколько искренностью и энтузиазмом. У молодежи КИР он пользовался большим моральным авторитетом, хотя ее порой раздражала его несдержанность и резкость в словах и суждениях. Члены кружка упрекали также Пьянова, типичного представителя «ордена русской интеллигенции», в слишком левых, недостаточно «национальных» взглядах. На этой почве произошел его разрыв с КИР в 1935 году, тогда же, когда он расстался с должностью секретаря РСХД.

Брысин Георгий Мелентьевич (1909–1980) родился в Гурьеве. Учился в парижской русской гимназии, затем получил в Париже высшее научное образование и, переселившись в Марокко, работал там геологом и почвоведом. Будучи на службе в Министерстве сельского хозяйства в Рабате, Брысин с 1950-х годов стал активным православным деятелем в Марокко и псаломщиком Воскресенской церкви в Рабате. В КИР Георгий Брысин прочитал ряд докладов на научные, в том числе географические и исторические темы.

Нам не удалось выяснить подробностей биографии его младшего брата **Брысина Петра Мелентьевича**. Он также окончил русскую гимназию, затем учился в парижском высшем учебном заведении. Женился до Второй мировой войны, был призван в 1939 году на военную службу во французскую армию. В КИР он был несколько лет секретарем, вел подробные и грамотные протоколы собраний. В прочитанных им докладах и во время прений он проявил разносторонние интересы.

Данзас Петр Яковлевич (1909–2004) — из обрусевшего французского дворянского рода (его предок был бра-

том известного секунданта Пушкина). Он приехал с семьей в Париж, учился в русской гимназии, затем на геологическом факультете Парижского университета. С 1937 года П. Я. Данзас служил офицером в кирасирском полку, расквартированном в Париже, участвовал во Второй мировой войне, был награжден за храбрость французскими военными орденами. Работая переводчиком на оккупированной немцами российской территории, он был захвачен советскими органами под Ленинградом и присужден к лагерному сроку. Отбыв заключение, П. Я. Данзас жил некоторое время на Воркуте. В 1960 году он вернулся во Францию, где поступил на службу в агентство *France-Press* был его корреспондентом в Москве. В Париже П. Я. Данзас стал прилежным прихожанином Александро-Невского кафедрального собора и активно участвовал в общественной и культурной жизни русской эмиграции.

Росс Георгий Ричардович (1911–1988) — по вероисповеданию лютеранин, выехал из Владивостока в конце 1922 года (где его отец был главным заведующим портовыми складами Нобеля). В 1923–1925 годах жил в Таллине, откуда происходила его семья. В 1926 году выехал с матерью в Париж. Окончил русскую гимназию в 1931 году. Затем зарабатывал на жизнь физическим трудом. В 1931–1936 годах — председатель Клуба изучения России. В 1935 году — комендант дома-убежища для безработных при РСХД, основанного Аллой Ерофеевной Матео. С 1936 по 1944 год работал в издательстве *Les Éditions de France*, затем — машинистом в театре. С 1950-х годов — шофер такси. С детских лет активный участник скаутского движения, скаутмастер Национальной организации русских скаутов (НОРС), с 1956 года — Организации российских юных разведчиков, член Совета ОРЮР.

Соколов Вадим Михайлович (?–1945), бывший ученик парижской русской гимназии, частый докладчик в КИР, был человеком культурным и активным, но, видимо, мало приспособленным к условиям жизни русской эмиграции. Вот что о нем пишет в своем «Дневнике» Петр Евграфович Ковалевский (25 ноября 1945 г.): «Поздно вечером зашел В. Л. Иванов и сообщил, что утром скон-

чался Вадим Соколов. Жалко очень покойного В. М. Он мог дать много, но сам себя погубил. У него была всегда бездна стремлений и порывов к добрым делам, по природе эгоист, он не мог привести к благим результатам то, что задумывал. Его поездка в Россию, работа в пользу крестьянства Тверской губернии, которое он посвящал, преподавание в [кадетском] корпусе-лицее, стремление к науке, это было похвально, но не давало нужных результатов, т.к. оставалось холодным. Безответственное отношение к своему здоровью довело его до перерождения сердца, но убеждать его было бесполезно, т.к. он был упрям бесконечно. Грустно и обидно, что ушел еще один культурный представитель молодого поколения, так бессмысленно и зря растратив свои силы».

Тудаков Александр Иванович (1909–1979), окончив русскую гимназию, получил образование инженера-электрика и работал во Франции по специальности. Человек серьезный и положительный, он заведовал библиотекой КИР, особенно интересовался экономической и социальной жизнью СССР.

Иванов Виктор Львович (?–1980) работал на молочной ферме отца на улице Лаканаль в XV районе Парижа, посещал лекции в Сорбонне. Летом ездил в лагерь РСХД для молодежи в Сент-Максим, где неформально представлял КИР и агитировал в его пользу. В 1939 году был призван во французскую армию. После войны служил в больнице и проживал в Медоне. Всю жизнь собирал издания по истории русской науки и образования. Выступал до конца дней своих в самых разных объединениях и организациях эмиграции с докладами на близкие ему темы, но почти не оставил печатного наследия. В. Л. Иванов был человеком общительным, сразу находившим общий язык с молодым и старым. Он — характерный русский тип библиофила, обладающего огромной библиотекой и универсальными знаниями, но не нашедшего им надлежащего творческого применения.

Стефанова Валентина Николаевна, в замужестве Эдель (1911–1987), окончила парижскую русскую гимназию, всю жизнь — активный член РСХД. Одно

время — секретарь КИР. До 1963 года участвовала в театральных спектаклях Движения. Поэт, печаталась в сборнике «Эстафета» (1948), неоднократно выступала на литературных вечерах эмиграции.

В архиве Кружка изучения России хранится несколько документов, отражающих основы и задачи кружка. Первый из двух отобранных нами — без даты, но, видимо, относится к периоду зарождения кружка в 1931 году. Второй — выдержка из устава КИР, утвержденного 5 ноября 1934 года.

Общие положения группы русской молодежи по изучению России

1. Длительное пребывание в эмиграции неизбежно ведет к духовному разрыву с нашей Родиной; утеря связи с Родиной особенно велика в подрастающем поколении.

2. Группа русской молодежи по изучению России считает, что основной смысл русского рассеяния заключается в сохранении духовной связи с Родиной, любви к Родине, изучении, углублении своеобразия русской культуры и сохранении преемства ее. Поэтому основная цель группы — всестороннее изучение России, как прошлого времени, так настоящего. В основу изучения мы полагаем самостоятельность.

3. Ставя указанные цели, группа не связывает себя ни с какими политическими группировками; в состав группы может войти всякий, разделяющий основные положения группы.

Примечание: член группы, входящий в состав той или другой политической группировки, не может выступать от имени группы по изучению России в вопросах на политические темы.

Деятельность группы.

1. Основная деятельность группы предполагает самостоятельность, выражающуюся в изучении тех или других проблем, связанных с прошлой и современной Россией, в регулярных собраниях и чтении докладов в группе.

2. Группа в связи с изучением России собирает материалы, иллюстрации, карты и др.

3. Группа способствует отдельным лицам в достижении задач группы, образованию новых групп и организации публичных собраний.

Цели и задачи КИР

I. Развитие национального чувства у молодежи (главным образом у той возрастной группы, которая находится в настоящее время в средних учебных заведениях).

II. Углубление национального самосознания (у более старших возрастных групп).

III. Борьба с денационализацией (гл. обр. подрастающего поколения).

Для достижения этих целей К.И.Р. намечает следующие пути:

1) Изучение в полном объеме России и русской культуры.

2) Приобщение к русской культуре молодого поколения путем устройства лекций, диспутов, собраний, концертов, экскурсий, съездов, ассоциаций и объединений.

3) Создание кадров, способных вести работу среди молодежи.

I. К.И.Р. — организация аполитичная, относящаяся отрицательно к интернационализму и космополитизму, а также самостийным течениям, стремящимся к расчленению России.

II. В основе работы кружка лежит самодеятельность, не исключающая сотрудничества с лицами, посторонними кружку в деле изучения России.

III. К.И.Р. — организация самостоятельная и никому не подчиненная.

IV. К.И.Р. может сотрудничать и объединяться с другими организациями (цели которых не противоречат целям кружка) только в качестве равноправного автономного члена.

V. К.И.Р. не имеет права вступать в подчинение никакой организации.

VI. Всякое подчинение кружка влечет за собой его закрытие и ликвидацию как самостоятельного учреждения.

VII. Цели К.И.Р. не могут быть изменены».

Члены и гости Клуба изучения России обычно собирались в помещении, предоставленном им РСХД по адресу: 10, бульвар Монпарнас. Собрания имели место раз в неделю в воскресенье после обеда, с 5 до 7 час. 30 мин. Иногда собирались и по два раза в неделю. На собраниях присутствовало в среднем около десяти членов клуба, но их посещали также гости, иногда многочисленные. Молодежь угощалась чаем с печеньем (на покрытие расходов каждый платил 50 сантимов). КИР организовал время от времени открытые собрания, иногда собиравшие до полусотни участников. Собрания КИР, помимо молодежи, нередко посещали видные культурные, церковные и общественные деятели эмиграции, приглашенные для чтения доклада или участия в прениях.

С наступлением весны устраивались выезды на лоно природы, в один из лесов парижского района. Там читались доклады с прениями или организовались дискуссии на различные темы. Излюбленным местом выездов был Медонский лес, на юго-западе от Парижа, куда было удобно и недорого добираться на пригородной электричке.

Члены клуба принимали участие в весенних съездах РСХД в Монфоре а также, с 1935 года, в съездах молодежи Национальной организации витязей (НОВ), созывавшихся в тех же самых помещениях — бывших военных бараках, предоставленных властями русской молодежи¹².

Летом (с июля) воскресные собрания отменялись или заменялись выездами в лес. Многие из членов и гостей клуба уезжали в летние русские лагеря для молодежи на Средиземном море, в большинстве своем в лагеря РСХД для молодых людей в Сент-Максим и для девушек в Сент-Эгюльф. Лагерный сбор длился 6 недель, но мало кто из парижской молодежи мог накопить достаточно денег, чтобы прожить в лагере более двух или трех недель. Члены КИР старались использовать свое пребывание в лагерях

для освящения своей деятельности и привлечения новых членов в кружок. Они выступали с докладами и участвовали в прениях на съездах, собиравших молодежь из различных русских лагерей, которые почти все находились в том же районе¹³.

По данным изученных нами источников, с 1931 по 1936 год более или менее длительное время полноправными членами КИР состояло 27 человек (среди которых 9 девушек).

Настоящая публикация протоколов собраний Кружка изучения России требует некоторых разъяснений.

Был по возможности сохранен полный перечень докладов КИР с 1931 по 1936 год, что позволяет составить себе со всей желаемой полнотой представление об интересах участников кружка. Значительное количество протоколов докладов или прений в архиве КИР отсутствует. Это особенно досадно в случае выступлений некоторых очень известных общественно-культурных деятелей Парижа.

Из имеющихся протоколов собраний и прений мы отобрали лишь те, которые представляют бесспорный интерес для характеристики чаяний и интересов русской эмигрантской молодежи в 1930-х годах. Главной целью КИР было ознакомление молодых людей и девушек с различными реалиями прошлой и настоящей России, о которой они почти ничего не помнили и мало что знали. Поэтому среди докладов многие носили чисто познавательный характер (на географические и экономические темы, по истории русской науки и пр.). Такие сохранившиеся доклады мы не приводим. Не приводим мы также большинство протоколов чисто административных собраний, обычно представляющих ограниченный интерес в выбранной нами перспективе.

Многие документы написаны по старой орфографии, некоторые — по новой (обе «орфографии» преподавались

в русской гимназии и в некоторых церковно-приходских школах). Все тексты мы перевели на новую орфографию. Наименование собраний, не всегда однородное (в зависимости от секретаря) было нами унифицировано. Мы опустили также перечень присутствующих на собраниях, список лиц, заплативших (или не заплативших) взносы на чай, и подписи ведущих протоколы. Архивные документы порой подверглись легкому языковому или техническому редактированию, но неизменно при стремлении максимально сохранить характерные особенности их содержания.

ПРОТОКОЛЫ СОБРАНИЙ КРУЖКА ИЗУЧЕНИЯ РОССИИ 1931–1936.

*Собрания 1931–1932.
Собрание 13 декабря 1931. № 1.
Учредительное собрание К.И.Р.*

Председательствует Ф. Т. Пьянов. Секретарь: П. Брысин (избирается сроком на 1 год).

А. И. Принято название кружка: «Кружок изучения России».

В. П. Собрание постановило принять следующую программу:

I. Дореволюционная Россия

- 1) Политическая география.
- 2) Духовная жизнь (Церковь, быт и пр.).
- 3) Экономическая география и история.
- 4) Политическая история.

II. Пореволюционная Россия

- 1) История революции.
- 2) СССР. Государственный строй. Компартия.
- 3) Духовная жизнь, Церковь, быт.
- 4) Экономическая география СССР.

III. Эмиграция. Изучение в целом.

Лимитрофные государства.

С. Вопрос о библиотеке

1) выдано Данзасу 4 фр. на абонемент в Тургеневскую библиотеку.

2) Ввести библиографический отдел. Записывать книги, касающиеся изучения России и отмечать их номера.

Д. Доклады

1) На 20 дек. Доклад Данзаса: Введение в физическую географию России.

2) Предложить проф. Федотову¹⁴ прочесть ряд докладов на тему: Введение в историю (4-5).

3) Предложить проф. Вышеславцеву¹⁵ прочесть ряд докладов по вопросам права (4-5).

Е. Время собраний

Каждое воскресенье от 5 до 7.30 вечера.

Ф. Каждое собрание устраивается чай. На 20 дек. назначается дежурный Г. Брысин.

Взносы на чай сделали <...>.

Собрание 20 декабря 1931. № 2.

Данзас: Основные черты физической географии России.

<...>

Собрание 27 декабря 1932. № 3.

Собрание посвящено делам кружка.

<...>

Собрание 3 января 1932. № 4.

Доклад П. Брысина: О русском сельском хозяйстве.

Собрание 17 января 1932. № 5.

Доклад проф. Федотова: Этапы русской истории.

К русской истории можно обращаться с двумя тенденциями:

1) Консервативная тенденция — все прошлое идеально. Идеал Святой Руси переносится в будущее. Петр I или Николай I как идеал государя.

Христианский идеал 16–17 вв. — идеал цельности (евразийцы). Эти взгляды — взгляды реставраторов.

Противоположный взгляд. Нужно набирать элементы из прошлого, но не вдохновляться им. Прошлое умерло.

2) Взгляд на историю России как трагедию.

Ряд переломов, но несмотря на это Россия остается все же Россией. Трудности. Изучение этих трудностей помогает объяснить состояние сегодняшнего дня. Например, сравнение страниц русской летописи с современностью. Россия несколько раз возрождалась заново (сравнение с пожаром в деревни). Ряд революций. Но это почему-то скоро забывается.

Таких глубоких разрывов в истории России проф. Федотов насчитывает 4:

1) Разрыв с Киевской Русью и Новгородской.

Здесь скорее не революция, а перенос территории на новое место. Строится государство на новом месте. Окраина становится метрополией (взгляд Ключевского). Это мнение вызывает споры. В частности евразийцы считают этот период действительно русским.

2) Смутное время.

Выходит на сцену средний класс — дворянство. Этот социальный порядок продержался до последней революции.

3) Петр Великий.

Духовный разрыв. Создание двух начал — культурная верхушка и народ. Глубокая культурная пропасть между классами.

4) Последняя революция.

Двойной разрыв, и классовый и духовный.

В западной истории не было случая, подобного переходу Киева к Москве.

Петровский разрыв может быть сопоставлен с разрывами в восточных странах (Япония, Китай, Турция), но мягче.

Последняя революция пробудила интерес к судьбам России.

Булгаков: (Судьбы истории. «Современные Записки»).

Разрыв между югом и севером в связи с татарским нашествием. Гл. образом 13, 14 и 15 в. (русское средневековье).

Ключевский: (Вторая половина первого тома и начало второго тома, а также и Соловьев.) Устраняется значение татар. Объясняет [разрыв] устранением торговли с Грецией, т.к. считает киевское общество торговым. Влияние кочевников (печенегов). Отлив в связи с течением на север. Русский на севере стал вместе хозяином и колонизатором. Ключевский отрицает здесь государственное начало, но признает значение второстепенного феодального начала. Ключевский (его заслуга) изображает жизненность быта 13–14 вв.

Грушевский из этого делает схему: Москва ничего не имеет общего с Киевом. Московское государство складывалось под влиянием татар. Последующие историки старались эту схему применить (Приселков — «Образование великорусского государства»).

В 13–14 вв. [считает Федотов] на севере все-таки преобладает государственное начало. Общерусская идея все-таки живет. Земля эта была [заселенной], Ростов и Суздаль существовали еще при варягах. Суздальская иконописная школа (12–13 в.), очень культурная архитектурная школа (Грабарь).

Евразийство вносит новый элемент — татарство. Евразийство предложило характерную схему. Москва обязана величием хану. Хан — тип великого князя. Влияние культуры ханства (послание Чингизхана). Историки 19 века смотрели на историю без изучения внешних влияний. Изучение литературы (почта, таможня, тракт или уголовные факты). Евразийцы (Вернадский — «Курс русской истории») развили влияние татар. Источники (монографии святых, «Петр царевич Ордынский» и кн. Феодор Тверской).

Профессор Федотов считает эту точку зрения ошибочной. Главным образом здесь важен 16 век: покорение татар и влияние татар (половина опричнины Грозного состояла из татар, татарские шлемы, Иоанн Грозный был женат на черкешенке). Второй важный фактор — классовая борьба. Основу этой точки зрения дает Ключевский и, главным образом, Платонов (Характер и смысл опричнины). Это не только полиция, но и создание нового правящего слоя — социальная революция. Книга о Иоанне Грозном (Платонова), о митрополите Филарете. Записки немца-опричника Штадена.

О Смутном времени.

Новгородское ополчение. Из социальной революции 17 века [русское общество] выходит сословным. Победили средние классы — дворяне и купечество (Платонов). В их интересах и было закрепощено крестьянство. Постепенно купечество и Церковь уступают свою роль дворянству.

Петр производит духовную революцию. Спор между западниками и славянофилами. Но западников, собственно говоря, создал не один Петр. Повинен здесь 17 век (Платонов — «Москва и Запад»). Переводная литература. Оригинальной пишется гораздо меньше (Соболевский).

Причина этого западничества: провал в интеллектуальной жизни, несмотря на развитие искусства. Не было даже оригинального богословия. В этом нас нельзя сопоставить с другими народами. Отсюда отсутствие научной мысли и политическая отсталость. Государство не могло даже вооружить русской армии. Отсюда поиск иностранцев.

Ставилась трудная задача: как сохранить свои ценности? Задача не была решена.

На почве Достоевского и русской религиозной мысли явилась возможность воспринять западную науку и встать выше противоречий.

Русская революция сорвала эти возможности. Вернулись к эпохе Петра Великого. Устрялов — «Петр», книга устарела. Для изучения эпохи Петра проф. Федотов рекомендует следующие книги: Ключевский, Соловьев — «О значении реформы Петра», Мемуары (гр. Толстой), Мережковский, Алексей Толстой.

Почему великая русская культура не имела своей мысли?

Это связано с принятием христианства. Западное христианство было связано с принятием античной культуры (средневековая схоластика, например, построена на античный манер). То же самое произошло и с азиатскими народами. Византия в момент крещения Руси была культурным центром Европы. Другие народы кроме религии приняли и культуру. Русские ограничились принятием только религии из богословских книг.

На Западе многие знали латинский язык. На Руси почти никто не знал греческого языка. Книги получили на славянском языке. В этом отношении, например, [русская] культура не превышала культуры Болгарии или Сербии. Вот почему русские оказались в продолжении тысячелетия почти детьми в смысле науки и философии.

Собрание 24 января 1932. № 6.

Беседа по поводу доклада проф. Федотова.

Собрание 31 января 1932. № 7.

Доклад Г. Росса: Личность Петра Великого.

Собрание 7 февраля 1932. № 8.

Дискуссия по поводу [отсутствующего] доклада Соколова (24 января).

Прения:

Ф. Т. Пьянов:

Говорит о течениях эмигрантской молодежи. Ссылается на доклад Вадима Соколова. Известный идеал в каждой группе.

Младороссы: С его точки зрения, до некоторой степени соответствуют славянофилам. Мессианство за рубежом — явление чисто национальное, не религиозное. Схема ложна, потому что без религии национальное сознание терпит крах. И вообще — даже религиозное мессианство считает ложным. Могут быть особые призвания, но как данная от Бога задача (ссылка на Шпенглера). Это не столько определяется горделивым сознанием, сколько служением высшим идеалам (ссылка на святых).

Утвержденные¹⁶: Считает, что [у них] нет существа. Он считает, что у русских людей есть идеал, который уже в них. Но он считает, что применение идей на практике должно быть новым, а не механическим.

Относительно Петра Великого. Считает, что Петр сделал большой творческий сдвиг, несмотря на недостатки.

Нам, русским людям, надо учиться на опыте русских людей, изучать и помнить их ошибки и применять их опыт по-новому.

Данзас:

Из доклада В. Соколова: общность культуры в Московской Руси от царя до крестьянина. Данзас считает, что есть некоторая тенденция за все времена существования Московской Руси среди высших слоев, так и среди народа — тенденция к прогрессу. Влияние не могло не сказаться и раньше (из Польши, напр.). Например обращение Скопина-Шуйского к Де-ля-Гарди.

В Московской Руси — летчики (5 случаев). Любопытно, что все эти аэронавты были духовного звания. Считает, что прогресс был замедлен. Как пример приводит раскол при Никоне. Раскольники — развитые люди. Странники Никона — ученые. Культурное влияние особенно усилилось со времени присоединения Малороссии.

Ряд бояр-западников: Матвеев, Ордын-Нащокин. Образование Славяно-Греко-Латинской академии. Влияние наук сказывается на современном образовании (Тривиум, Квадри-виум, Риторика и т.д.).

Любопытный пример — укорачивание кафтанов при царе Федоре Алексеевиче.

Соколов:

Мессианизм является идеей самоутверждающей и самоцелью. Но с национальной точки зрения неверной. Отчасти Петр поставил Россию в положение «учащегося и млада». Русский идеал общественности — пример самоотвержения. Теперь настает момент самоутверждения, или всегда мы будем не в состоянии что-нибудь дать — всегда будем учениками. Теперь — идея третьего Рима. Даже больше византствующие мессианисты видят известный мессианизм в революции.

Новые течения, по мнению Соколова, развивают эту мысль до конца, доведя ее до колоссальных размеров. Здесь он не согласен с первым докладчиком. [Эти идеи] нам предстоит проверить в жизни. Считает, что мессианизм — исключительно для России.

Какая произошла перемена со времени появления первых русских за рубежом? «Самоутвержденцы»: Считает, что позиция современных самоутвержденцев прочная. Тогда Россия находилась в стадии прохождения задов. Кроме того, взаимоотношения России и Европы. Европа выдвигала идеи (социализм, марксизм и т.д.). Теперь зады пройдены до конца. Все свели на нет капитализм и ввели социализм. У нас ввели самое последнее слово Европы — марксизм, а Европа осталась при старом. Теперь борьба пришла в Россию, а в Европе покой. В этом мессианизм и пр. — утвержденцы правы.

Баранецкий¹⁷, например, считает, что западноевропейская культура умирает и что капитализм и религиозный кризис в России достигли максимума и вместе [капитализм и религия] терпят крах. Следственно, нужно создать новые формы культуры, религии и т.д. Но он считает, что данные для этого есть только в России.

Предлагаются два решения. Оптимисты (младороссы) и пессимисты (большевики терпят крах, нового ничего не будет, Россия погибнет и вместе с гибелью России погибнет Европа).

А. Тудаков:

Возражает Данзасу. Считает, что культура допетровской России была слабее культуры западной.

Ф. Т. Пьянов:

Указывает на аналогию в истории. Общность в революциях французской и русской. Относительно младороссов — романтизм и соглашательство.

Росс:

Данзасу: не согласен, что Московская Русь стремилась к прогрессу. Считает, что Петр Великий тянул за волосы. Видит у Петра аналогию с большевистской революцией.

Г. Брысин:

Возражает Россу. Указывает, что если бы Петр Великий только тянул за волосы, то с его смертью все бы пошло насмарку.

Относительно мессианства: считает его вредным. Шовинизм. Мы хотели учиться и должны учиться сами. Считает, что западные страны не умирают и что перед русским народом стоит задача взять от Запада все нужное и создать что-нибудь новое.

Деловая часть:

<...>

Собрание 6 марта 1932. № 11.

Доклад Г. Брысина: Ископаемые богатства России.

Собрание 13 марта 1932. № 12.

Доклад Ф. Т. Пянова: Регламент Петра Великого.

Собрание 20 марта 1932. № 13.

Доклад А. И. Тудакова: О советской электрификации.

Собрание 27 марта 1932. № 14.

Доклад Ф. Т. Пянова: О духе русской революции.

Собрание 3 апреля 1932. № 15.

Дискуссия по поводу доклада Ф. Т. Пянова: О духе русской революции.

[Текст дискуссии отсутствует.]

Собрание 20 апреля 1932. № 16.

Беседа по поводу диспута.

Председательствует проф. Федотов.

Ф. Т. Пянов.

Находит некоторые аналогии. При Петре Великом была революция. Причины ее иные, чем у большевиков. Петр — национальный герой. Сходство в волевых проявлениях было.

Проф. Федотов.

Находит сходство с революцией (его сила). Также сравнивает с революцией Грозного. Но формально. Дух совсем другой. Это сходство очень соблазняет художественное творчество. Главным образом — власть и беззащитность личности. В области культуры и быта у Петра значится больше. У большевиков больше в экономике. По отношению к московскому царству находит связь с Азией (евразийский взгляд). Нет прав у общества (дворянство, духовенство). До последней революции народ оставался азиатом. Его взгляд на государство, что власть последнего не ограничена, поэтому революция азиатская более резка.

За формальным сходством скрыто глубокое различие. Идеи здесь не в счет. Каждый век имеет свои идеи. Огромная разница: хотя Петру приходилось напрягать огромные усилия, но Россия уже шла по культурному европейскому пути. Петр ее только толкает. (XVII в.: переводы, люди из Польши, малороссы, сношения с Голландией, голландские учебники, быт, театры.) Здесь тактика, но не программа. Программа была вполне приемлема. Поэтому, несмотря на плохих преемников, европейская культура не пропала.

У большевиков совсем иное. Они противопоставляют себя европейской культуре. Если бы даже коммунизм утвердился на Западе, то в России он был бы неприемлем. Россия шла по линии буржуазного строительства. Большевики эту линию обрезали. Петр продолжал вчерашний день; большевики повели реакцию против завтрашнего дня. Петр не был теоретиком (как Наполеон). Социального плана у него не было. Культурная эволюция делалась бессознательно. У большевиков идея на первом плане. Для большевиков важен не тактический результат, а известный идеал некоего общественного строя (догмат марксизма). Здесь противоречие. Петр прислушивался к тому, что требовала жизнь и, правда, грубо, но осуществлял эти требования. Идеи Ленина антижизненны. После смерти Петра культура катилась по тем же рельсам.

Считает, что коммунизм должен вызвать реакцию.

Ф. Т. Пьянов.

Считает, что совершились события, которые должны остаться (воспитание молодежи). Здесь нужно прежде всего вы-

яснить, с каким культурным багажом русская молодежь должна принять новую жизнь. В области культуры должна вернуться к каким-то истокам.

А. Тудаков.

Сравнение с камнем на наклонной плоскости. Ставится вопрос: покатится камень или не покатится.

Развитие техники ведет к контролю государства в машинной промышленности.

Г. Брысин.

Вопрос. Власть и незащищенность личности? В Московском государстве известные права личности (местничество), чего не было в восточных монархиях. Относительно «камня», покатится или нет? Пролетарская культура вошла в сознание молодежи.

Росс.

Не считает, что камень покатится назад. Камень покажется, быть может, в сторону.

Соколов.

Не совсем согласен с тем, что московская монархия была азиатской монархией. Находит известную бытовую конституцию. Находит аналогии в западничестве Петра и большевиков. И те и другие западники. Но большевики обрывают традицию русского западничества.

Проф. Федотов.

Москва и Восток. Считает, что мы недооцениваем Восток. Напр., Китай — большая тонкость в отношении личности. Власти не произвольные, но в согласии с бытом и религией. Если они это нарушат, то происходит революция.

Относительно Москвы. Не было независимых от государства групп. Все были на службе государя. Напр., купцы были в положении государственных чиновников (торгуют товарами с определенными государствами по предписанию). То же самое относительно дворянства. Его честь [дворянин] не в том, что происходит от знаменитого предка, а в том, что занимает то же место, что и предок.

Христианство пришло как религия личного спасения. Этим объясняется трагедия личной революции. Безграничная покорность.

Относительно камня. Вовсе не имеет в виду реставрацию. Все большевистское напряжение не есть результат исторического

процесса а анти-процесс. Возвращение к духовной культуре — вещь невозможная безусловно, если духовная культура неестественная и напряженная. Напряженная — марксизм извергнется. Естественная — научная традиция, анти-христианская по мнению проф. Федотова, останется. Но здесь старая культура не умерла, но спит. Вся надежда в том, что просыпающийся дикарь, прошедший техническую школу, будет приобщаться к древней и новой культуре. В области экономической здесь нужна осторожность. Существующий строй требует рабства. Но может быть также восстановлен капитализм.

Здесь нужна оглядка на Запад. Япония дает пример национального своеобразия с крайним американизмом. Та же задача стоит и перед нами. Если бы Россия стояла изолированно, то мог бы безболно развиваться национализм. Но Россия связана с другими государствами. Здесь необходимо что-то новое, новые пути. Многие здесь надеются на Россию. По мнению проф. Федотова, надежды эти маловероятны. Россия слишком устала.

Согласен, что русская культура мало связана с капитализмом. Новая буржуазия просто подставляла свои плечи. В будущем культура должна лечь на плечи крестьянства. Т.к. крестьянство серо, то и искусство должно быть серо. С другой стороны Церковь. Здесь будут задания на философские, богословские и т.д. темы.

Собрание 17 апреля 1932. № 17.

Доклад Г. Б. Слиозберга¹⁸: О русской юстиции.

[Текст доклада отсутствует.]

Беседа.

Ф. Т. Пьянов.

Считает ли Генрих Борисович старый русский режим государственным?

Г. Б. Слиозберг.

Да, режим был государственный.

Ф. Т. Пьянов.

Два вопроса. Русский режим до Петра Великого — теократический или авторитарный? Петр Великий перенес западные понятия на русскую почву. Авторитаризировал власть. Думает, что русская народная душа смотрела на государя как на носителя власти, данной от Бога. Т.е. с одной стороны — ре-

лигиозное понятие власти, а с другой стороны — отношение к исполнителям закона.

Кроме того, реакция — вместо того, чтобы просвещать мужика, стали проводить охранительные меры. Отсюда отрицательное чувство.

Г. Б. Слиозберг.

Так оно и есть.

Вопрос о божественном происхождении власти. Манифест: Православие, самодержавие, народность. Этому лучшее доказательство во время войны. Такой манифест — ошибка, связь идей православия и самодержавия. Никогда не было так развито сектантство (баптисты, хлысты, скопцы). Но положение, что абсолютная власть от Бога — это нужно доказать. Известно доказательство — власти рухнут от дуновения ветра. Власть *вообще* от Бога, но необязательно монархическая.

Религия и власть. До Петра Великого было две власти, которые не конкурировали. Церковная власть не претендовала на государственную. Но государственная власть претендовала на церковную. Это вызывало протесты. Таким образом, и поп был представителем власти.

Вопрос об общине. Солидарность крестьян развилась потому, что они были всегда прямодушны. Солидарность как следствие общей атмосферы. С другой стороны, «полосы», вредно отражающиеся на хозяйстве. Нечто ужасное. Все должны быть подчинены общему режиму, что вредно отражалось на индивидуальности. Развелись мироеды.

Столыпинский закон [докладчик] считает колоссальной реформой. Недостаток — такие вещи должны быть абсолютными. Для этого нужно было законом уничтожить общину а не предлагать свободный выбор. <...>

Г. Брысин.

Несколько вопросов. Земство не было введено во всей России. Чем руководилось правительство?

Слиозберг.

Недоверием правительства. Например, Польша (сепаратизм). С другой стороны, играло роль пространство. Например, Сибирь. Недостаток культурных людей по отношению к пространству. За последние годы земство распространялось, но с некоторыми оговорками.

Г. Брысин.

Как производились выборы в Государственную думу?

Слиозберг.

Все [регионы] пользовались одинаковыми правами. Были некоторые оговорки относительно Польши.

Г. Брысин.

Относительно университетского устройства.

Слиозберг.

До 1896 г. — совет профессоров под начальством ректора университета. Профессоров избирает университет и утверждает министр.

После 1896 г. — изменения. Напр., бюджет университета — по назначению министра.

Г. Брысин.

Спрашивает о работе Сената.

Слиозберг.

Два сената:

1) Сенат мог препятствовать распространению законов.

Надзор над министерствами.

2) Известен из предыдущего — высшее судебное учреждение.

А. Тудаков.

Государь не мог издавать законов. Как он мог провести закон?

Слиозберг.

Законодательная инициатива: каждый министр и гласный Думы. Передавали в комиссии, потом в Думу, потом в Государственный совет. Если не проходит, то в примирительную комиссию, потом на утверждение Государя.

А. Тудаков.

Вопрос о социальном страховании.

Слиозберг.

Закон аналогичен здешнему. Но платил только хозяин, и это было только на случай болезни или несчастного случая.

Собрание 27 апреля 1932. № 18.

Диспут о роли эмиграции.

Председатель: Г. Брысин.

Вступительное слово А. Тудакова.

Считает роль эмиграции чисто культурной миссией. Большевики уничтожают понятие личности, понятие о старой русской культуре. Понятие долга также попирается, [понятие] чести, честности. Уничтожают понятие о человеке.

Считает, что Россия изменит свой облик. Те русские люди, которые вернутся в Россию, вольют в нее здоровую струю.

Выводы: видит культурную линию эмиграции, а также и политическую. Сравнивает с походом в 1814 г. — влияние Запада.

П. Брысин.

Ставит вопрос о национальной миссии эмиграции.

Данзас.

Говорит о денационализации. Считает нужным начать работу по борьбе с денационализацией.

1) Развить общие культурные цели.

2) Здесь главным образом должны принять участие семьи.

Православный среди [французского] простонародья — русский за границей. Масса детей, которые не знают России. Им нужно навевать понятие о России. Данзасу кажется, что вопрос связан главным образом с русской культурой.

Ф. Т. Пьянов.

Говорит о денационализации. Считает, что национальное сознание связано с сознанием, что я принадлежу к данному народу. Соглашается с Тудаковым в том, что эмиграция видела в себе спасителей России. Потом наступил трудовой период и третий, упадничества и обывательства. Это настоящий период. Но одной вещи не чувствовалось: для чего эмиграция.

Ф. Т. считает, что эмиграция есть не только результат революции. По его мнению здесь промысел Божий. Здесь не горделивое чувство.

Задача эмиграции: коммунизм — страшное явление (в этом согласен с А. Тудаковым), с ним наступает духовное падение. Задача эмиграции — сохранить основы русской культуры. Вторая задача — Запад также болен, нам нужно ощутить Запад и понять положение, не теряя своего лица. В третьих. Два странных явления:

1) Понятие, что России не существует (все в России сейчас плохо).

2) Утеря личности, достоинства, национального сознания, поверхностное воспитание в себе поверхностной цивилизации.

Как это преодолеть? Творческим проявлением духа в связи с душой русского народа.

Соколов.

Приехав из России, застал эмиграцию в период обывательщины. В эмиграции есть несколько поколений. Старшие поколения он считает вполне разложившимися. Их будущая роль, хотя бы по возрасту, ничтожна. Более молодые — большинство интернациональная публика. Они не денационализировались окончательно, так как возвращаются в русской среде.

Роль оставшихся — спасти разложившихся. Эти отдельно оставшиеся элементы могут хранить русскую культуру, только живя в ней. Они должны быть двигателем и творцом этой культуры. Считает, что было бы полезно объединение этих элементов. Эти элементы схожи с антибольшевистскими элементами в России (напр. народники-ревизионисты).

Росс.

Делит поколения: старшее, молодое, родившееся в эмиграции. Считает, что собираются в Россию именно последние. Старшее поколение считается активным. Для нас интересно среднее и молодое поколение. Считает, что никто не ставит конкретных задач. Наша задача культурная, а именно сохранение культуры.

Данзас.

Возражает Россу. Трудно делить на поколения. Эта тенденция высказывается политическими группировками. Данзас считает это неправильным. Эта серая масса национальна, но себя не проявляет. Это ощущается (напр., концерт в Бианкуре, в церкви и т.д.).

Трудно сказать, насколько глубоко это чувство. Отчасти как будто глубоко (церковь, собрания, концерты). С другой стороны, не доверяет активистам. Относительно стариков — считает активными. Часть устроилась на хорошие должности, часто не соответствующие их прежним занятиям. Беспокоит молодежь.

Соколов.

Время катится. Расселение. Дать демографические данные о ходе движения в эмиграции. Большинство эмиграции — старшее поколение. Браки с местными. Пессимист.

Остается только зеленая молодежь, которая состарится. Нужно обратить внимание на нас. А старшие с упаднической психологией, люди усталые.

Гость [Б. Е.] Новицкий¹⁹.

В общем согласен с докладчиком. Считает, что вопрос о меньшинствах недостаточно затронут. Мы не знаем, когда наша роль может быть осуществлена. Если это произойдет сейчас, вопрос разрешится просто. Но если еще пройдет 20–15 лет, наша роль будет действительна только тогда, если мы произведем какую-то работу здесь.

Нами пережито много разочарований, горделивый мессианизм претит. Поэтому национальное чувство скрыто. Тут нам многому нужно научиться у Европы: практической жизни, уметь ставить конкретные практические задачи. В этом наш мессианизм.

I. Первая задача — сохранение физическое. Не нужно так презирать «раскрытые чемоданы»²⁰. Для борьбы нужны средства материальные и духовные.

II. Борьба с денационализацией. Часто боятся формальной денационализации. Новицкий это считает вполне естественным и желательным. Это необходимо в лимитрофных государствах. Считает, что Западная Европа слишком богата «историческими памятниками», поэтому туманные картинки бьют мимо цели... Нужно заинтересовать современной Россией, в частности «пятилеткой». Постепенно денационализированная молодежь заинтересуется и избавится от иллюзий.

А. Тудаков.

Говорит о целях кружка. Возражает Ф. Т. Пьянову о кризисе. Говорит о практическом мессианизме; он действительно присутствует. Не считает, что эмиграция совершенно разложилась. Даже видит подъем в связи с событиями на Дальнем Востоке.

Председатель Г. Брысин закрывает собрание.

Собрание 8 мая 1932. № 19.

I. Доклад Ф.Т. Пьянова: Протопоп Аввакум.

[Текст доклада отсутствует.]

Прения.

П. Брысин.

Говорит о законнических приемах раскольников — утверждение себя в букве. Мистика буквы как тотема. Магия буквы.

А. Тудаков.

Говорит об эпохах. Ложно представление, что раньше было лучше. Сравнивается преклонение перед буквой с аналогичным фактом в Риме. Большую роль сыграло невежество.

Г. Брысин.

Говорит о ненависти к инакомыслящим раскольникам (ссылка на Мельникова-Печерского). Происхождение этой ненависти разностороннее. Изощрение в церковных тонкостях пришло из Византии. Считает, что отношение не законническое и не формальное. Раскольничество развивалось в медвежьих углах, где сохранилось язычество, что сыграло роль.

II. Деловая часть

<...>

Собрание 15 мая 1932. № 20.

Деловое собрание.

Председательствует Григоренко.

А. Тудаков.

Говорит о политическом воспитании. О его необходимости. Предлагает на нашем выезде поставить вопрос о политическом воспитании.

Г. Брысин.

Задаёт вопрос о вере (Пьянову).

Ф. Т. Пьянов.

Говорит об общности точки зрения на Россию. Не согласен с большинством по тем или иным причинам. 3 момента:

Сложенные сундуки, рабочая психология, усталость. Здесь ставится ответственный вопрос о внутреннем отношении к России. Очень важный момент. Русскость должна определиться не политически (в смысле партийности).

Наша задача: нужно дать какой-то ответ коммунизму. Это должны дать не политические группировки. Нужно создать целостное мировоззрение, вытекающее из русской действительности, в настоящей, прошлой и будущей России. Здесь нужна вера. Для этого нужно изучать силы, действующие в настоящей, прошлой и будущей России. Вера в особое место России. Нужно иметь веру в призвание русской культуры и в русскую душу.

Г. Брысин.

Говорит о политическом воспитании. Программа: нужно проводить два отдела — теоретический и практический.

Б. Е. Новицкий.

Бесполезно создавать политическую организацию. Мыслит кружок с символом веры — небольшой охранительной программой. Должны быть поставлены известные пределы. Относительно веры присоединяется к Федору Тимофеевичу.

Относительно положения эмиграции считает, что эмиграция недостаточно сильна, чтобы бороться активно. Считает, что недостаточный активизм не морален. Поэтому нужно ждать момента, когда будет готова почва. Поэтому эмиграция прежде всего должна также бороться и за собственное существование. Должна приобретать знания о России, накапливать этот материал и распространять этот материал.

Ф. Т. Пьянов.

Считает, что нужно поставить два вопроса. Вопрос принципиальный и практический вопрос.

Задачи эмиграции: внутренняя связь с Россией, национальный вопрос — вопрос принципиальный и зоологический.

Практические задачи: что мы должны делать.

- 1) Лично кружковая работа.
- 2) На кого мы это должны принести.
- 3) Должны привлекать старшее поколение.

Организационная часть.

<...>

Собрание 22 мая 1932. № 21.

Доклад Г. Б. Слиозберга.

[Доклад о государственном устройстве России до 1917 г.: тема не указана в протоколах.]

Вступительная часть.

Не принадлежит ни к какой партии. Русский либерал. Считает, что судит объективно. Хорошо знаком с русской действительностью.

На Западе не допускают мысли что [в России] был организованный строй, который способен был развиваться. Ошибка думать, что прежний строй был односторонне направлен. Напротив, был нормальный государственный строй, способный к развитию. Все органы были довольно приспособлены.

[Описывает Государственную Думу, Государственный Совет, администрацию, министерства, сословия, земство, городское самоуправление, судебную власть.]

3 июля 1932. № 23.

Выезд в Montmorency²¹.

На выезде решено:

Изучение вопросов: государственных, правовых, политических, социально-политических.

Что делать? Как изучать?

а) Расширение группы:

— Личный путь приближения.

— Связь с другими группами:

— Содружество²² (поручить Ф.Т. Пьянову)

— Русская гимназия (поручить Россу)

— Русские в Meudon'е (Данзас)

— Связь с французскими коллегами²³: Beauvais, Melun, Clamart (Ф. Т. Пьянов), Verrières.

б) Организация общих собраний.

с) Просить профессоров составить рефераты, но только не школьного характера: родную речь, группу познания России.

д) Организация конкурсов при русских школах для молодежи: картонажи, рисунки, лепка.

е) Оказание давления на родителей.

ф) Войти в связь с русскими газетами по поводу отведения в газетах отдела, посвященного России.

г) Проведение всех этих планов — общее дело.

Собрание 13 ноября 1932. № 25.

Доклад Т. А. Ланге²⁴: О советской литературе.

Основные тезисы доклада:

1) Может ли быть пролетарская литература? (Троцкий)

2) Лозунг: использовать литературу.

3) Стилистический характер творчества.

Книги, характеризующие советский быт:

«Бурсаки» [?]

«Города и годы» Федина

«Конармия» Бабеля

«Разгром» Фадеева (забвение личных интересов)

«Последний из Удэге» Фадеева
«Белая гвардия» Булгакова (люди своего круга)
«Ташкент город хлебный» Шишкова [неверно: Неверова]
«Дневник Кости Рябцева» [Огнева]
«Поднятая целина» Шолохова
«Соть» Леонова
«Пережной» Старулиной [?]
«Братья» Федина
«Русь» Романова
«Рождение героя» Лубенского [?]
«Без черемухи» Романова
«Петр I» Алексея Толстого
«Смерть Вазир-Мухтара» [Тынянова]
«Кюхля» [Тынянова]
«Поэт и чернь» Сергея Успенского
[пропуск] Эренбурга.

Прения

П. Брысин.

Относительно антирелигиозности у большевиков: боясь конкуренции. Русская душа широка? Пожалуй, слишком горделиво.

«Часто забываются вопросы земные» — это правда.

«Логика и Содом и Гоморра». К этому можно добавить стихи Игоря Северянина: «Целый мир тебе дивится. Все не может разгадать» и т.д.

«Разочарованы во всем». Это понятно. Первый энтузиазм прошел. Чем больше очарования, тем сильнее разочарование.

«Недоверие к словам», а отсюда, пожалуй, и к старшему поколению.

«Героем должен быть человек не только слова, но и дела». Верю, но и слово много значит.

Дон-Кихот — это русский человек.

Относительно отцов и детей можно ответить словами Некрасова: «Медленно движется время».

Г. Брысин.

Говорит о периоде 1920–1924, мало информации.

Ответ докладчице: неправильно, Серапионовы братья, Бабель. «Бронепоезд» — Иванов. «Разгром» Фадеева. «Голодный год» — Пильняк.

Эти годы после гражданской войны — изображение голода и гражданской войны.

Настроения революции представляются в сов. литературе как период необыкновенного творчества.

Их своеобразный «героизм труда».

Ф. Т. Пьянов.

Считает, что основная разница между старой русской и советской литературой в следующем:

1) Правдивость первой.

2) Грубость второй.

3) Волевой тип — в советской литературе. Это, характерно, основная проблема творчества. Свобода творчества. Психология творца в Советской России — боязнь быть еретиком.

Тудаков.

Нельзя так скоро создать новую литературу. Для этого нужно время.

Росс.

Большевики, по его мнению, в своем роде правы. Противникам противопоставляется дух труда, пролетариата.

Деловая часть.

<...>

Собрание 20 ноября 1932. № 26.

Доклад Б. Е. Новицкого: О молодежи.

[Запись доклада отсутствует.]

Прения.

А. Тудаков.

Говорит о нравственном подъеме во время войны. Говорит о рве между нами и большевиками. Сравнивает идею Бога и идеологию пятилетки. Устремленность — достигнуть всего или ничего. Пылкость и быстрое остывание русского человека. Сочувствие революционной борьбе русской интеллигенции. Руководители революционной борьбы, что это были за люди: Азеф, Нечаев, Ленин, Сталин.

С другой стороны, война — офицерство. Но наряду с этим Сухомлинов, Мясоедов, Распутин и т.д.

Революция — опять подъем. Белые и красные. Характерно — «Дни Турбиных».

Г. Брысин.

Говорит относительно русской широты. Очень часто этим словом злоупотребляют (*âmeslave*²⁵ иностранцев). Широта — явление хорошее. Но с ней связана расплывчивость — явление отрицательное. Например, перед революцией стояли колоссальные возможности, но что из этого вышло. Это проявилось в продукте русского народа — коммунистической партии.

Нужно поскольку-постольку проводить эту широту в жизнь.

Вопрос отцов и детей? Отрицательный. Откуда это? Зачем его так резко ставить? Этот вопрос нужно избегать.

Ф. Т. Пьянов.

Говорит о русской душе. Близкий вопрос, но разрешения не имеет. Сложный и неразрешимый. По Чаадаеву — проходной двор. Она расплывчата, но тоскует по реальности. Она ищет правду. В поисках этой правды она попадает в такой содом, что дальше идти некуда. Душа все время мучается, тоскует. Но в заключение должен сказать, что русская душа все-таки с возможностями. Нужно подходить объективно. Свои ошибки нужно не скрывать, а раскрывать. Идеализировать плохо и опасно.

Отношение к Западу. Мы не разрываем с Западом. Нужно относиться к Западу более объективно, но считать, что пути русской души и ее оформление должны быть своеобразны. По духовной структуре Россия приближается более к Востоку. Синтез западного и русского в культуре.

Нужно опасаться механической характеристики. Это явление частное, оно не выявляет духовной сущности. Душевно разделяет мнение Г. Брысина. Можно критиковать в области культуры, но это опасно. Не нужно подходить конкретно. Это несчастье русского человека — вредить наследию органичной культуры.

Этот вопрос нужно рассматривать:

1) Много спорного, искания законны. Только молодежь их незаконно разрешает.

2) Отцы несколько не хотят навязывать свои идеи. Здесь результат испытанных страданий. Отсюда вывод. Здесь непонимание. Старый состав более индивидуалистичен, молодой — более коллективистичный.

Заключение Новицкого.

Чтобы покончить вопрос с отцами и детьми. Докладчик

не обвиняет отцов. Здесь разговор идет в области практической. Здесь не обвинение, а известное отталкивание от известных отцов.

Относительно оформления русской культуры. Это очень важно для настоящего момента. Но, тем не менее, у нее есть собственные задания, например в области права.

Собрание 27 ноября 1932. № 27.

Доклад А. И. Тудакова: О советской электрификации.
Протоколы собраний К.И.Р.
(18 дек. 1932 — 17 дек. 1933)

Собрание 1 января 1933. № 2.

Доклад Т. А. Ланге: Письма Чаадаева.

Собрание 8 января 1933. № 3.

Доклад Ф. Т. Пянова: О пролетарской культуре.

Собрание 15 января 1933. № 4.

Доклад Б. Е. Новицкого: О Лермонтове.

Собрание 29 января 1933. № 5.

Доклад [Г. Е.] Озерецковского²⁶: О пятилетнем плане.

Собрание 5 февраля 1933. № 6.

Доклад П. Брысина: Наши задачи.

Распадаются на две части:

- 1) Приобретение познаний о России.
- 2) Распространение познаний о России.

Первая задача проводится нами в жизнь. Я считаю, что дело более или менее налажено и пойдет дальше. Поэтому буду говорить о второй задаче.

Я считаю, что наш кружок должен являться центром, который должен выполнить следующие задания:

- 1) Организовывать публичные доклады.
- 2) Посылать своих членов для русской пропаганды.
- 3) Организовать Русский музей.

Разобрать первый и второй вопрос предоставляю кому-нибудь другому.

Музей: по-моему, нужно разделить это учреждение на два отдела:

- 1) Информационный отдел.
- 2) Собственно музей.

I. Информационный отдел.

Цель. Дать всякому желающему справку, касающуюся России, либо указать лицо или источник, где эту справку можно получить.

Организация. По возможности осуществления можно разделить на пункты:

- 1) Найти достаточно сведующих лиц, желающих заняться этим делом.
- 2) Составить списки книг по вопросам, касающимся России, с указанием библиотек или частных лиц, где эти книги можно достать.
- 3) Составить списки с адресами ученых и вообще людей, желающих давать справки.
- 4) Составить списки с адресами французских музеев, где есть русские экспонаты, с указанием, что в них находится. (*Invalides, Jardins des Plantes, Louvre, Trocadéro*).
- 5) Наладить связь с русскими просветительными и учебными заведениями с целью получения, снабжения и обмена материалами, касающимися России (фильмы, карты, фотографии, таблицы).

II. Собственно музей.

[Предлагает организовать музей с различными отделами: историческим, церковным, литературным, живописи, музыки, скульптуры, науки, гражданской архитектуры, географический.]

Организационная часть.

Поручить:

Ф.Т. Пьянов: собрать все сведения о русских ученых за границей, иконография.

М-elle Гончарова: информация о медицинском отделе.

П. Брысин: карты и диаграммы.

Принято для осуществления распространения знаний о России:

- 1) Поездка с фильмами по школам.

2) Организация открытых собраний. Нужно стараться связывать эти собрания с большими событиями истории России.

Протокол собрания 12 февраля 1933. № 7.

Доклад Г. Брысина: О Расколе.

[Запись доклада отсутствует.]

Прения.

Пьянов.

Хотел бы дополнить. В основании раскола лежит принцип Третьего Рима. Исправление книг — только [отдельный] факт. Эту психологию нужно учесть. Кроме того, не все было благополучно. В благочестии много правды, но оно, [бывает], гасит живую веру.

Вторая причина Раскола — характер русского человека, раскольнический характер. Но здесь есть и положительное, страстное желание правды. Раскол, [это] когда человек начинает самоутверждать себя.

Третья причина социальная — закрепление крестьян. Кроме того, голод, мор, другие испытания. Дало мысль мужикам, что скоро явится антихрист.

Наконец, тема раскола жива для современности. В России два раскола: патриарший и животоцерковный. Также и за границей.

П. Брысин.

Русских людей поразила мысль, что книги, по которым исповедовали [веру] отцы и деды — не книги.

Росс.

Считает, что раскольничество в характере русского человека.

Тудаков.

Считает, что причина Раскола была довольно незначительна с современной точки зрения. В те времена она имела большое значение.

Г. Брысин.

Его доклад только строго исторический. Причин умышленно не указывал. Относительно буквы книг. В книгах было нечто магическое (остаток от язычества). Заклинание действительно, только если соблюдена формула заклинания. Кроме того, играли роль личные причины: гордость Никона, отношения Патриарха и Царя.

Эти все причины слились в одно время. и получился Раскол...

Собрание 28 февраля 1933. № 8.

Показывался фильм «Москва».

Собрание 19 марта 1933. № 11.

Доклад [М. М.] Бренстедта²⁷: О мистических течениях в эмиграции.

Собрание 28 марта 1933. № 12.

Доклад [И. М.] Хераскова²⁸: Античная Россия.

Собрание 2 апреля 1933. № 13.

Доклад Ф. Т. Пьянова: Древние верования.

Собрание 23 апреля 1933. № 14.

Доклад [М. М.] Бренстедта.

[Тема доклада не указана.]

Собрание 30 апреля 1933. № 15.

Доклад В. Соколова: Еврейский вопрос.

Собрание 7 мая 1933. № 16.

Дискуссия: О еврейском вопросе.

Собрание 14 мая 1933. № 17.

Доклад [И. И.] Бунакова-Фондаминского²⁹.

[Тема доклада не указана.]

Собрание 21 мая 1933. № 18.

Доклад [Э. Э.] Нагеля³⁰: О советской юстиции.

Собрание 28 мая 1933. № 19.

Доклад Новицкого: Символика в русской литературе.

Собрание 4 июня 1933. № 20.

[Доклад состоялся 18 июня.]

В. Л. Иванов: О Кавказе.

Собрание 9 июня 1933. № 22.

Выезд в Медонский лес.

Выступали:

Ф. Т. Пьянов: Говорил о том, что из кружка нужно создать движение. Это движение должно быть религиозное. С корнями в православии. Причем нужно совмещать два начала: русскости и вселенскости.

Соколов: На ближайшее будущее нужно ставить главным образом практические вопросы.

Собрание постановило:

- 1) Собрания должны летом продолжаться.
- 2) В данном году всесторонне изучить краинный вопрос.

Собрание 16 июля 1933. № 23.

Выезд в Медонский лес.

Доклад В. Соколова: Взаимоотношения России и Литвы.

Собрание 3 октября 1933. № 29.

Доклад [И. А.] Лаговского³¹: О советской школе.

Собрание 22 октября 1933. № 30.

Доклад проф. Федотова: О судьбах России.

О судьбах России полно ответило евразийство. Из западников ответили только [А. А.] Салтыков и [В. В.] Вейдле. Евразийство просто невозможно. Оно отрицает связь с славянскими народами и их языком. Хорваты, чехи, поляки — католики и протестанты, нам так же далеки, как и народы Запада. Евразийство ставит Россию в семью народов передней Азии (тюркские народы, турки, персы, татары). Большое сродство языков — главным образом говор. Также связь с угро-финскими группами. Связь по некоторым признакам языка, быта, характера права, орнамент, восточные черты (лень, порывистость). Характер русской государственности. Восточное племя, обузданное Москвой. Государство — это часть великой Монгольской империи, созданной Чингизханом. Евразийство есть течение православное и христианское (для них христианство ограничивается пределами православия).

Но что есть общего между Христом и Магометом? Ответы на это давались такие:

Савицкий указывает на характер страны, отличающейся от Европы и остальной Азии. Единство условий, богатство почв, ряд климатов, степи — кочевники. Суровый характер климата — резкость характера. Отсутствие преград создает большое государство. Но как это связать с предметами духовной культуры?

Поступают таким образом. Они берут православную религию. XVII век — определяющий век. Победа над Ордой делает русского князя наследником Чингисхана. Тут преобладает «иосифлянство» (Иосиф Волоцкий). Это они и берут как главный смысл православия, иосифлянство — учение, придающее большое значение букве, закону. Это имело огромное значение в жизни. Личность должна была дисциплинироваться в духовном плане. Это течение и породило в русской жизни старообрядчество. Православие застыло — отсюда Раскол. Эту линию и берет евразийство и тем самым идеализирует Раскол.

Ислам — также религия дисциплины. Т.е. сказывается возможность установить сходство в религиозной психологии людей. Общность религиозной психологии. Т.е. XVII век является разложителем сложившегося синтеза.

Будущее им рисуется как поворот к народам Азии. Они предполагают обращение азиатских народов в православие, которое, по мнению евразийцев, ближе к христианству, чем протестанты и католики.

В царствование Ивана Грозного появляется идеал демократической деспотии. В это время Россия отлично знала Восток и совсем не знала Запада. Таким образом в русский обиход вошло много восточных элементов. Евразийцы это правильно отмечают. Не было племенной ненависти. Татар, например, легко впускали в русское государство. Эти два столетия дали действительно сумму и ответ — эссенцию русской истории.

По Федотову, это неправильно. Например, [евразийцы] исключают русскую икону (XV в.), русскую святость (XIV в.). Христианский характер русской души тогда убывает, русская жизнь становится грубее, более далекая от христианства.

С другой стороны петербургский период: литература, наука. Относительно морали: здесь вопрос вкуса. Твердость и дисциплина преобладали в Москве. Но не только это существенно. Голос совести больше звучит в XIX веке. (Это идеал русских святых и московской интеллигенции.)

Элементы свободы до московского периода. В Москве было достигнуто единство ценой закрепощения. XVIII век начинает процесс раскрепощения. По евразийцам, идеалы свободы не нужны русскому душе: главным образом Москва, отрицающая свободу, создала институт современного государства. Народ не сдавался (бунты, восстания). Даже наша революция отчасти связана с крепостным правом. Евразийцы признают национальный характер русской революции. Идеал московской дисциплинированности создал устойчивый характер общества, но мало творчества — нет свободы.

Профессор Федотов противопоставляет [евразийцам] западничество. Источники духовного идеала в Киевской и Червонной Руси, которые связываются с петербургским периодом — это византийское влияние. Византийский характер искусства (иконопись). С другой стороны — мистическое умозрение (которое воскресло в XIX в.), идеалы соборности, даже в церковной жизни (противоплагаются абсолютистскому характеру католицизма). Конечно, Византия имела в своей жизни много темного, и это сказалось.

Наша идея — творческая переработка византийской идеи, но не копия. Русское искусство родственно, таким образом, древнегреческому. Мы потомки греческой культуры. В этом наше историческое место.

Деловая часть.

<...>

Собрание 5 ноября 1933. № 32.

Доклад В. Л. Иванова: О Лобачевском.

Собрание 12 ноября 1933. № 33.

Доклад профессора Лера (Lerat)³²: Впечатления о поездке в Советскую Россию.

Организация Интуриста — превосходна. Собралась группа в 30 чел., не имеющая понятия о России. 3 000 фр. за поездку. Я прожил 20 лет в России, но это новый мир, в который вы уже не сможете вернуться. Было 5 или 6 коммунистов, среди них рабочие. Проверка количества денег [на границе]. Первое мое желание — разменять валюту. За 85 фр. получил 6 рублей. За бутылку пива берут в буфете 4 фр., или 2 руб. 50.

Гиды наши замечательно подготовлены, вплоть до знания законов и языков. Коммунисты попали из 3-го класса в «твердые вагоны», а мы, буржуи, попали в мягкие. В Москве нас отвезли в автомобилях в гостиницу «Метрополь». Один из коммунистов объяснил: «Вот дворец рабочих». Получаем комнаты с ваннами. Прислуга. Словом, полный комфорт. Еда замечательная, подается в комнаты. Самые изысканные блюда.

Первое впечатление: бедность, нужда. Женщины без шляп. Мужчины без воротников. Возле входа выставка *antiquités*³³. Цены в долларах, цены очень высоки. В киоске не оказалось папирос.

Пошли в Музей Революции. Собраны экспонаты всех народных волнений. После этого пошли в Парк культуры. Там находилось более 20 000 детей [так!], которые там же и завтракают. Вход платный. Очень хорошие оркестры. Слева театр синема. Направо читальни (бараки), танцевальные меньшие залы с газетами. В буфете чай. Всюду выставка революционных материалов.

Всюду агитаторы, которые поясняют присутствующим (русским) историю революции. Они хорошо подготовлены, аргументы наивны, но рассчитаны верно. Всюду диаграммы по всякому поводу. В том парке спортивные площадки. Много киноаппаратов для демонстрации. За одним столом дается урок немецкого. Французский нигде не преподается.

Я захотел навестить своих старых знакомых, которые меня не ожидали. Первыми встретил старых большевиков (из военных).

Навестил Музей Ленина. Несмотря на равноправие, интуристы минуют длиннейшие хвосты.

Отправился делать покупки на валюту, на рубли ничего не купишь. Цены нормальные. В кооперативах недорого, но трудно достать, что нужно. Часто приходится обращаться в «частные» магазины: выходит более чем в 10 раз дороже. Я навестил старого знакомого, который был директором мины [т.е. шахты] и т.д. Пригасил выпить чаю. Водка — 30 рублей литр. Есть частные базары, на которых крестьяне могут продавать излишки, но не регулярно. Есть еще торговля — перепродажа излишков из кооперативов.

Посетили оружейный завод. Разговор со спецом. «Сколько вы зарабатываете?» Женщины — 80/100–150руб., т.е. 150–300 фр. Выше 2000 фр. не бывает. Одежда поношенная. На этом заводе

рабочие 15–16 лет — «спец». Старых рабочих нет. Приходится создавать спецов из ударников. «Как живет наша эмиграция?» Я ему нарисовал, прикрасив, жизнь эмиграции. «Вы знаете “Последние новости” Милюкова?» и т.д. В результате он сказал: «Лучше быть эмигрантом, чем здесь спецом».

Покинули Москву на «Красной Стреле» — экспрессе. Я остался в коридоре и имел двухчасовой разговор с проводником (кондуктором). Он получает 100 руб., жена 80 руб. «Как вы можете жить?» «За квартиру плачу 6 руб. 50, за 23 метра». Утром едят черный хлеб и чай. 400 гр. сахара на месяц, 800 гр. мяса в месяц. В обед едят щи, если достанут, сало. «Но у вас не хватает на одежду». На чай не получает. «Но теперь лучше или хуже?» «Теперь в 20 раз хуже».

Наутро прибываем в Ленинград. Поезд опоздал на два часа, по обыкновению. Французы затащили Интернационал, но вызвали презрительное удивление. Витрины есть, но в витринах нет ничего. Вид разрушения. Шофер осуждает режим. Лишь на видных местах все красиво и благоустроено. Но почти все царское снесено. Дворец царский пока не тронут. Вкус дурной.

35 лет назад я поселился в доме в Царском Селе, теперь это было первое место, которое мы посетили. Теперь это уют.

Бывшая моя ученица, написав до срока часть истории заводов, получила звание ударницы, 1 кг. сахара и 1 кг. масла.

Свобода вероисповедания. Церковь — государственное имущество, и может быть сдана в наем. Так как некому их содержать, их ломают. Исаакиевский собор покрыт афишами (антирелигиозный музей).

*Герасимова*³⁴ о национализме.

Лера: больше патриоты, чем раньше.

Собрание 19 ноября 1933. №. 34.

I. Доклад Ф. Т. Пьянова: Южнорусские братства.

II. Вопрос относительно общего собрания.

Председателем назначен Г. Росс.

Решено пригласить представителей отдельных русских группировок.

Кого пригласить? Имперский союз, евразийцы, 3-ю Россию, Пореволуционный клуб, РСХД.

Собрание 26 ноября 1933. № 35.

*I. Обсуждение вопроса о собрании 30 ноября 1933 г.
(публичное собрание о молодежных течениях в эмиграции).*

II. Доклад В. Л. Иванова: О Японской войне.

В 4 часа дня — собрание старшин.

Вырабатываются положения:

- 1) Цели кружка: изучение России в прошлом и настоящем.
- 2) Борьба с денационализацией молодого поколения.
- 3) Развитие и укрепление национального сознания у русской молодежи.
- 4) Объединение русской молодежи для изучения России.
- 5) Пропаганда изучения России.
- 6) Кружок не является политической партией и не при-
мыкает ни к каким политическим группировкам.

Структура кружка:

- 1) Во главе кружка стоит совет старшин в составе 7 чело-
век (основателей).
- 2) В случае выбывания одного члена из совета старшин
последний выбирает из членов кружка нового старшину.

30 ноября 1933.

Открытое собрание Кружка изучения России.

I. Доклад В. Соколова.

[Запись доклада отсутствует.]

II. Прения.

*Штерцель*³⁵ (от Имперского союза).

Оратор сам приехал в 1928 году Восстает против пред-
взятых истин. Течения разделяют на правые и левые — это не-
правильно. Имперская идея предлагает деление на группировки
пригодные и непригодные для борьбы.

Течения есть идеологические и революционные. Иде-
ологические склонны к сменовеховству. Здесь до известной
степени идеологическая провокация. Сами советчики боятся
эмиграции. Отмечает политиканство и игру группировок, ко-
торые уклоняются от борьбы. Пореволюционный клуб называет
академически-политической группой. Искания должны быть
связаны с практикой.

Имперская идея исходит из предыдущего. Это полный
антитезис большевизма. Монархизм. Исходят из духовности.

Православный дух — путь развития нации. Наиболее светлые деяния истории диктовались в православии.

Строят государство иерархически. Религиозная стойкость православия. Идеология присутствует в общих чертах — достаточно гибко. После революции — диктатура. Не идеалисты. Смогут доказать, что правы своими деяниями. Будущий кандидат в монархи будет тот, кто лучше себя проявит.

[А. В] Эйсер³⁶ (самостоятельно).

Не будет говорить о самом докладе. Прекрасно понимает трудности докладчика. Задача неблагодарная, даже безнадежная — говорить вскользь об общих местах. Грустно констатировать, что докладчик идет ложным путем.

Противоинтеллигентская установка. Солдатская идеология. Прежде всего это нужно доказать. Иногда простая материя может быть лучше имперского духа. Когда мы научимся строить идеологии?

Интеллигенция интернациональна? А народовольцы, декабристы? Р.Д.О³⁷, С.-Р., меньшевики? Между ними пропасть.

Относительно выдержки из имперского клича, кощунственная выдержка. Еще более смешно оправдывать православие, потому что оно фундамент для государства.

Новицкий.

Докладчик правильно остановился на некоторых пунктах. Не будем останавливаться на отдельных пунктах. Примат духа над материей — голая формула, если она не имеет конкретного смысла.

Утверждение социальной правды. Все эти правды вообще характерны для послевоенных европейских течений. Это залог успеха. По-видимому, будет возврат к духовному.

Национал-максимализм и окружающие группировки утверждают примат духа (христианского), тем самым утверждают русскую национальную идею, избавляют русские течения от опасности фашизма и гитлеризма. Хотят продолжать пути России, принимая русское прошлое. Занимаются идеологией и для того, чтобы искать, и для того, чтобы бороться.

Противопоставить идею большевизму. Тактический прием более действительный, чем ранее испытанные способы. Силами эмиграции не рассчитывать провести переворот.

г. Верховский³⁸ [С. С. Верховской].

Несообразно ставить Движение на один план с другими группами. Всякий, будь то имперец, младоросс и т.д., может состоять в Движении. Это невозможно для других группировок. РСХД — национально-религиозное движение.

Для РСХД важна жизнь во Христе. Благостно, когда человек от неверия придет к вере. Сфера жизни русского общества — религиозная. Здесь нет конкуренции.

С большевиками можно бороться без веры. Движение принимает всех верующих. Поэтому деятельность РСХД расходится с деятельностью других. Устраивает кружки, собрания, кормление безработных и т.д.

Доклад: верит в искренность пореволюционных течений относительно религии, причем нет уверенности, что это глубоко. Кажется, что нет подлинного стремления сделать из себя оружие в руках Божиих. До этого они должны проделать очень большой путь.

[Н. М.] Зернов³⁹.

Ему кажется, что был искренний обмен мнений, каждая группировка стремится к разрешению так или иначе проблемы. Стремления одинаковы, хотя мы, может быть, и окрашиваем их в разных тонах. Понимается примат духа различно.

Два явления в жизни должны доказывать действительность примата духа: 1) литургическая работа; 2) работа о воссоединении Церквей.

Очень бы хотелось, чтобы другие течения соединились.
Пьянов.

Некоторое несогласие с докладчиком относительно обвинения интеллигенции. Это, скорей всего, реакция на события. Нужно принять ограниченность событий русской истории относительно эпохи Александра III. Если было в ней что-либо хорошее, то это скорей всего относится к интеллигенции.

Относительно пореволюционных течений. Тревога не случайная. Это общеевропейское настроение (Америка, Германия, Италия). Связать с духовным приматом. Здесь хочется сказать о своеобразии РСХД.

Относительно новых ощущений Церкви. Здесь Церковь действительно является пристанищем. Когда человек решает вести жизнь религиозную, он совершает действительно переворот. После петровской эпохи Православная Церковь является только уделом простого народа.

После войны потребовалось построение целостного мировоззрения (тяга к определению цельной жизни). РСХД, исходя из церковного сознания, целостно стремится построить жизнь. Цель православной культуры — построить по примеру Церкви культуру секулярную.

Социальная сторона. Движение с некоторой тревогой относится к некоторым пореволюционным движениям. Борется с этактизмом. Прежде всего примат Церкви, и ему подчиняется все.

[Г.] Добровольский.

Ни к какому течению не принадлежит. Главная беда в том, что мы стоим перед лицом кризиса всех идеологий. Поэтому большинство с большой опаской относится к новым скороиспеченным идеологиям. Поэтому среди нас, непартийных, создается убеждение, что дело не в идеологии. Теоретически всякий строй хороший. Таким образом, дело в людях.

Если рассматривать идеологию Гитлера или фашизма, всякий здравомыслящий человек нашел бы массу противоречий. Такое же отражение видно и среди русской молодежи. Есть какое-то общее течение, что дело не в идеологии, где масса рекламы и неискренности. Нужно, чтобы нашлись люди в России, и мы должны их поддержать.

[А.] Зайцев.

Протестует против заявления Эйснера, что Имперский союз клеветает.

[Л. А.] Зандер⁴⁰.

Принадлежит к типу людей любящих философию. По апостолу Павлу, политика — дух злобы поднебесной. Принимают христианство, православие. А сам ты веришь в Бога? Здесь разница между идеологией и жизнью. Если последней нет, то идеология медного гроша не стоит. Мы действительно занимаемся идеологией, а жизни не касаемся.

Говорит о борьбе. Но сильны ли мы? Беспомощность русских людей экономическая. Экономическое строительство — это христианский долг. Препятствие: страшное распыление сил. Пример: Сергиевская Лавра построила 17 монастырей.

Достоевский звал к почвенности. Нам необходима концентрация самых грубых сил.

[В. Л.] Иванов.

Народовольцы — спортсмены террора. Сошлись самые разные течения. Одна цель — убить императора.

Ульянов — прямо призывал к поражению.

Ответ В. М. Соколова.

Пьянову: считает, что трагичный ход истории России привел к трагедии. Интеллигенция виновата лишь отчасти. Славянофильство стало казенным только потому, что его приняла власть, а не народ.

Эйснеру: Совершенно согласен, что тема неблагодарная.

Относительно интеллигенции: не говорил обо всем образованном обществе, о всей интеллигенции.

Относительно мессианства — согласен, что оно действительно появилось в допетровскую эпоху.

Собрание 3 декабря 1933. № 36.

Доклад П. Ф. Андерсона⁴¹: Положение в колхозах и религия.

Собрание 10 декабря 1933. № 37.

Председательствует В. Л. Иванов.

1) Принят новый член Жданов⁴² (Париж).

2) Разрешался вопрос об устройстве собраний для молодежи на Рождество.

Решено:

А. Опросить лично молодежь, что она хотела бы увидеть или услышать на этих собраниях.

Для этого поручено войти в связь с

а) Лицеями в *Melun, Beauvais* (жен.), *Annecy* — П. Брысину.

в) С лицами, руководящими школьной молодежью, гг. Попичем, Одинцом, Ростовцевым, Богомольцом — Г. Р. Россу; Энден — И. В. Герасимовой.

В. Первое собрание должно состояться 26 или 27 декабря в 4 часа дня.

С. Намечена программа:

1) Доклад (предполагается выступление проф. Одинца или г. Х...

2) Чай с выступлением артистов или рассказчиков. Предположительно: Денисов, Игнатов, Котомкин, Кутырина.

Собрание 17 декабря 1933. № 38.

Доклад г. [В. В.] Корсака⁴³ (с проекционным фонарем): О Печерском крае.

ПРОТОКОЛЫ СОБРАНИЙ КРУЖКА ИЗУЧЕНИЯ РОССИИ (13 ДЕК. 1933 — 13 ДЕК. 1934)

Собрание 24 декабря 1933. № 1.

Доклад проф. Зеньковского⁴⁴: О советской философии.

Воспроизвести подлинный смысл советской философии трудно. В ней определенные мнения, определенные знания, заранее указанные источники. Гегеля в ней цитировать можно, а Фихте нельзя. Но под покровом казенной фразеологии бьется живая мысль. Здесь нечто вроде сектантского исповедания веры. Стержень советской философии исключительно материализм. Она до 1928 года имела некоторую свободу. В это время среди советских философов доминирует некто [А. М.] Деборин. Его философские воззрения были приняты как правильные.

Исторический материализм связан с диалектикой Гегеля. Он вырос из левого его крыла. Несколько мыслей Гегеля:

1) Диалектика Гегеля: всякое развитие проходит три стадии: тезис, антитезис, синтез. Но что же развивается? Гегель построил философию истории. Этот принцип он старался иллюстрировать. Действительность этого закона захватывает все.

2) Выводы: в истории ничего нет случайного.

3) Все действительно разумно.

Поэтому последнее заключение: явление абсолютной идеи. Мир возникает для того, чтобы раскрыть идею. Религия есть поэтическая и наивная формула, в которой абсолютная идея предстает перед человеком.

Правая школа Гегеля: идеологический процесс доминирует. Левая школа (Фейербах): придерживается обратного принципа. Бытие предшествует материи. В материальном бытии вспыхивает материальный психический огонь. В основе лежит материальное бытие.

Дальнейший путь: Маркс и Энгельс. Признают первичную материю. Следует историческая материя и как следствие ее — экономический материализм. Все остальное вырастает из экономических отношений.

Капиталистическое хозяйство приводит к первому тезису — капиталу, рождает и антитезис — пролетарию. Борьба классов есть борьба тезиса и антитезиса. Наступает момент, когда все ломается. Начинается революция. Затем царство свободы.

В 1904–5–6 гг. произошло событие распада на большевиков и меньшевиков. Различие — по Марксу. Царство экономической необходимости. Власть эту уничтожить нельзя. Ленин утверждал, что не нужно ждать, а нужно проявлять активность. Отсюда — уничтожение буржуев. Ленин собрал большинство.

После военного коммунизма стало ясно, что вопреки законам истории можно крутить эту историю как угодно. Отсюда вывод: законы истории совсем не неизменны. Ставится вопрос: почему все должно оправдываться? Из естествознания XIX века: законы природы суть законы больших цифр. В конце концов большевики придумали, что идея была взята несправедливо из истории. Здесь выступает творческая мысль одного человека. Мировой вождизм задел и советскую действительность. Особая роль сильного человека.

По Марксу, вся логика истории определяется только экономическими взаимоотношениями. Роль человека — ничто. Его роль — только угадывать. Объяснение исторических личностей — чисто классовое, экономическое объяснение. Роль личности ничтожна, кроме одной — Сталина (и Ленина). Они могут изменить эластичные законы истории. Революция ломает закономерность. Большевики пользуются наблюдениями из социальной жизни.

Почему марксизм боится религии?

- 1) Это всегда Церковь (экономическая, материальная).
- 2) Церковь в союзе с буржуазией. Она связывается с существовавшим строем (сравнение с Французской революцией).
- 3) Для Ленина есть только классовая мораль. Пролетариату не нужно бояться ненависти к врагу.

4) Большевики стараются создать цельное миросозерцание.

К 1928 году Деборин сам был заподозрен в правом уклоне.

Ленин был реалистом — все, что он видел — существует.

Заключение: Там не могут высказаться те, кто не верит в марксизм. Выводы: романтический материализм.

Собрание 21 января 1934. № 4.

I. Дела кружка.

Докладчик Росс. Говорит о структуре кружка.

Административная комиссия: Росс, [В. М.] Пестржецкий, П. Брысин.

Академическая комиссия: В. Л. Иванов, В. М. Соколов, Ф. Т. Пьянов.

Административный председатель избирается на 3 месяца. Назначен Росс.

Обязанности академического председателя:

— техническое осуществление программы академической комиссии,

— ведет переговоры с посторонними лицами,

— председательствует на собраниях.

II. Дискуссия по поводу судьбы России.

Ф. Т. Пьянов.

Эмиграция переживает непрерывный кризис, не только экономический и социальный, но и духовный. Эмиграция — явление исключительное. Необходимо как-то вспомнить, каковы смысл и задача эмиграции.

Идейная задача. В испытаниях эмиграции осознать, что это великое явление. Призвана к тому, чтобы сохранить духовное преемство.

Явление коммунизма не только политическое. Это идеологическое течение — мирозерцательная идеология. Если мы имеем дело с мирозерцательным явлением, теорией жизни, то с ним нужно бороться в такой же плоскости. Борьба с коммунизмом может быть только духовная.

Практически возвращение к личности, семье и т.д. может быть, только исходя из духовных начал. Современное человечество призвано к нравственному очищению.

[А. М.] Зигон⁴⁵.

Трудно ответить на вопрос. Считает, что нужно защищать территорию, даже помогая советской власти.

В. Л. Иванов.

Не принадлежит к патриотам территории. Иногда приходится уступать. Согласился бы на потерю территории, если бы ему доказали, что Россия стала бы от этого великой. В это не верит. С другой стороны, не может стать на точку зрения Милюкова⁴⁶. Большевики всегда могут предать Россию. Поэтому нужно только ждать.

Пестржецкий.

Вполне согласен с точкой зрения В. Л. относительно боль-

шевиков. Но нужно воспользоваться внешним замешательством и произвести переворот.

П. Брысин.

Считает, что нельзя пользоваться союзом с внешними врагами для свержения большевиков.

Г. Брысин.

Вполне согласен с В. Л. и Ф. Т. Нужно ждать. Есть более неотложные дела. Например, вопрос о денационализации, об уходе в французское подданство.

г. Лаптев.

Приморскую область защищать невозможно.

Росс.

Считает, что перед эмиграцией стоят две задачи:

1) Реальный вопрос укрепления духа, культуры, поддержания друг друга.

2) Принципиально. Считает, что точка зрения, что всякой ценой, лишь бы свергнуть большевиков, — несостоятельна. Наша задача: укрепляться духом, нести крест и ждать нашей роли.

Соколов.

Часть признает за большевиками какую-то русскую власть. Другие считают, что эта власть хуже, чем интервенция.

Собрание 28 января 1934.

Открытое собрание, посвященное памяти Менделеева.

Докладчики:

В. Л. Иванов: Жизнь Менделеева.

Г. М. Брысин: Периодическая система Менделеева.

В. М. Соколов: Работы Менделеева по демографии.

Открытое собрание 1 февраля 1934.

Доклад Б.П. Вышеславцева: Религиозный смысл власти.

1) Проблема власти. Русским свойственно на основе порока власти отрицать власть, систему, строй, культуру и т.д.

2) Русский человек знает из собственной истории все преступления власти.

3) Трагедия русской истории в страхе перед властью и в борьбе с ней.

4) Высшее зло должно быть властью (тирания).

5) Власть невыносима для ее обладателя. Вызывает желание опроститься.

6) Обычай царей постригаться указывает на склонность русского человека видеть другие, более высокие пути. Отсюда умение отказаться на вершине от нее. Трагедия власти в ее двуличности.

7) Нет власти не от дьявола.

8) Во всякой власти есть нечто свыше, божественное. Кесарево — кесарю.

9) Все суждения о власти глубоко двойственны.

10) Власть есть норма двусторонняя: приказ и повиновение. Власть не сила и не принуждение.

Собрание 7 февраля 1934. № 6.

Доклад проф. Хераскова: Владимирское княжество.

Собрание 11 февраля 1934. № 7.

Доклад матери Марии⁴⁷.

[Тема доклада не указана.]

Собрание 18 февраля 1934. № 8.

Доклад [В.В.] Вейдле⁴⁸: О русском искусстве.

Собрание 4 марта 1934.

Доклад Бренстедта: Двойственный лик России.

Если обратиться к русским идеалам, основная предпосылка у всех одна: «то, что совершается на земле есть отражение того, что происходит в себе». Так думали еще тогда, когда зарождалась русская научная мысль (XVI век, Иосиф Волоколамский). Против этого течения боролось другое. Оно возглавлялось Нилом Сорским и старцем Филофеем, они исходили из того же положения. У позднейших — то же самое. Различие появляется только тогда, когда спрашивается: что же происходит из тебя?

Для одних это библейский Иегова, который держит людей в страхе. Отражение такого страха — Иван Грозный. Когда это положение развивали представители другого течения (Максим Грек, кн. Курбский и заволжские старцы), они исходили из новозаветных идей.

Если мы вникнем в корни разногласий — одна [исходная] точка и из нее «букет разных взглядов», — именно взглядов на власть:

1) Ветхозаветный взгляд, проводимый еще у пророков в Ветхом Завете. Иегова — архетип власти-кротости, воплотившейся во Христе.

2) Другая точка зрения на власть связана с принуждением. Вся русская история есть борьба ветхозаветного и новозаветного взглядов.

Это отразилось на всех сторонах русской жизни. В основе — анархизм — чисто русское явление. Например, из 7 столпов анархизма Бакунин, Кропоткин, Толстой — русские. Также Достоевский в некоторых своих произведениях воплощает анархические взгляды. Вся русская история — история борьбы с властью.

Можно рассматривать два православия.

1) Одно, занесенное к нам Владимиром из Византии, которое принесло к нам иерархию (историческое христианство).

2) Другое православие, которое, с точки зрения христианства официального, — ересь богумильская, пропитанная дуализмом: в творении мира участвовали и темные силы. Это дуалистическое христианство выражено прежде всего в том, что докладчику представляется в виде духовного рыцарства — калик перехожих, которые создали апокрифы, которые оказали огромное влияние на русское сознание, [сочиняли] духовные песни.

Позже это движение как бы развилось на 3 ветви:

1) Старчество.

2) С другой стороны, значительно позднее вышло казачество.

3) Третья форма, безусловно, вырождение — скоморошество.

Эти три явления занимают русскую историю. Это подлинно русская история, в противоположность официальной варяжской истории. Эти три ветви обнаруживают анархический дух.

Остановимся на старчестве.

XIX век. Расцвет русской истории, философии, научной мысли. Откуда это? Почему не раньше? Мы видим несколько лиц, от которых зажгли эти мысли. Достоевский и Вл. Соловьев. Их мысли пришли из Оптиной пустыни.

Сама Оптиная пустынь — явление как будто наносное. С Афона через Румынию. Зародилось с Паисия Величковского, который был на Афоне, потом пришел в Россию. Духовность Серафима Саровского — из того же источника.

В чем же заключалось учение этих старцев?

1) В умной молитве.

2) Аскетизм и т.д. Как будто это не имеет отношения к власти; но на самом деле значение огромное. Значение молитв почти что магическое. Старцам был дан дар пророчества. Эти старцы как бы получали внутреннее посвящение. Оно берется самими посвященным. Старцы отличаются духовной иерархией — анархической. Со старцами боролись, их считали еретиками.

Если обратиться к социально-философской стороне — Достоевский, — построим: не Церковь должна поддерживать государство, а наоборот. Ни то, ни другая не доминирует. И Церковь и государство должны исчезнуть, но государство должно стать новой Церковью. Это взято у старцев. Сравним со старцами заволжскими.

Приведу цитату. Статья «Русский народ и государство», проф. Алексеев «Путь», № 8. Цитата из Бердяева: «Анархизм русских выдающихся людей». Бердяев любит ставить антитезисы, но и дает их разъяснение. Россия есть смесь элементов германских и восточных, монгольско-татарских. Закваска — восточнославянская. Она анархическая, она — народное православие.

Докладчик оставляет вопрос открытым об оценке анархической идеи.

Прения:

[Н. В.] Муретов⁴⁹.

Кажется, что Михаил Михайлович сделал из нужды добродетель. Если бы анархизм был сущность русского народа, каким образом существовало русское государство?

Относительно варяжской дружины. Она была поглощена внутренними русскими силами. От нее ничего не осталось. Русский народ перерабатывал иностранные формы на свой лад.

Анархизм — это результат развития. Казачество как результат тяжелых условий.

Государственная власть была поставлена в очень тяжелые условия, поэтому она должна была направлять всю свою энергию на самосохранение.

[В. Л.] Иванов.

Вопрос: Серафим Саровский в каком смысле стержень духовной культуры?

Ф. Т. Пьянов.

Относительно выражения «небо спустилось на землю» — не только русская концепция. Например, Амвросий [Медиоланский].

Относительно иосифлян и заволжских старцев. Здесь не столько анархизм. Заволжские старцы не столько заботились о том, что нужно строить государство, как того хотели иосифляне. Они боролись за духовную свободу — это не анархизм.

Что касается характера русского человека — это нужно рассматривать не односторонне. Например, [считает П. И.] Новгородцев: русский человек тоскует по власти, по свободе, по правде. Анархичность иосифлян заимствована из Германии. Русский человек не анархичен, а аналитичен. Русская история была очень трагична, потому что у русского человека было желание правды и власти.

Г. Брысин.

Нужно было упомянуть о раскольниках. Антихрист за-владел Церковью и государством. Если он будет изжит, они признают и Церковь и государство. Мнение чисто народное.

Ответ г. Бренстедта.

Тысячелетнее государство существовало как нерусское. Относительно казачества. Каждый народ сам творит свою судьбу. Страдания народа этим и объясняются. Любовь русского народа к власти — оговорка: анархисты признают власть — римскую позитивную. Они признают власть как [пропуск]. Если это они не конкретизировали, то потому, что сперва должны были разрушить дьявольскую власть.

Собрание 11 марта 1934. № 11.

*Собрание К.И.Р. с другими группировками на
9, VilladeSaxe⁵⁰.*

Тема: Россия с Христом или без Христа.

Собрание 18 марта 1934. № 12.

Дискуссия о власти: пред. Бренстедт.

Власть — средство. Она аморальна. Основание физиологическое. Общество не терпит безвластия. Власть разделяет

юридические и экономические отношения. Власть служит не народу, а себе.

Автомобилисты признают *Codedelaroute*⁵¹, но не любят ему подчиняться. Своей власти не может быть. Все недовольны властью.

Желание подчиниться взаимно рождает власть.

Власть восточная — самая элементарная, самая грубая, от нее требуется только защищать.

Давить все — при эволюции общества делается невыполнимым.

Классовая власть уничтожает все другие, но проблема власти остается целиком.

Христианство может влиять на власть, влияя на сознание общества.

Власть — необходимое зло.

*Собрание Студенческого клуба при КИР. 22 марта 1934.
(10, B^d Montparnasse.)*

Доклад М. А. Каллаш⁵²: Церковь и Мир.

Председательствует: Г. Р. Росс.

Присутствуют члены К.И.Р: В. М. Соколов, Г. М. Брысин, О. М. Резвая⁵³ и Ф. Т. Пьянов.

47 человек посторонних.

Слово предоставляется докладчику в 21 ч.

Конспект доклада:

«Не любите мира, еще не от мира».

В России с давних пор установилась между миром и Церковью глубокая пропасть. Особенно этому способствовала аскетическая Церковь, считавшая, что мир от дьявола и что спасение от дьявола возможно лишь за монастырскими стенами. Отсюда стремление строить и мирскую жизнь по церковному чину. Эти влияния нашли себе яркое отражение в «Домострое» и создали в людях внутреннюю раздвоенность. Характерен переход от Масленой к Великому посту. В предвидении навязываемых лишений происходит неистовый разгул, часто кончающийся смертью от обжорства (М. А. приводит примеры — смех в публице), но вот приходят розговены, и с ними возвращается «мир». К тому же относятся выражения вроде «отстоял обедню»...

В чем же причина такого двойственного отношения? В непонимании Церковью своей роли.

Иван Грозный не был лицемером, он олицетворял свою эпоху.

Жития учили, что «мир во зле лежит, и посему старорусское благочестие забывало о человеке в мире. Авторитет святых считался непреложным. Но ведь разные святые часто друг другу противоречили. Преподобный Нил Сорский в противовес другим призывал увещевать грешников, а не только наказывать их. Он указал русскому благочестию на «Бога в человеке». Иконы выражают отношение к миру: «Угодник мир презрел». Можно ли принимать все слова святых за истину? По-видимому, нет. Например, Иоанн Кронштадтский ведь был членом Союза русского народа.

Спасение виделось только в церкви, в монастырях, средством воздействия на мирян был страх. На умы верующих действовали угрозами и членовредительством. (М. А. приводит примеры регулярного избиения старцами молодых монахов и признательность последних — смех в пубlike.) Этот страх наказания за грехи и гибели в миру толкал человека в монастырь.

Взгляд на раздельность Церкви и мира сохранился и до сих пор: «Церковь сама по себе — мир сам по себе», «Мы молимся — мы спасаемся, а вы гибнете; одно спасение в Церкви». И Церковь, подобно левиту, проходит мимо.

Как нам мыслить Церковь?

Русский благочестивый народ не любил священнослужителей: «Поп — посредник»... Общество относилось к священникам и Церкви как к какому-то государственному учреждению. Виновна сама Церковь. Она никак не реагировала, например, на освобождение крестьян. Люди, желавшие служить Церкви, были оторваны от Церкви.

Возврат к Церкви русской эмиграции и ее пафос носит реставрационный характер. Чувство русских христиан в эмиграции все еще стоит на «Домострое».

М. А. говорит затем о статье русского инокa «Религиозное хозяйство» и указывает, что Церковь не должна быть равнодушной к экономической жизни.

На Западе люди равнодушны к Богу, они от него отходят. В России тоже, но современный советский отход от Бога менее страшен, т.к. люди ищут веру.

Русская эмигрантская Церковь обращается к кесарю. В Карловацкой Церкви православие не мыслится без кесаря. Не случайно первым кесарем иудейским был Саул.

Христианский мир был вначале далек от язычества, что естественно. Русский мир принял христианство, но это совершилось поверхностно: он окроплен. Развитие языческого права шло параллельно с христианством.

Гуманизм привел к российской или гитлеровской действительности. «Бога переделывают». Внутри христианства остается и углубляется разрыв. Церковь, господствуя над стадом, занимает позицию, контролирующую и наказующую.

Темой церковной проповеди было Царство Небесное. «Аскетизм самовооружением души». Но наш церковный аскетизм — это казенщина — «уложение о наказаниях».

Церковь видит во всяком творчестве опасность — «гордыню». Промыслительный замысел Божий забыт Церковью. Прогресс отрицается. Сокровище зарывают глубже. Спасаться нам можно лишь по старине, ничего не меняя и не прибавляя.

Творчество без Христа опасно, оно служит дьяволу. (Самостная самозамкнутость.)

Современному человеку опасен внутренний соблазн, скепсис. Духовный разлад не может быть вылечен старыми лекарствами. Церковь должна сделать над собой усилие и оставить старые методы, ибо истинное христианство есть религия благодатной свободы.

Дом мытаря Закхея, куда пришел Христос, есть не что иное, как грешный мир. Высочайший дар человеку — свобода. «Церковь должна вести от рабства к богословству». Расхищение мира волками есть наш грех. Церковь должна «воцерковить мир».

Председатель оглашает программу следующих собраний и закрывает собрание Студенческого клуба при К.И.Р. в 23 ч.

Собрание 26 марта 1934. № 13.

Доклад А. М. Шефтеля: Развитие радиотехники в России.

22 апреля 1934. № 15.

Поездка-выезд в Bellevue⁵⁴ К.И.Р. совместно с другими кружками.

Тема: Любовь к России.

[К. В.] Мочульский⁵⁵.

І. Мы живем в сумерках и страхе. Не потеряем ли мы

связь с Россией? В особенности, улавливаем ли мы Россию современную?

Но нам незачем бояться отрыва от Родины, так как, входя в состав нашего самосознания, она не разорвет связь с нашей душой. Мы физически ощущаем Родину.

Второй страх: понимаем ли мы современное состояние русского народа?

Для того, чтобы ответить на этот второй вопрос, нужно покончить с народничеством и перестать смешивать народ с простонародием: мы все являемся народом и русское народное сознание выражает не тульский мужик, а тульский помещик Лев Толстой, не петербургский рабочий, а петербургский разночинец Достоевский. Да, мы понимаем современное состояние русского народа, потому что мы сами этот народ и наши переживания — его переживания.

II. Вопросы политические являются второстепенными. Если говорить с точки зрения только политической, то советский строй с теми или другими изменениями могут принять все партии, кроме крайне правых. Мы боремся с советским строем только с точки [зрения] религиозной. Всякое национальное сознание по природе своей религиозное. Нация — понятие мистическое: если изгоняется Бог, то появляются идолы. Россия есть государство, вероисповедание — это есть СССР.

Но правительство России идет против Христа. Как нам быть? А что если русский народ не богоносец, как думал Достоевский? И что если прав Леонтьев, сказавший однажды, что антихрист родится именно из русского народа.

Нам нужно заботиться об укреплении нашего духа для активной борьбы за спасение нашей христианской родины. Нам нужно утвердиться в вере христианской: это единственный путь воссоединения эмиграции с Россией.

О. [Лев] Липеровский⁵⁶.

Россия — наша мать. Родная мать при всяких условиях. Нельзя безрелигиозно относиться к религиозному убеждению в сфере национального чувства. Присоединяется к К.В. Мочульскому.

[А. И.] Тудаков.

Указывает на обширность и разнообразие России, куда входят и нехристианские народы, в отношении которых христианские начала неприменимы.

Мочульский.

Говорит, что понимает Россию исторически и духовно. Единое духовное начало русской нации — православие и духовное общение отдельных русских инородцев с православными делает их относительно русскими.

М. Мария.

Это не ново, ибо и раньше молились «за всех и за вся».

П. Брысин.

Лишь бы достигнуть правду. Все равно через науку или что-нибудь другое.

Мочульский.

Опасно нарушение иерархии ценностей. Нельзя ставить на один план религию и национальное чувство (которое теперь очень развито среди молодежи). [Нужно] разделить две вещи — религию и национальность. Не делать из первой орудие для политики (младороссы). Религия — личное дело каждого, к которому приходит разными путями (Достоевский — через национальное чувство и веру в русский народ).

Пьянов.

Молодежь притягивает и религия, и государство. Вождь⁵⁷: религию он понимает плохо, не применяет ее в жизни, видит в ней скорее орудие для политики.

Что спасет нацию? Подлинная ли вера или вера как орудие? Младороссы — это христиане без жизни, без огня.

Чему предоставить первенство: национализму или религии?

Росс.

Вера спасет нас, а мы Россию. Старому поколению Россия дорога как воспоминание. Мы же не знаем, чего мы ищем. Для нас патриотизм это то, чего не хватает, то чего мы ищем, то, что разжигает в нас страдание и тоску (как красная тряпка перед быком).

Мы тоже любим Россию, потому что потеряли ее и чувствуем это от иностранцев, но не знаем настоящей причины нашей любви к ней. Одни любят инстинктивно. Другие отрицательно (ненависть к врагам). Надо любить ее величие и желать ей благ.

Герасимова.

Раньше чем говорить о религии, надо найти и завоевать

место, почву на чем начать верить. Сперва найти родину, свой угол, а потом уже верить. Сначала кесарево, а потом Божие, ибо кесарево надо ловить, а Божие от нас не уйдет.

Лиза Павлова.

Что такое национализм? Это духовное религиозное сознание. Для нас Россия — путь ко Христу, и нельзя путать национализм и религию (средство и цель). Любовь к истине прекраснее любви к родине.

Росс.

Одни знают Россию старую. Другие знают только тоску: чего-то им не хватает.

Если Россия отказалась от Христа, то отцы отказываются от нее, потому что они-то знают и любят старую Россию, т.е. с Христом. А нам что же делать? Ибо мы можем любить или не любить только современную Россию. Другой мы не знаем.

Мочульский.

Какая разница между отцами и детьми (упомянутая в выступлении Росса)?

Иванов.

Россия выше христианства. Она существовала до него, но изменилась с его приходом, она опять изменилась, но будет существовать и после него. Иванов верит в Россию и не откажется от нее, если она отречется от Христа.

Религия и нация. Две вещи разные. Одна вне времени и пространства, неизвестная, непонятная. Другая — близкая, дорогая и поэтому выше первой.

Пьянов.

Ставит и оформляет этот вопрос. Мочульский ставит религию на первом месте. Иванов — нацию на первом.

Мать Мария.

Такое понятие напоминает отношение католичества к неприкосновенности папы. Что Россия? Та ли Россия? (ГПУ — тоже Россия?) Там, где она согрешила, она уже не Россия.

Русская территория существовала до христианства, но не Россия, наша Родина. Будет ли она существовать после него? Об этом говорить трудно. Все государства умирают. Россия тоже умрет. Христианство же не умрет — абсолютная вечность.

Иванов.

Христианство не есть вечная религия: она, как и другие,

меняется и реформируется. Отношение к ней тоже меняется, так же как, и отношение к политике и науке. Нельзя связывать Россию с Вселенскими соборами. Религия меняется, Россия вечна.

В. Соколов.

Христианство можно принимать творчески, не статически, и в этом смысле оно менялось. Идеи Ветхого Завета как раз обратные идеям Нового.

Но несмотря на это, хотя оно и менялось, христианство бессмертно. Народы мрут (кроме еврейского). Первое место религиозное, второе — национальное. Но второе более близкое, и через него мы приходим к первому.

Что выбирать: личную религию или общенациональную?

Иванов.

Если Россия станет языческой, а Греция останется христианской, будем ли мы греками?

Соколов.

Для человека идея определяется любовью, и у русских (это может быть печально) первое место преподносится России, а не Богу.

Пьянов.

Люди, которые ставят Россию перед Христом, не понимают, что такое христианство. Они не религиозны.

Русский человек не может быть без Христа (Достоевский). Можно отречься от Христа, но во имя другой любви. Но Христос есть любовь, так что нельзя любить без Христа. Мы любим Родину, чтобы творить культурное дело, а это мы можем делать только с Богом.

Росс.

Христианство — религия.

Пестржецкий.

Бороться за торжество христианства в России!

Мочульский.

Делает синтез. Мы должны, с одной стороны, любить Россию (Росс), с другой, искать истину (П. Брысин). Как совместить? Чему дать первенство? Мы колеблемся (В. Соколов). Мы находим выход, путь (Иванов). Это есть живая мысль — надо соединиться и подумать.

Мысль Иванова — неприемлема, и он сам от нее отречется, если бескорыстно еще погрузится в нее. Россия не существовала до христианства. Первое единство приобретает в XI веке.

Нельзя переворачивать мысли: Бог выше человека. Если мы ошибаемся и говорим обратное, то потому что мы сейчас нерелигиозны и переживаем, стало быть, религиозный кризис (потому что человек не может быть нерелигиозен). Россия сама тоже его переживает. Она восторжествует, как и мы, и подымится, новая и религиозная.

Собрание 29 апреля 1934. № 16.

I. Доклад В. Соколова: О положении евреев в России.

[Запись доклада отсутствует.]

Прения.

Мать Мария.

(В ответ на выдержку о проценте евреев в русских революциях.)

«Какая чепуха! В каком году?»

После указания источника: Роберт Вильтон, «Последние дни Романовых», Град Китеж, 1929, — молчание. Все смотрят книгу.

II. Доклад В. Л. Иванова.

[Запись доклада отсутствует.]

Прения.

Мать Мария.

Вас нужно развивать в других областях. Статистика, проценты — вещь относительная. Можно установить для евреев и благоприятную статистику.

Единственные [антикоммунистические] террористы: Каннегисер и Фанни Каплан. Среди террористов — 100 % евреев. Привожу это, чтобы доказать относительность статистики.

Нужно указать на разгром Сталиным правой и левой оппозиции. При этом пострадало много евреев. Существует даже анекдот: «Моисей вывел евреев из Египта, Сталин — из Совнаркома».

Почему говорить об участии в революции только евреев? Были и другие инородцы. Их, быть может, было больше, чем евреев. Было много грузин, которые бездарнее евреев. В ЧК на первом месте стояли латыши (13/18) и поляки (Лубянка).

Если вашим статистикам и процентам предоставить другие проценты и статистики, то они тоже убедительны.

На Украине русские гимназии могут существовать только потому, что евреи отдают своих детей в русские гимназии, а не в украинские.

Почему [заграничные] евреи не протестуют против коммунистического строя? Пример: если судить по уголовным делам или за борьбу с правительством, то протестовать нечего. Протестовать можно, только если присуждают за принадлежность к данной национальности. Почему мы не говорим о грузинах, латышах, а только о евреях?

Хорошо знали и Фанни Каплан и Каннигесер, на что идут, они погибли страшной смертью (Кеннигесера за неделю до смерти кормили только селедками и морили жаждой). Они герои. Обидно за них, когда говорят, что евреи только предают.

Вы говорите, что евреи не смешиваются с другими расами. В Ветхом Завете этого не было, и по Ветхому Завету женитьбы на иностранках не запрещались. Напр., Руфь. Иов — не иудей. Преследований за это не было. Если это делается теперь, то здесь вырождение иудаизма.

Сравним положение евреев с нашим положением. Здесь шоферы боятся процентной нормы для иностранцев, мы возмущаемся высылками русских. Как стоит вопрос о принятии французского подданства? — На бумаге я буду французом, а в душе останусь русским. Если бы мы услышали это от еврея, то возмутились бы. Что это? Это то же самое. Одни и те же условия вызывают одни и те же реакции. Это так же плохо, как и то, что думают евреи. Двойное подданство немцев-колонистов — явление того же порядка. Ничем не лучше.

Есть евреи, которые целиком приняли русскую культуру.
Соколов.

Не говорите о культуре! (с места).

Мать Мария (продолжает).

Сейчас в Советской России колоссально количество смешанных браков и сильная денационализация евреев. Известный сионист Рутенберг признает, что его грех в том, что он вмешался в русские дела. Что такое Палестина, говорят евреи, это русская колония третьего сорта. Там все говорят на русском языке, так как идиш — жаргон, а на древнем еврейском языке говорят очень немногие. На евреев влиять можно. Русская культура облагородила, отравила, оплодотворила евреев. Например, Слиозберг.

Иванов. (с места)

Все же — еврей.

Мать Мария (продолжает).

На евреях, живших в России есть отпечаток русской культуры. Даже говоря о Стависком⁵⁸, говорили об его *charmeslave*⁵⁹. *Charmeslave* сильнее *charmejudaique*⁶⁰.

Очень часто отрицательное отношение к евреям объясняется фактом недооценки себя и переоценки евреев. Нам не надо бороться с евреями запретительными мерами, т.к. нечего бояться. Русский народ достаточно способен и даровит, чтобы суметь пробиться и бороться с кем угодно. Чем бороться с евреями запретительными мерами, надо конкурировать на равных началах.

Соколов.

На равных началах мы с евреями бороться не можем, так как у них совесть растяжимей нашей. Сейчас в России свободно конкурировать нельзя.

Сказать, что Каннигесер это 100 % террористов — оскорбление всех русских, которые боролись миллионами и боролись до последнего. Не говоря о Белом движении, были и террористы, которые боролись и гибли. Например Захарченко-Шульц. Ларионов с соратниками, которые бросили гранату в петербургском партклубе⁶¹. За Каннигесера были расстреляны тысячи русских, но его родителей не тронули.

Процент инородцев в ЧК. Латыши занимали низшие должности, там же были и инородцы — не руководители.

Собрание 6 мая 1934. № 17.

Доклад В. Л. Иванова: С. В. Ковалевская.

Собрание 13 мая 1934. № 18.

Доклад В. Н. Ильина⁶²: Пути русской культуры.

Краткий конспект доклада (Г. Р. Росса):

Революция вытравила все несущественное, оставив лишь вечное. Русская натура катастрофична, в этом ее особенность. России выпало на долю носительство мирового неблагополучия.

В русской истории исконный трагизм. Чувство вражды к русским характеризует самих русских. Ключевский правильно сказал: «Россия обманула самодержавие, обманула православие, обманет и социализм». Тютчев же: «Умом Россию не понять...». Россия — сфинкс: разгадок у нее много...

Культура — это не достижения техники, культура — стояние человека перед вечностью или Богом.

Человек творит прежде всего самого себя.

Культура — земледелие — творчество и Богопочитание. Кроме того, культура — это создание окружающей обстановки и жизни.

Россия по природе своей грандиозна и империалистична. Русский человек — большой человек. Это не случайно. Россия была несколько раз сведена к малой территории, но каждый раз Россия возвращала потерянное и еще увеличивалась. Русский или велик, или ничтожен.

Русская культура больше русского этноса. Под стать размаху внутреннему — размах внешний.

Русская империя и русское православие — не насильственные.

Русский не трус.

С потерей православия и с переходом в коммунизм идеи изменились, но грандиозность осталась. Россия выше нации.

Россия стремится разгадывать все во вселенском масштабе.

Мы теперь вступили в период вселенский — международный. Если это не осуществится, то мир погибнет от коммунизма.

В Суворове объединяется военный человек с кротостью...
[Запись обрывается.]

Собрание 21 мая 1934.

Впечатления о съезде [РСХД в Монфорл'Амори].

[Приняло участие 8 членов КИР]

Ф. Т. Пьянов.

Отход от политики — монахи отходят, это путь избранных. Миряне не могут отходить от политики.

Наше несчастье, что мы не знаем иерархии ценностей.

Цель съезда — собраться и выяснить некоторые вопросы. Для некоторых — молитва.

Как вы оцениваете съезд и что он может внести в работу кружка?

П. Брысин.

Съезд еще не кончен⁶³, выводы еще не сделаны.

В. Соколов.

Объединение, общение — это независимо от докладов.
Ф. Т. Пьянов.

Каковы пожелания на будущее?

Предлагает устраивать сперва общие доклады, потом разделяться на группы, и каждая группа обсуждает самостоятельно.

Г. Р. Росс.

Молодежь стремится говорить, но и уметь. Предлагает устраивать беседы вокруг костров. Хорошо бы иметь на будущем съезде помещение, где бы собираться.

Н. В. Муретов.

Говорит, что нужно ставить проблемы государства.

В. Л. Иванов.

Говорит о значении личности и общества.

Г. Брысин.

Говорит о необходимости иметь тезисы заранее и делать предварительную разработку этих вопросов перед съездом.

Ф. Т. Пьянов.

Считает нужным рассматривать съезд не только с мирской точки зрения, но и допускать людей с совсем противоположными мнениями. Это важно с миссионерской точки зрения.

Собрание 27 мая 1934. № 19.

Доклад В. Л. Иванова: Цусима.

14 октября 1934. Открытое собрание К.И.Р. № 29.

Насущные задачи русской молодежи.

Докладчики:

Г. Росс: Цели кружка и его работа.

П. Брысин: О семинаре изучения Сибири.

В. Л. Иванов: О перспективах работы в текущем году.

Во время перерыва — чай.

Возражали:

Мельников, Штерцель, Иванов, Варягин⁶⁴, Поремский⁶⁵, Рождественский⁶⁶, Муретов, Пьянов, Гартинг⁶⁷, Тудаков, В. Соколов.

Заключение В. Л. Иванова.

Собрание 21 октября 1934. № 30.

Доклад В. Л. Иванова: О могущественном территориальном владении применительно к России.

[Запись доклада отсутствует.]

Петерсон.

Просит дополнить по поводу Северного морского пути.

Второв.

Россия развивалась, когда на Западе была уже сложившаяся культура.

О готовности к войне: славянофильская мысль о приобретении Дарданелл имела большее достижение, чем докладчик ей придает.

Россия стояла на страже европейской культуры и ее слуга — обеспечить спокойное развитие западной культуры.

Западная Россия развивалась быстрее, потому что ближе стояла к культурному центру. Медленное развитие в Азии объясняется невозможностью заполнить пустые пространства.

Япония может пойти на север, так же, как и на юг.

Штерцель.

Движение Японии в Манджурии преследует цель колонизации. Благодаря климатическим условиям колонизация Японией Сибири чрезвычайно трудна и может быть только медленной.

Русская дореволюционная политика до революции не была национальной т.к. царское правительство мешало либеральному обществу. Национальная политика может только базироваться на национальном общественном мнении.

Чтобы подготовить в будущем национальную политику, надо создать национальный фундамент, наподобие того, как это создал Гитлер в Германии. Нам нужно начинать с создания тех идей, на которых можно строить национальную политику. Россия не так много поддерживала демократию.

Соколов.

Россия должна преследовать свои собственные задачи. Между тем внешняя политика, начиная с преемников Петра Великого, часто защищала не свои, а чужие интересы. Например, усмирение Венгерского восстания. Потом из-за защиты восточных славян возникла Турецкая война. Александр I вел ненужные войны с Наполеоном, защищая чужие интересы. Это все есть следствия заимствования европейских идей, дань учеников учителям.

В революцию Россия перешла идейно Европу, так как

попыталась осуществить те идеи, которые в Европе только намечались.

Россия кончила по виду как бы 8 классов европейской гимназии. Однако защита славянских народов именно и положила впоследствии начало в России подъему национального чувства, содействовала установке авторитета России в славянском крае и давала русским высокий моральный авторитет.

Докладчик неправильно обвиняет славян в том, что они вызвали Мировую войну. Мировая война была вызвана агрессивностью германского мира. Россия вступила в коалицию, защищая в основе себя. Будучи в коалиции, нельзя защищать только себя. Было бы лучше для России, если бы Германия одержала конечную победу в августе 1914 года. Не нужно смешивать самую идею участия России в европейской войне с ее плохим осуществлением.

Собрание 28 октября 1934. № 31.

Доклад [В. В.] Корсака: О меньшевиках.

Собрание 4 ноября 1934. № 32.

Доклад Н. В. Муретова: О Туркестанском восстании⁶⁸.

Собрание 11 ноября 1934. № 33.

Доклад Г. М. Брысина: География и ископаемые богатства Сибири.

Собрание 18 ноября 1934. № 34.

Доклад П. М. Брысина: Климат и растительный мир Сибири.

Собрание 25 ноября 1934. № 35.

Открытое рождественское собрание: Национальное воспитание.

Собрание 2 декабря 1934. № 36.

Доклад П. Брысина: Животный мир и промыслы Сибири.

Собрание 9 декабря 1934.

Доклад Н. В. Муретова: Туркестанское восстание. № 37.

Собрание 16 декабря 1934. № 38.

Доклад В. Л. Иванова: Начало Мировой войны. Была ли русская мобилизация причиной Мировой войны?

Собрание 30 декабря 1934. № 40.

Доклад В. А. Ланге: Сравнительный обзор русских территорий в Азии.

ПРОТОКОЛЫ СОБРАНИЙ КРУЖКА ИЗУЧЕНИЯ РОССИИ (1935–1936 ГГ.)

Собрание 13 января 1935.

Доклад В. Л. Иванова: Оборона и падение Порт-Артура.

Собрание 20 января 1935.

Этнография Сибири.

Собрание 27 января 1935.

Доклады И. М. Хераскова и Ф. Т. Пьянова: Еврейский вопрос в России.

Собрание 10 февраля 1935.

Доклад В. Л. Иванова: История смертной казни в России.

Собрание 17 февраля 1935.

Доклад Г. П. Федотова: Взаимоотношения Церкви и государства в истории России.

Собрание 24 февраля 1935.

Доклад В. Л. Иванова: История смертной казни в России.

Собрание 10 ноября 1935.

Доклад В. М. Соколова: Истоки Русской революции, 2-я часть.

Собрание 22 декабря 1935.

Доклад П. М. Брысина: Русская Арктика.

Собрание без даты.

Доклад В. Л. Иванова: Прорыв «Гебена» и «Бреслау» и вступление Турции в Мировую войну.

Собрание 9 февраля 1936.

Доклад [А. В.] Осокина⁶⁹: Беседа относительно устройства семинара — Изучение аграрных отношений в России.

Собрание 15 февраля 1936.

Доклад А. И. Тудакова: Последние события в России..

Собрание 1 марта 1936.

Доклад А. В. Осокина.

Собрание 5 марта 1936.

Доклад В. М. Соколова: История русского языка.

Собрание 8 марта 1936.

Доклад В. Л. Иванова: Жизнь и деятельность академика Павлова.

Собрание 11 марта 1936.

2-я лекция.

Собрание 19 марта 1936.

Доклад Г. М. Брысина: Физическая география Туркестана.

Собрание 22 марта 1936.

Доклад П. Я. Данзаса: Украинский вопрос.

Собрание 29 марта 1936.

Доклад В. М. Соколова: Внешняя политика России.

Собрание 26 апреля 1936.

Доклад В. Л. Иванова: Убийство 1 марта 1881.

Собрание 17 мая 1936.

Доклад П. М. Брысина: Флора и фауна Туркестана.

Собрание 21 мая 1936.

Доклад В. Соколова: О верховной власти.

Съезд НОВ — Montfort, 31 мая 1936⁷⁰.

Собрание открывает Г. Гардский⁷¹.

Объявляются темы (в повестке).

1. Христианин и борьба за власть.

Вступительное слово Гардского: Должен ли христианин бороться за власть? Демчинский⁷²: вопрос оратору [не записан].

Н. Ф. Федоров⁷³.

Демчинскому: Как Вы представляете себе христианина?

Ответ: Он должен быть христианином в частной жизни.

Он не должен им быть в жизни гражданской.

Нехорошев⁷⁴.

Вопрос: есть один пример, св. кн. Александра Невского.

Сергий Радонежский благословил на войну Дмитрия Донского.

В. М. Соколов.

Во все века христианство было неблагополучно. В личной жизни можно было понимать и действовать как угодно. Но в жизни общественной всякая служебная власть, если она будет бескорыстна, то она может в некоторых случаях предать его в жизни. Это трагедия в разные века, и расценивалось по-разному. Т.е. христианин, находясь у власти, должен применять минимум зла. Этот минимум будет нужным решением вопроса.

В. Л. Иванов.

Указывает, что может быть только бескомпромиссным.

Христианин не должен стремиться к власти. Христианство в жизни компромиссно, но не в дурном смысле.

Христианство — вещь мудрее жизни, [пишет] Розанов — противник христианства. Молодежь склонна отклонять христианство. Это эпоха болезненная. [Христианство] не есть норма. Норма: синтез противоположностей, в истине совмещающихся, и «крест и меч одно» (Вл. Соловьев). Народы принимают христианство: таинство христианства заключается в соединении неба и земли. «Кто власти желает, тот доброго дела желает». Церковь канонизировала много царей за подвиг принятия власти. Церковь прославляет общественную святость.

Все ужасные средства силы и власти суть броня Царствия Божия на жизни. Иногда нет другого выхода, как биться за власть.

Христианство идеалистично в идеале, но педагогично в своей практике. В христианстве есть желание удалиться от мира, но оно не отрицает учения мира. Мы живем в антимонистическом мире, и христианство есть соединение противоположностей.

II. Советская действительность на путях России.

Г. Гардский кратко перечисляет события за время советской власти.

Заключение: Советская Россия ни при каких условиях национальной не будет.

Н. Ф. Федоров.

Этот вопрос нами ставится постоянно. «Власть под давлением событий может переродиться» — такая мысль зреет и назревает под очень умелым руководством агентов Москвы.

Властители России — это бандиты, захватчики. Практически эти люди презирают русский народ. Так называемая советская эволюция — это хитрость. Докладчик не верит, что положение благоприятно. В самой власти перемен не происходит.

В. М. Соколов.

Советская власть эволюционировать не может. Принцип ее — разделять и властвовать. Сперва [враги] — буржуи, интеллигенты; потом — крестьяне-кулаки, середняки, рабочие. Докладчик: как будто идет эволюция, но за минованием опасности они снова повернут.

Проф. Тимашев⁷⁵.

Нужно было поговорить о советской действительности в качестве звена русской истории. Проблема эволюции власти относится к числу лжепроблем, которых так много создала эмиграция.

Советская власть первая дала миру образ тоталитарной власти. Когда власть стала давать уступки, она меньше всего сделала уступок характера религиозного. Уступки больше всего характера внешнего. Основных положений два:

1) Церковь замкнута в церковную ограду и ей, вне проповеди, запрещается религиозная пропаганда.

2) Есть негласный закон: активная приверженность к церковному обществу является препятствием к преуспеванию в общественной жизни.

Во всех областях власть может уступить до конца, но здесь она не уступит. Поэтому в христианской стране эта власть всегда будет чужой. Чтобы восстановить исторические пути России, необходим перерыв в преемстве власти.

Верит, что приложится закон: революция не разрыв истории, а отклонение. Нужно смотреть не только на дела власти, но и на противодействие народа. Например, отмена преподавания политграмоты.

В какой части то, что уступается, куда сможет пойти власть? Не сможет пойти назад, даже если эти течения проникнут на верхи. Борьба с властью ведется не национальная, а утилитарная.

III. Пути России зарубежной.

Проф. Карташев⁷⁶.

Россия из несчастий выйдет с приобретениями. После большевистской пытки искушаться проклятым социализмом больше не будет.

Каковы пути России зарубежной? В этих путях Россия зарубежная сыграет величественную роль. Мы люди грешные, но несем нечто святое. Конечно, зарубежная Россия есть осколки нации. Но осколки, сохранившие праведный лик России.

Наша судьба худосочна и консервативна. История нас умаляет. Но здесь каждый русский — свободный русский человек, здесь мы свободно мыслим. Это — громадная этическая ценность. Стократна будет ценность человека не павшего. Мы — здоровая часть живого организма, не задавленная колесом истории. Здесь — сохраненный полк простого русского лица. Туда мы явимся даже в светлом мундире. Мы носим ризы какой-то святости.

Собрание 7 июня 1936.

Славянофилы и западники.

Вступительное слово: В. М. Соколов.

Собрание 11 июня 1936.

Доклад М. Палицыной: Русское искусство (история театра).

Собрание 14 июня 1936.

Доклад П. Я. Данзаса: Украина или Малороссия?

Собрание 18 июня 1936.

Доклад А. И. Тудакова: О новой Конституции С.С.С.Р. 1936 года.

Собрание 21 июня 1936.

Доклад В. В. Зеньковского: Был ли Достоевский выразителем русского духа?

Собрание 28 июня 1936.

Доклад В. Л. Иванова: Войны Наполеона и континентальная система по новым документам.

Последнее собрание, отмеченное в архиве КИР, состоялось 9 июля 1936 г. под председательством В. М. Соколова. Докладчик и тема доклада не указаны.

О дальнейшем существовании КИР составителю ничего не известно, но, видимо, кружок в каком-то виде продолжил свою деятельность. В. Л. Иванов следующим образом заключает свой краткий очерк о деятельности КИР: «На протяжении всего своего существования кружок не получал никаких субсидий и самоокупался. Он создал, несмотря на это, значительную библиотеку, специализирующуюся на изучении России, которой пользовались другие организации. Война ликвидировала кружок, т.к. три члена оказались вне пределов Франции, а остальные были мобилизованы. После окончания войны кружок больше не собирался»⁷⁷.

Примечания

¹ *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение, Нью-Йорк, 1956. Переиздание: М., 2010.

² *Лаговский И.А.* Молодежь в эмиграции // Вестник РСХД, № 7, 1934. С. 9–16.

³ Вестник РСХД, № 2, 1927. С. 3.

⁴ Вестник РСХД, № 1, 1931. С. 24.

⁵ Вестник РСХД, № 2, 1936. С. 10–11.

⁶ Вестник РСХД. № 6–7, 1935. С. 22–24.

⁷ Вестник РСХД. № 2, 1936. С. 13–14.

⁸ *Евлогий, митр.* Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Париж, 1947. С. 536.

⁹ *Ковалевский П.Е.* Зарубежная Россия, Париж, 1971. С. 215.

¹⁰ Из неопубликованных «Дневников» П. Е. Ковалевского.

¹¹ *Озерецковский Г.*, Россия малая. Т. 1: Русский блистательный Париж до войны. Париж, 1973. С. 15–17.

¹² В архиве КИР сохранилась лишь часть протокола прений на съезде молодежи НОВ в мае 1936 г. Он приводится ниже.

¹³ К сожалению, мы не располагаем протоколами этих съездов русской молодежи на юге Франции.

¹⁴ *Федотов Георгий Петрович* (1886–1951) окончил историко-филологич. фак. С.-Петербург. университета, приват-доцент кафедры Средних веков в университете. В 1925 г. выехал в Германию, затем — во Францию. Проф. Св.-Сергиевского богословского института (1926–1939), активный участник деятельности РСХД, примыкал к «левому» крылу Движения. Член редакции журнала «Новый Град» (1931–1939). В 1941 г. переехал в США, с 1943 г. проф. Св.-Владимирской духов. семинарии. Автор нескольких книг и многочисл. статей по церк. истории, а также на духовные и обществ. темы.

¹⁵ *Вышеславцев Борис Петрович* (1877–1954) окончил юридич. фак. Моск. университета. Проф. Моск. университета. В 1922 г. выслан из СССР, с 1924 г. — в Париже. Проф. Св.-Сергиевского богослов. института (1927–1943). Реактор журнала «Путь» совместно с Н. А. Бердяевым. Активный деятель РСХД, редактор в издат. УМКА-Press. Во время войны — в Германии, с 1946 г. — в Швейцарии. Автор ряда трудов на духов., философ. и обществ. темы.

¹⁶ Утвержденцы получили свое название по журналу «Утверждения» (1931–1932), выходившего под ред. кн. Ширинского-Шихматова (1890–1942), основателя Пореволюционного клуба. Утвержденцы призывали к созданию в России «общества социальной правды» и к борьбе мирными путями против диктатуры коммунистов. Они считали себя оборонцами (защитниками СССР в случае иностранной интервенции).

¹⁷ Баранецкий П.С. — автор статьи «О русском мессианизме» в журнале «Утверждения».

¹⁸ *Слиозберг Генрих Борисович* (1863–1937) окончил юридич. фак. С.-Петербург. университета. Юрисконсульт при Министерстве внутр. дел, присяжный поверенный, известный еврейский обществ. деятель. С 1920 г. жил во Франции, один из основателей Рус. национального комитета. В Париже — активный обществ. деятель, журналист. Автор трудов на юридич. темы и мемуарного характера.

¹⁹ *Новицкий Борис Евгеньевич* (1904–?). В 1918 г. эмигрировал в Финляндию, с 1924 г. — во Франции, окончил Химический инст. в Нанси, инженер-химик. Видный деятель пореволюц. движения, член совета старшин Пореволюц. клуба. Член КИР. В 1934 г. вернулся в Финляндию, где работал по специальности. В 1944 г. основал в Хельсинки Кружок по изучению жизни Сов. Союза.

²⁰ Об эмиграции часто говорилось, что она «сидит на чемоданах».

²¹ Лес Монморанси, ок. 20 км на север от Парижа.

²² Содружество: группа активно церковной молодежи при РСХД.

²³ В этих средних франц. учеб. заведениях училось много русских детей.

²⁴ Т. А. Ланге — член КИР.

²⁵ Славянская душа (*фр.*).

²⁶ *Озерецковский Геннадий Евгеньевич* (1895–1977), окончил историко-филологич. фак. С.-Петербург. университета и Павловское воен. училище. Участник Первой мировой и Гражд. войн, штабс-капитан. В Загребе окончил агрономич. фак. Во Франции с 1926 г., работал агрономом. Активный член РСХД. Печатался в рус. газетах и журналах, автор книг о культурно-общественной жизни эмиграции.

²⁷ *Бренстедт Михаил Михайлович* (1890–?), дат. подданный, окончил С.-Петербургский университет, эмигрировал в Париж, на три года вернулся в СССР, с 1930 г. — опять во Франции. Журналист. Активный деятель пореволюц. течения. Участник Сопротивления во время войны. После войны — сов. патриот, вернулся в СССР, жил в Сталинграде.

²⁸ *Херасков Иван Михайлович* (1878–1963), окончил историко-филологич. фак. Москов. университета, преподаватель в уни-

верситете. Социал-демократ, революционер. Сослан в Сибирь в 1907 г., бежал во Францию. В 1917 г. вернулся в Россию, с 1921 г. — во Франции. Зарабатывал частными уроками. В 1930-х гг. — активный участник пореволюц. течения. Публиковался в ведущих эмигрантских газетах и журналах на историч. и лит. темы.

²⁹ *Фондаминский (Бунаков) Илья Исидорович* (1880–1942), из купеч. еврейской семьи, учился в Берлин. и Гейдельберг. университетах. С 1905 г. — социалист-революционер, участвовал в революц. событиях, несколько раз арестовывался. С 1907 по 1917 г. — в Париже. Вернулся в Россию в 1917 г., член ЦК партии эсеров, комиссар Временного правительства на Черноморском флоте. С 1919 г. во Франции, член парижской группы эсеров, один из основателей и редакторов журнала «Современные записки». Активный участник пореволюц. течения. С 1932 по 1939 г. соредактор журнала «Новый Град». Сердечный и отзывчивый, И. И. Фондаминский, близкий к РСХД, был желанным гостем и докладчиком в кружках эмигрант. молодежи. Арестованный немцами в июне 1941 г. и заключенный в лагерь Компьень, он крестился в православие в сент. того же года. Погиб в лагере Аушвиц в ноябре 1942 г. В 2004 г. он был причислен к лику святых Св. Синодом Константинопольского Патриархата.

³⁰ *Нагель Эдуард Эмильевич*, адвокат, юрисконсульт Гос. банка СССР, эмигрировал во Францию в 1932 г. Выступал в Париже с докладами и опубликовал часть из них, о советской юстиции, в «Последних новостях».

³¹ *Лаговский Иван Аркадьевич* (1889–1941), окончил Киев. духов. академию, участвовал (матросом) в Белом движении. В эмиграции в Праге, с 1926 г. во Франции. Преподавал в Св.-Сергиевском богосл. институте. Член центр. секретариата РСХД, в 1925–1936 гг. — редактор «Вестника РСХД». В 1933 г. уехал в Эстонию, успешно развил деятельность РСХД в Прибалтике. В августе 1940 г. арестован НКВД в Тарту, в апреле 1941 г. расстрелян в Ленинграде. В 2012 г. И. А. Лаговский был причислен к лику святых Св. Синодом Константинопольского Патриархата по просьбе Эстонской Автономной Церкви.

³² *Лера Вильфрид (Wilfrid Lerat)* (1872–1951), проф. Преподавал в России до революции. Был администратором газеты «По-

следние новости» и управляющим издательства YMCA-Press. В. Лера перевел на франц. яз. книгу С. П. Мельгунова «Красный террор в России», опубликов. в Париже в 1927 г. Он участвовал в составлении общего каталога фонда рус. книг в Национальной библиотеке Франции.

³³ Антиквариата.

³⁴ *Герасимова Ирина Владимировна, в замужестве Росс* (1912–1999), дочь офицера Нежинского пехотного полка. В эмиграции жила в Греции, с 1925 г. в Париже. Училась в институте для рус. девочек в Кэнси-су-Сенар, недалеко от Парижа. Работала секретаршей в франц. издательстве. Руководитель в Нац. организации русских скаутов. Член КИР с 1933 г. В 1937 г. вышла замуж за Г. Р. Росса.

³⁵ Штерцель возглавлял «агитационный отдел» Имперского союза-ордена.

³⁶ *Эйснер Алексей Владимирович* (1905–1984), ученик 1-го кадет. корпуса в Петербурге, в эмиграции окончил Рус. кадет. корпус в Сараеве. С 1925 г. — в Праге, учился на философ. фак. университета. Поэт, прозаик, критик, печатался в эмигрант. изданиях. С 1930 г. в Париже, участвовал в евразийских и пореволюц. собраниях. С 1934 г. — член Союза возвращения на родину, участник испанской граждан. войны. В 1940 г. выехал в СССР. 8 лет провел в лагере Воркуты, затем был в ссылке, с 1956 г. — в Москве. Печатал прозу и воспоминания.

³⁷ Русское демократич. объединение — либерально-демократич. движение созданное в 1924 г. Состояло из видных кадетских и умеренно социалистич. деятелей, при активном участии П. Н. Милюкова.

³⁸ *Верховской [Верховский] Сергей Сергеевич* (1907–1986), с 1921 г. в эмиграции в Чехословакии, окончил Братисл. университет. Затем во Франции, один из руковод. РСХД. Окончил филологич. фак. Париж. университета и Св.-Сергиевский богослов. институт (1936), преподавал в последнем с 1944 по 1955 г. В США с 1951 г. Доцент, профессор (1952) и инспектор (1955–1981) Св.-Владимирского духов. семинарии. Женат на дочери прот. Сергия Четверикова.

³⁹ *Зернов Николай Михайлович* (1898–1980), учился на мед. фак. Москов. университета, участвовал в Гражд. войне, окон-

чил богосл. фак. Белград. университета. Один из основателей и руководителей РСХД. С 1932 г. доктор философии Оксфорд. университета, переехал в Англию в 1934 г., проф. Оксфорд. университета. Активный участник экуменич. движения, автор многочисл. трудов.

⁴⁰ *Зандер Лев Александрович* (1893–1964), окончил Император. Александрийский лицей, учился в С.-Петербург. и Гейдельберг. университетах. С 1923 г. жил в Чехословакии, затем во Франции. Один из основателей и руководителей РСХД. Доцент, затем проф. Св.-Сергиев. богослов. института (1925–1965). В 1941 г. на несколько месяцев заключен немцами в лагерь Компьень. Активный участник экуменич. движения. Автор трудов о православии, о творчестве о. Сергия Булгакова и Достоевского.

⁴¹ *Андерсон Пол (Францевич)*, (1894–1985), американец, деятель YMCA, основатель и сотрудник изд. YMCA-Press, участвовал в основании Св.-Сергиевского богосл. института, друг и покровитель РСХД, член Православного Дела. В 1941–1944 гг. и с 1961 г. — в США, председатель исполнит. комитета Толстовского фонда.

⁴² *Жданов Борис Вадимович* (1912–1995), сын морского офицера, эмигрировал во Францию. В 1939 г. мобилизован во фр. армию. Арестован немцами и заключен в лагерь Бухенвальд. После войны работал бухгалтером. В 1974 г. рукоположен во диак. Служил в храме Сергиевского подворья (1974–1978) и в Св.-Алекса́ндро-Невском соборе (1878–1987).

⁴³ *Корсак (Завадский) Вениамин Валерианович*, (1888–1944), окончил юридич. фак. Донского университета, участник Первой мировой и Гражд. воин. Во Франции с 1922 г. Журналист, сотрудник «Последних Новостей». Опубликовал несколько книг, в частности, ценные воспоминания: «У красных» и «У белых».

⁴⁴ *Зеньковский Василий Васильевич, протопресв.* (1881–1962), внук священника, проф. Киев. университета, министр исповеданий в правительстве гетмана Скоропадского, один из основателей и пожизненный председатель РСХД (с 1923 г.). С 1926 г. — проф. Св.-Сергиевского богосл. института. Арестован фр. властями в сентябре 1939 г., заключен без суда в тюрьму, затем в течение 14 месяцев находился в лагере Вернэ-ле-Бэн. Рукоположен во иерея в марте 1942 г. О. Василий — известный

автор многочисл. философ., богослов. и педагогич. трудов.

⁴⁵ *Зигон Анатолий Михайлович* (1911–1996). С 1930 г. в Париже, член КИР, активный участник пореволюц. течения, секретарь Рус. Сокола в Медоне. Организовал спектакли Сокольской школы, РСХД и пр.

⁴⁶ *Милюков Павел Николаевич* (1859–1943). Видный политич. деятель и историк, занял «оборонческую» позицию, т.е. считал, что в случае любой войны против Советского Союза эмиграция должна поддерживать СССР.

⁴⁷ *Мать Мария (Скобцова), урожд. Елизавета Юрьевна Пиленко, в первом браке Кузьмина-Караваева* (1991–1945). Поэт, член партии эсеров. В эмиграции с 1921 г. В 1932 г. после второго развода пострижена в монахини митр. Евлогием. Активный член РСХД. Основала и возглавляла Православное Дело, помогающее безработным, неимущим и больным русским и располагающее домом и Покровским храмом на ул. Лурмель. Арестована в феврале 1943 г. Гестапо за помощь евреям. Погибла в марте 1945 г. в концлагере Равенсбрюк. В 2004 г. мать Мария была причислена к лику святых Свящ. Синодом Константиноп. Патриархата.

⁴⁸ *Вейдле Владимир Васильевич* (1895–1979), окончил историко-филологич. фак. С.-Петербург. университета, доцент университета по кафедре искусств. Во Франции с 1924 г. Активный общественно-культур. деятель. С 1925 г. преподаватель, с 1932 по 1952 г. — проф. Св.-Сергиевского богослов. института. активный участник РСХД, автор многочисл. статей в эмигрант. периодике. Опубликовал ряд трудов на историч., лит. и искусствовед. темы.

⁴⁹ *Муретов Николай Владимирович*, в эмиграции член Республиканско-демократич. объединения (РДО), активно участвовал в собраниях пореволюц. движения и Парижской евразийской группы. Член КИР.

⁵⁰ В сентябре 1932 г. по адресу: 9, VilladeSaxe, попечительством матери Марии (Скобцовой) было устроено общежитие для одиноких русских женщин.. Там читались доклады на духовные темы, проходили собрания молодежи, близкой к РСХД.

⁵¹ Правила уличного движения.

⁵² *Каллаш Мария Александровна, урожд. Новикова* (1886–1955), (лит.псевдоним М. Курдюмов), окончила Моск. Екатериненский институт, работала журналистом, участвовала в работе Моск.

Собора 1917–1918 гг. В Париже с 1923 г., печаталась в эмигрант. периодике. Одна из основателей Трехсвятит. храма в Париже (Московская Патриархия) и его многолетняя прихожанка. После войны — активный деятель Союза советских патриотов. Автор нескольких книг на церк. и лит. темы.

⁵³ *Резвая Ольга Модестовна* (1914–?) , в замужестве Булацель. Учительница, член КИР. В 1948 г. с детьми и мужем С. А. Булацелем вернулась в СССР, жила в Казани.

⁵⁴ Выезд в лес: *Bellevue* — квартал города Медон.

⁵⁵ *Мочульский Константин Васильевич* (1892–1948) окончил историко-филологич. фак. С.-Петербург. университета. В Париже с 1922 г. Преподавал на рус. фак. Сорбонны и в Св.-Сергиевском богослов. институте. Активный член РСХД и Православ. Дела, близкий к матери Марии. В 1941 г. Мочульский был на некоторое время заключен фашистами в лагерь Компьень. Автор многочисл. статей и нескольких книг, посвящ. религ. мотивам в творчестве известных рус. писателей.

⁵⁶ *Липеровский Лев (Николаевич)*, прот. (1887–1963), сын свящ., врач. С 1923 по 1931 г. — ген. сек. РСХД. Рукоположен во иерея в 1934 г., второй свящ. храма в Русском доме в Сент-Женевьев-де-Буа, настоятель с 1941 г. Настоятель Успенского кладбищ. храма (1947–1952). В 1946 г. выбрал юрисдикцию Московского Патриархата. Член совета Экзархата МП в Зап. Европе (1949–1953).

⁵⁷ Вероятно, имеется в виду Л. А. Казем-Бек (1902–1977), вождь («глава») Младоросский партии, самого многочисленного в те годы во Франции политич. движения эмигрант. молодежи.

⁵⁸ *Ставиский Александр* (1886–1934), по происхождению еврей из Украины — франц. аферист и мошенник, ставший героем (и жертвой) шумного финансово-политич. скандала.

⁵⁹ *Charmeslave* — славянское обаяние.

⁶⁰ Иудейское обаяние.

⁶¹ *Захарченко-Шульц Мария Владиславовна* (1893–1927), ответств. член боевой организации ген. Кутепова, погибла в перестрелке с работниками ОГПУ недалеко от Полоцка в июне 1927 г., *Ларионов Виктор Александрович* (1897–1984), капитан, во главе боевой группы участвовал в организации взрыва 7 июня 1927 г. здания одела Агитпропа Ленинград. коммуны. В 1930-е гг. В. А. Ларионов возглавлял в Париже молодежный кружок Белая Идея.

⁶² *Ильин Владимир Николаевич* (1890–1974). Окончил физико-математич. и историко-филологич. фак. Киев. университета. До 1919 г. преподавал в Киев. университете, эмигрировал в Константинополь. С 1922 г. — в Берлине, в Париже с 1925 г. Активный деятель РСХД. Лектор, сотрудник ряда эмигрант. журналов. В военные годы жил в Германии, затем вернулся во Францию. Философ, богослов, историк культуры, литературовед, композитор, музыковед. Автор многочисл. трудов.

⁶³ Съезд РСХД в проходил 21–22 мая 1934 г.

⁶⁴ *Варягин Кирилл Юльевич* (1904–?), инженер, участник Сопротивления. Вернулся в СССР в 1947 г. Арестован в 1948 г., реабилитирован в 1956 г.

⁶⁵ *Поремский Владимир Дмитриевич* (1909–1997). В Париже с 1928 г., инженер-химик. Один из основателей НТС (в 1930 г.) и руководителей Союза. В 1955–1972 гг. — председатель НТС.

⁶⁶ *Рождественский Серафим Павлович* (1903–1992). Участник Белого движения, с 1930 г. во Франции. В 1930-е гг. — председатель Париж. отделения НТС. В 1949 г. уехал в США, член правления Северо-Американ. отдела НТС, многолетний староста рус. Церкви в Сан-Ансельмо (Калифорния).

⁶⁷ *Гартинг Георгий Станиславович* (1899–1972). Окончил Пажеский корпус, участвовал в Гражданской войне. Один из главных руководит. Нац. организации витезей (НОВ).

⁶⁸ Об этом докладе вспоминает В. Л. Иванов: «Доклад о Туркестанском восстании 1916 г., совершенно не освященном в русской зарубежной печати, сделанный участником его подавления, был также очень ценным. На нем присутствовал ген. А. А. фон Лампе, бывший в то время в штабе Туркестанского военного округа, а также председатель Объединения народов Туркестана, которые сделали интересные дополнения.» (В кн.: *Ковалевский П.Е.*, Зарубежная Россия. Дополнит. выпуск. Париж, 1973. С. 65.)

⁶⁹ *Осокин Александр Васильевич* (1895–1973), в молодости социалист-революционер, сослан в Сибирь. Доброволец в годы Первой мировой войны (штабс-капитан), участник «зеленого движения». С 1920 г. жил и учился в Праге, инженер-агроном. В 1930-х гг. жил во Франции. Один из руководит. группы Крестьянская Россия.

⁷⁰ По приглашению Н. Ф. Федорова группа членов КИР участвовала во II съезде молодежи Нац. организации витязей. На I съезде НОВ (весной 1935 г.) присутствовало также несколько членов КИР.

⁷¹ *Гардский Георгий Сергеевич* (1896–?), ген. сек. Рос. Имперского союза-ордена.

⁷² *Демчинский Леонид С.* (1909–?), член КИР.

⁷³ *Федоров Николай Федорович* (1895–1984) воевал в белой Западной армии ген. Юденича, затем руководил рус. скаутами в Эстонии. В Париже с 1926 г., начальник «витязей» при РСХД. В 1935 г. основал и возглавлял до смерти собственное юношеское движение — Нац. организацию витязей (НОВ), поныне активно работающую во Франции, Бельгии, Австралии и России.

⁷⁴ Возможно, *Нехорошев Иван Никлоевич* (1918–1992), будущий биохимик, брат И. Н. Нехорошевой-Лосской.

⁷⁵ *Тимашев Николай Сергеевич* (1886–1970). Окончил юридич. фак. С.-Петербург. университета, декан Петрогр. политехнич. института (1916–1920). С 1923 г. в Праге, проф. Русского юридич. фак. В Париже с 1928 г., проф. Института славяноведения. Пом. редактора газеты «Возрождение». Активный церк. и обществ. деятель. С 1936 г. жил в США, проф. Фордхэмского университета, член редакции «Нового журнала».

⁷⁶ *Карташев Антон Владимирович* (1875–1960), сын уральского шахтера, окончил С.-Петербург. духов. академию, преподавал в ней, а затем в других учеб. заведениях, став признанным историком Церкви. В 1917 г. был министром вероисповеданий во Врем. правительстве. В Париже с 1919 г., один из основателей РСХД. В течение 35 лет — проф. Св.-Сергиевского богослов. института, автор капитальных трудов по истории рус. и вселен. Церкви.

⁷⁷ *Ковалевский П. Е.* Зарубежная Россия. Дополнит. выпуск, Париж, 1973. С. 66.

Приложение:

Члены кружка КИР. Фотографии из архивов Н. Г. Росса и семьи Данзас (фото №5 — из архива семьи Данзас, остальные фото — из архива Н. Г. Росса)



1. Выпускной класс парижской русской гимназии. 1931 г.



2. Г. Р. Росс. 1933 г.



3. П. М. Брысин. 1933 г.



4. А. И. Тудаков. 1933 г.



5. П. Я. Данзас. 1930-е годы. Архив семьи Данзас.



б. В. Л. Иванов. 1935 г.



7. Выезд КИР в лес. Весна 1933 г.



8. Молодежь в гостях у митр. Евлогия. 1934 или 1935 г.



9. Юноши и девушки на съезде РСХД 1934 г.
Сидит справа — Ф. Т. Пьянов.



10. Молодежь на съезде РСХД 1934 г.
Сзади справа — Ф. Т. Пьянов.



11. Доклад на съезде РСХД, 1934 г.



12. На съезде РСХД, 1935 г. В центре — А. И. Тудаков, налево — П. Я. Данзас, направо Л. С. Демчинский.



13. Съезд РСХД 1935 г. Стоит 3-й справа А. В. Карташев.



14. Съезд РСХД 1935 г. В столовой.



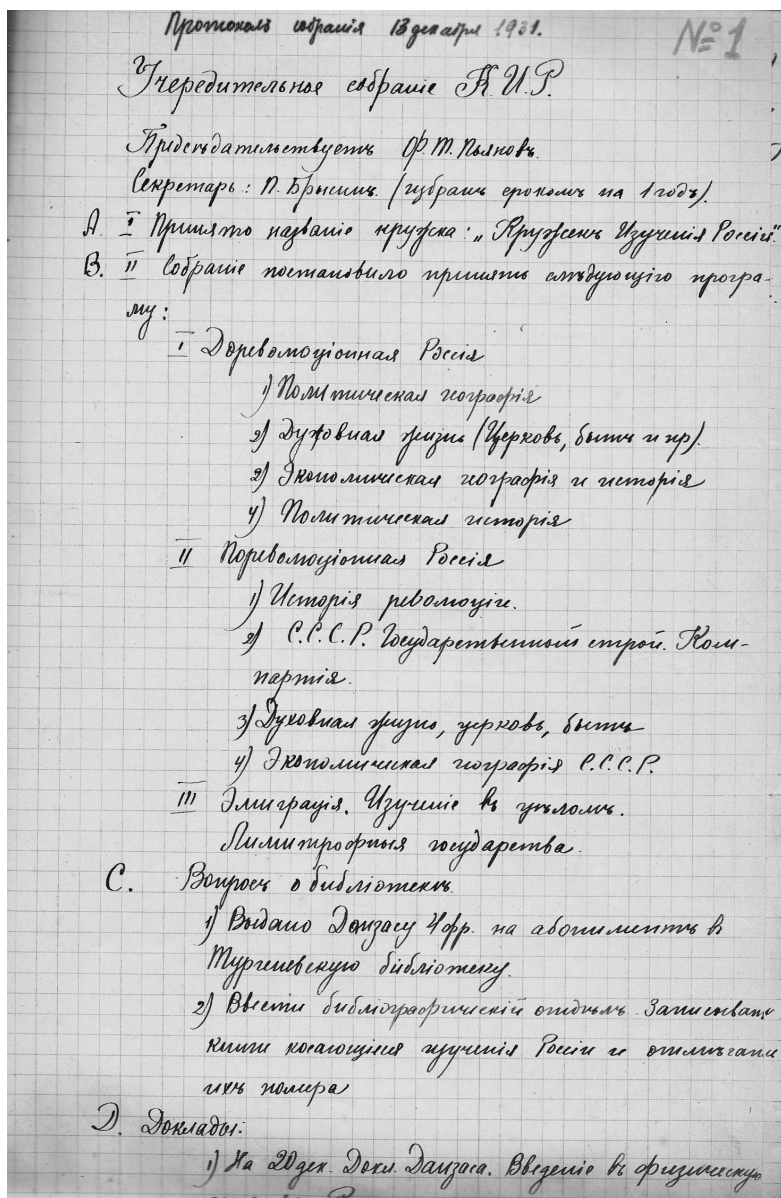
15. 1935 г. 2-й слева — Г. М. Брысин, 3-й слева — В. Л. Иванов, 4-й слева — А. И. Тудаков.



16. Отец Лев Липеровский в лагере РСХД на Средиземном море. 1935 г.



17. Молодежь а лагере на юге. 1935 г.



18. Протокол Обращения КИР от 13 дек. 1931 г.

Протокол открытого собрания Игрушка
Изучения России 21 Октября 1934 г.
17. 30 м.

Павелка дня: 1) Доклад В. Л. Иванова
"О государственном территориальном и властном
применительно к России"

2) Прения. 3) Объявление председ.

Председ. Г. Р. Росс.

Присутствуют: члены К. И. Р. Б. М. Барышев, Б. М. Барышев,
Б. Л. Данзас, В. Л. Иванов, В. Н. Ефремов,
В. М. Соколов, Н. В. Мурзав, С. И. Херасова,
А. М. Шудиков, Ф. П. Пьянов.

поги: А. Б. Иванов, М. М. Карзинин, М. М. М. Левушкин
и Мурзав, В. В. Мурзав, А. Т. Савченко, Н. Иванов,
С. Савченко, Председатель, Хазов, ^{Патерсон} и ~~В. Мурзав~~
пр. Баздава-Битинский и В. Мурзав.

1) Доклад зачитан 1. 10 м.

2) В прениях возмущения: 1) ч. н. В. В. Мурзав.

2) Патерсон.

3) Н. В. Мурзав.

4) М. Шудиков

5) В. М. Соколов

6) А. Т. Савченко

7) Ф. П. Пьянов.

3) Объявлено приращива на Риме месеч.

1) 24-8-34 Основное собр. К. И. Р. в. 1. 1. 1. 1.

2) 28-8-34 Доклад В. В. Корсака "Омичинский" 1. 1. 1. 1.

3) 4-11-34 Доклад Н. В. Мурзав "О территориальном вост." 1. 1. 1. 1.

19. Протокол собрания КИР от 21 октября 1934 г.

CONTENTS

CHURCH AND SOCIETY

- Patriarch Kirill of Moscow and All Russia*
St. Sergius: Legacy, the Present and the Future.....7
- Metropolitan Hilarion of Volokolamsk*
**Procedure for the election of bishops in the practice
of Local Orthodox Churches today**.....15

THEOLOGY

- Hieromonk Mefody (Zinkovsky),* Candidate of Technological Sciences, Candidate of Theology, doctoral candidate, Chair of Theology, Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies, cleric of the Metropolis of St. Petersburg;
Hieromonk Kirill (Zinkovsky) – Candidate of Technological Sciences, Candidate of Theology, doctoral candidate at the Chair of Theology, Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies, cleric of the Metropolis of St. Petersburg.
The term ἑνυπόστατον Historical Significance and Usage in Modern Theology.....51
- Synopsis:* The authors analyze the meanings and theological usage of the term ἑνυπόστατον (“enhypostatic”). The article expounds the usage of this term in theological texts written since the time of Irenaeus of Lyons and Origen (1st-2nd cent.) and later in the works of John of Damascus, Ss Gregory Palamas, Philotheus of Kokand and many others as well as in the 19th-20th century Russian theology.
- Key words:* hypostasis, enhypostatic, three Persons of the Trinity, Christological disputes, divine energies, natural-hypostatic unity.
- S. S. Turkin,* MDiv, reviewer, Russian Orthodox Church’s financial and economic management.
Volumes III and V of the works of St. Isaac the Syrian.....86
- Synopsis:* The article deals with Volumes III and V of the works of St. Isaac the Syrian, which have not been translated into Russian as yet. The author first defines their place in the whole body of these works. Each volume is presented in general outline. Special attention is given to the composition, manuscripts, the time of writing and contents of each volume.
- Key words:* patrology, Syriac patristics, St. Isaac the Syrian, Volume III, Volume V.
- The Rev. Maxim Plyakin,* secretary of the Moscow Diocesan Canonization Commission.
Distortions of the church Tradition in non-canonical liturgical texts illustrated by the veneration of the Imperial Passion-Bearers.....103

Synopsis: The article examines the way in which the modern pseudo-liturgical and para-liturgical creative work has tended to distort the authentic church understanding of the feat performed by the Romanov martyrs. The author ultimately comes to the conclusion that actually a neo-heathen worship is being generated in Russia to lead to the deconstruction of Orthodox values.

Key words: imperial holiness, Nicholas II, hymnography, modern sectarian movement, Christocentrism, heresies, Orthodox axiology.

HISTORY OF THE CHURCH

Ye. V. Nikolsky, Candidate of Philological Sciences, associate professor at the Chair of Russian History and Culture, Moscow State University of Geodesy and Cartography.

St. Macarius (Glukharev), missionary, pastor, translator...129

Synopsis: To a great extent he was ahead of his time, and some of his ideas could not be fully understood and appreciated. But they were still realised later when the Synod resolved on March 20, 1858, that a Russian Bible be published. Macarius's translations served as one of the most important aids for it, while the Altai Orthodox Mission continued for 72 more years after its founder left it and increasingly broadened its activity. There still were selfless and committed people who worked in it.

Key words: missionary service, monastic feat, Altai Orthodox Mission, translations of Holy Scriptures, Siberian tribes, Turkic peoples, heathens, Altai dialects, newly baptized.

S. L. Firsov, Doctor of History, professor at the Chair of Philosophy and Religious Studies of the Faculty of Philosophy and Political Sciences, St. Petersburg State University, a member of the Russian Orthodox Church's Dissertation Council.

A black and white hero of the "stagnation time".....161

Synopsis: The work represents an extract from a book about K. P. Pobedonostsev in preparation for print in Vita Nova Publishers, St. Petersburg.

Key words: Ober-Procurator of the Holy Synod, Russia, Church, Russian literature, Holy Synod, religion, stanza, novel, Christianity, revolution, policy.

Nicholas Ross, compiler. He was born in 1945 in Paris; graduated from Paris-Sorbonne University, in which he defended in 1973 a Candidate's thesis on The Vision of the World, Man and Nature in Russia at the Time of Andrew Roublev. He lectured at the University of Strasbourg and the School of Oriental Languages in Paris. At present he is teaching at a lyceum in Paris. A founding member of the Orthodox Lay Movement for the Local Orthodoxy of Russian Tradition in Western Europe, Paris. A member of the Parish of St. Alexander Nevsky Cathedral in Paris.

A club for the study of Russia (1931-1936). The spiritual image and search of the younger generation of Russian émigrés.....275

Synopsis: The article is about the youngest generation of Russian émigrés, who left Russia in their childhood after the 1917 Revolution and Civil War. They could not define their attitude to a particular political camp. They were to do it at a mature age and in the situation of full isolation from their homeland. The article recounts the development of the Russian students' Christian movement and a Club for the Study of Russia and its ideas and tasks. It also carries minutes of the Club's meetings.

Key words: civil war, revolution, Russian gymnasium, Russia, France, émigré, youth, minutes, meeting.

Формат 60х90/16. Тираж 1000 экз.
Отпечатано в типографии "Джет"
115230, Москва, Электролитный проезд, д. 3, стр. 2.
Тел./факс: + 7 495 66 333 62, e-mail: info@6633362.ru
www.jetpress.ru