



Рекомендовано к публикации  
Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС 13-320-2540

Выражаем благодарность за помощь в издании книги  
директору ОАО „НИАЭП“  
Валерию Игоревичу Лимаренко  
и Генеральному директору ООО „НижБел“  
Геннадию Владимировичу Натокину



**Д. В. Семиконов**

Из истории русской  
религиозной мысли  
(философские эссе  
и портреты)

Нижний Новгород

2013

УДК 291.1  
ББК 86.2+87.3(2)  
С30

**С30 Д. В. Семикопов. Из истории русской религиозной мысли (философские эссе и портреты)**

Данная книга представляет собой сборник статей, опубликованных автором в журнале Нижегородской духовной семинарии «Дамаскин» за последние несколько лет. Большая часть материалов посвящена истории русской религиозной мысли и носит научно-популярный характер. Несколько статей написано в жанре философского эссе, другие же представляют читателю портреты как великих религиозных мыслителей (Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Л.Н. Толстого, К.Н. Леонтьева), так и философов, менее известных широкой публике.

Книга предназначена всем интересующимся историей религиозной мысли.

Нижегородская духовная семинария, 2013. 320 с.

**ISBN 978-5-904720-09-4**

© Даниил Викторович Семикопов, 2013  
© Нижегородская духовная семинария, 2013  
© Типография «Ридо», 2013



## От автора

Данная книга — сборник статей, опубликованных в журнале Нижегородской духовной семинарии «Дамаскин»<sup>1</sup> в разделе «Разрывы и связи», посвященном истории русской религиозной философии. Выбор тематики статей определялся как содержательной направленностью отдельных номеров, так и моими личными пристрастиями. Большинство статей носит научно-популярный характер, так как своей основной целью я ставил знакомство читателей журнала (главным образом студентов семинарии) с интеллектуальными биографиями русских религиозных мыслителей и основными темами отечественной религиозно-философской традиции.

Мною не преследовалась цель выстроить в данной книге какую-либо концепцию истории развития русской религиозной мысли: каждая статья здесь может восприниматься как самостоятельный текст. Поэтому материалы распределены по трем хронологическим разделам, каждый из которых посвящен определенному периоду в истории отечественной религиозной мысли.

Первый раздел содержит статьи, в которых рассматриваются проблемные вопросы древнерусской культуры и народной религиозности. Две статьи данного раздела были написаны в соавторстве с моей женой — Татьяной Викторовной Семикоповой.

Второй раздел посвящен тому периоду, который может быть назван «золотым веком» русской философии. В этом разделе затрагиваются не-

---

1 Кроме статьи, посвященной легенде о граде Китеже, которая является переработанной версией речи, произнесенной на актовом дне Нижегородской духовной семинарии 17 декабря 2011 года.



однозначные и сложные проблемы творчества русских гениев — Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева и В. С. Соловьева. В изучении наследия этих великих мыслителей сложно претендовать на открытие новых тем. Содержание статей данного раздела, скорее, отражает мое отношение к ним как православного человека, любящего русскую культуру во всем ее многообразии и пытающегося сохранить объективность, если она вообще существует на свете, не утратив в то же время конфессиональной принципиальности и верности православному преданию.

В третьем разделе я помещаю статьи по истории религиозной философии XX века. Сама трагичность этого столетия отражается и в биографии, и в трудах тех русских мыслителей, творчество которых мною описано. Этим предопределяется минорное настроение данных статей. Выбор персоналий в данном случае отражает мои пристрастия. И если о. П. Флоренский и Н. Ф. Федоров известны всякому интересующемуся историей русской философии, то имя С. Н. Дурылина известно менее, а интереснейшая личность Е. Л. Шифферса и его наследие, к сожалению, практически не известны.

Наконец, в качестве приложения я помещаю две статьи, посвященные западным философам, а именно Рене Декарту и Жан Жаку Руссо. Пусть тематика данных статей и находится вне заявленного мною в названии книги контекста истории русской религиозной мысли, но, надеюсь, они так же будут представлять интерес для любителей истории философии.

В завершение этого краткого введения я хотел бы принести благодарность моим учителям — московскому исследователю Григорию Борисовичу Кремнёву, профессору Московской духовной академии Николаю Константиновичу Гаврюшину и нижегородскому профессору Сергею Николаевичу Пушкину. Особую благодарность выражаю моему дорогому другу и философу Роману Александровичу Гоголеву, некогда подтолкнувшему меня на путь исследователя истории философии. Выражаю свою глубокую признательность митрополиту Нижегородскому и Арзамасскому Георгию и первому проректору Нижегородской духовной семинарии протоиерею Александру Мякинину, без поддержки которых реализация данного проекта было бы невозможна. Посвящаю данную книгу моим родителям и своей жене Тане и дочке Анечке, которым приходилось много претерпеть из-за того, что работа над этим трудом отнимала меня у семьи.



## **Раздел I.**

# Наследие Древней Руси





## Двоеверие и христианская мифология<sup>2</sup>

**Н**аша рубрика посвящена разрывам и связям в русской культуре<sup>3</sup>. Один из первых таких разрывов — Крещение Руси, когда была прервана языческая традиция и началась история Руси христианской. Этот разрыв стал очень глубоким, о чем говорит и тот факт, что язычество на Руси как-то очень быстро сникло, сдало свои позиции. Не было масштабных языческих восстаний, драконовских мер в древнерусском законодательстве относительно языческих обрядов. Сравнительно мало и русских святых, ставших мучениками в борьбе с язычеством. Стоит только сравнить то, как знаменитый Карл Великий христианизировал саксов, с тем, как происходила христианизация наших предков, чтобы понять: русское язычество сдалось почти без боя.

Но в исторической науке есть мнение, что на самом деле язычество не сдалось, оно ушло в глубокое «подполье» народного сознания. И в результате получилось так, что формально русские стали христианами, по сути оставаясь язычниками. Такая двойственность сознания древнерусского человека получила наименование двоеверия.

Концепция двоеверия возникает уже в дореволюционной науке. О двоеверии следующим образом писал известный русский церковный

---

2        Данная статья написана мною в соавторстве с женой — Т. В. Семикоповой.

3        Упоминается рубрика в журнале Нижегородской духовной семинарии «Дамаскин» — «Разрывы и связи. Из истории русской религиозной мысли» — *Прим. Ред.*



историк Е. Е. Голубинский: «В первое время после принятия христианства наши предки в своей низшей массе, или в своем большинстве, буквальным образом став двоеверными и только присоединив христианство к язычеству, но не поставив его на место последнего, с одной стороны, молились и праздновали Богу христианскому с сонмом его святых, или — по их представлениям — богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно»<sup>4</sup>.

В советский период «двоеверный» подход становится фактически официальным. Процесс христианизации Руси интерпретируется следующим образом: на Древней Руси с принятием христианства язычество вовсе не исчезло, оно «оязычило» христианство, которое, являясь христианством по форме, по сути своей осталось языческим, что нашло наиболее полное выражение на «низшем», простонародном уровне. Как писал один из советских исследователей, «„Двоеверие“, сначала явное, затем скрытое, впоследствии было преодолено русским православием, но преодоление это оказалось в значительной степени формальным, и достигла его церковь ценой компромисса, посредством приспособленчества. Византийское христианство не устранило славянское язычество из сознания и повседневного обихода народов нашей страны, а ассимилировало его, включив языческие верования и обряды в свой вероисповедно-культурный комплекс»<sup>5</sup>. При этом двоеверие называется отличительной чертой именно русского православия и древнерусской культуры, что отличает последнюю от других культур.

Концепция двоеверия идеологически «пришлась ко двору» в советскую эпоху, являясь попыткой жестко связать «„народную“ культуру „низов“ общества с язычеством, а „официальную“ культуру элиты — с христианством... Под влиянием ленинского учения „о двух культурах в каждой национальной культуре“ в советской историографии подобной поляризации был придан политический характер»<sup>6</sup>, что определялось антиправославной внутренней политикой государства, стремившейся

4 Голубинский Е. Е. История Русской церкви. М., 1880. Т. 1. С. 849.

5 Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л., 1986. С. 99–100.

6 Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков. М., 1998. С. 218.



противопоставить христианской традиции традиционализм язычества. В советской историографии, благодаря этому, закрепилось мнение, что IX–XIII века — эпоха перехода от язычества к христианству, хотя некоторые говорят, что процесс перехода можно продолжить и до XVII, а то и до XIX века.

Вершиной достижений советской историографии, посвященной древнерусскому язычеству и проблеме двоеверия, стала реконструкция советского академика Б. А. Рыбакова. На основе классического образца антиязыческой полемики «Слова Григория Богослова», которое Рыбаков относит к XII веку, он предлагает следующую картину эволюции древнерусской языческой религии.

Первый этап — анимизм (вера в духов природы), выразившийся в почитании «упырей и берегинь», противостоящих друг другу как враждебные и оберегающие духи.

Второй — культ бога Рода и рожаниц, аналогичных греческим богиням судьбы — мойрам. Род при этом — бог неба Сварог, он же — Стрибог, он же — индоевропейский Дий (Зевс).

Третий этап — княжеский культ Перуна как бога грозы и войны у древних славян.

Четвертый — христианизация, сопровождавшаяся замещением языческих божеств христианскими святыми<sup>7</sup>.

Последний процесс очень важен, по мнению Рыбакова, так как древнерусское язычество в X веке предприняло попытку противопоставить христианскому вероучению собственную метафизическую систему, что выразилось в создании известного «Владиминова пантеона», в котором Богу-Отцу противостоял Сварог, Богу-Сыну — Дажьбог, Святому Духу — Симаргл (Див-грифон), Пресвятой Богородице — Макошь. Отдельно над всеми стоял Перун, и особое место при этом отводилось хтоническому божеству Волосу<sup>8</sup>. Советский ученый считал, что древнерусское язычество складывалось к IX веку в подобие монотеистической системы, противопоставлявшей себя христианству в силу противодействия последнему, для чего «необходимо было противопоставление христианству равнозначных религиозных категорий. Вы-

7 См.: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 755.

8 Там же. С. 769–770.



ражением такого противопоставления и явился языческий пантеон Владимира»<sup>9</sup>. Перун при этом был возвышен искусственно, до того он не был почитаем всеми восточнославянскими племенами. Но при Владимире Перун стал первым из богов — как бог дружины, громовое божество, освящавшее войну.

В то же время на общенародном уровне первое место, по мнению Рыбакова, принадлежало богу Роду, о чем отечественный исследователь очень пространно писал в «Язычестве древних славян». Основным текстом, который Рыбаков приводит в подтверждение своей реконструкции, является источник XII–XIII веков под условным названием «О вдуновении духа в человека», содержащий толкование на 14-ю главу Евангелия от Иоанна в связи с антибогомильской полемикой. Данный отрывок касается центрального для христианской антропологии вопроса — сотворения души человека. Автор этого слова говорит о том, что один Вседержитель дает человеку душу, через Свое дуновение. Это классическая библейская установка: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Но традиционная библейская установка помещена в полемический контекст, так как автор замечает, что «то ти не Родъ, седя на воздухе мечеть на землю груди и в том ражаются дети, и паки ангели вдымают душу, или паки иному от человек или от ангель судъ Богъ предаст, сице бо неции еретици глаголють от книг срачинскихъ и от проклятых болгаръ»<sup>10</sup>.

На основе этого и других отрывков, упоминающих о Роде и рожаницах, Б. А. Рыбаков сделал следующий вывод: «Род оказывается всеобъемлющим божеством Вселенной со всеми ее мирами: верхним, небесным, откуда идет дождь и летят молнии, средним миром природы от рождения и нижним с его „огненным родством“»<sup>11</sup>. Род, согласно реконструкции советского академика, — божество, творящее мир, первичный свет, бог неба, земли и подземного мира, объединяющий в себе других богов: Дажьбога, Стрибога, Переплута. При этом в древнерусской литературе он сопоставля-

9 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Указ. изд. С. 446.

10 Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. М., 1913. С. 97.

11 Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 453.

ется с Озирисом, Ваалом, Саваофом, «Артемидом» и Христом. Последнее сопоставление, впрочем, очень спорно<sup>12</sup>.

Но Б. А. Рыбаков идет и дальше, сопоставляя Рода со Святовитом балтийских славян, описанном в средневековой хронике Гельмольда (XII века). Данный трактат интересен тем, что в нем излагаются верования западных славян непосредственным свидетелем, что придает хронике, несмотря на ее тенденциозность, огромную ценность для историка. Гельмольд описывает религию славян через призму своего христианского сознания. Так, культ Святовита приобретает у него монотеистические черты: «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят, и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов». Здесь мы сталкиваемся с концепцией *deus otiosus* (праздного бога), первоначального божества неба в мифологических сюжетах многих народов, отходящего с течением времени на второй план<sup>13</sup>. Рыбаков в связи с этим отождествляет Святовита и Рода, считая, что его культ сохранился неповрежденным у прибалтийских славян, в то время как у восточных он был вытеснен культом Перуна. При этом автор концепции занимается словесной эквилибристикой, наводя следующие смысловые мосты: род — родиа (молния) — небо — свет — святость — световид (горизонт) — Святовит. Пользуясь такой «методикой», можно установить родство чего угодно с чем угодно.

Приведем, однако, основной вывод известного советского академика: «Богиня земного плодородия (Макошь), бог земли предков и богатства (Волос), богиня весны и свадеб (Лада), бог „белого света“ и солнца (Дажьбог), бог грозы и повелитель воинов (Перун) — все они слились

12 Там же. С. 457–459. Данная реконструкция проведена на основе рукописной Великой Четьи-Миней, в которой под 31 августа встречается следующая запись: «желя роду и роженицам по рожестве в пнед мукоу варити (и) святей Богородици а роду примольвливающе». По поводу этой статьи «о гресех» Рыбаков утверждает следующее: «Память о рожаницах, богинях рождающих, вполне естественна, так как праздник посвящен рождению, и одной из рожаниц может быть признана Мария-Богородица. А кто же тогда Род? Очевидно, Иисус Христос» (Там же. С. 457). Но логика автора в данном случае совершенно не понятна, ведь из того, что культ рожаниц сближается с культом Богородицы, вовсе не следует, что Род становится Христом.

13 См. напр.: *Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2002. С. 143.*



в объединяющем их образе Рода, для скульптурного изображения которого была выбрана форма лингама, источника жизни, самой рождающей силы, протекающей, как говорят наши средневековые авторы, из находящегося на небе Рода»<sup>14</sup>. Таким образом, все объяснилось «по Фрейду» и свелось к почитанию фаллоса как символа плодородия.

Все эти интересные построения были призваны показать жизнеспособность язычества в его противостоянии христианству. Необходимо учитывать, что концепция Рыбакова — итог развития советской историографии по данному вопросу<sup>15</sup>. В данном случае выведение на первый план божества плодородия с сексуальной символикой вполне закономерно предполагает культ телесности, сосредоточенность на природной жизни человека, отражающей космические закономерности, так как очевидно, что теологическая картина, реконструированная Рыбаковым, с небесным богом как оплодотворяющим началом отражает аграрные отношения и имеет следствием сельскохозяйственный культ с гендерным (половым) и репродуктивным символизмом.

Примерно таковы теологические установки современного отечественного неоязычества, основанного во многом на реконструкции Рыбакова. Основная заповедь современного язычества: «не отделяться от своей Природы. Эта заповедь означает, что связь человека со своей естественной средой обитания должна входить в число высших ценностей»<sup>16</sup>.

Современное неоязычество заимствовало у Рыбакова и бога Рода: «Старейший бог Род сотворил Мир и живую Природу, создал души людей и утвердил нравственный закон в Природе для богов, людей и духов. После этого он вручил эти творения своим потомкам: Святовиту, Сварогу, Даждьбогу, Перуну, Велесу, Мокоши, Ладе, Живе и другим великим богам, чтобы они заняли свои места в Природе, управляли Миром и заполнили его многообразием жизни»<sup>17</sup>.

Заимствована и концепция двоеверия: «Русское народное христианство всегда оказывалось на проверку двоеверием и, насколько было возможно, вытравило из христианства семитскую идеологию. Оно сделало

14 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Указ. изд. С. 768.

15 Более подробно про эту эволюцию см.: Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. СПб., 2004. С. 49–105.

16 Русский языческий манифест (<http://georgios.chat.ru/manifest.htm>).

17 Там же.

это быстрее и много более последовательно, чем церковь. Этот источник самый нравственный, его носителем являлся и является русский народ, и, как всякое явление народной духовности, он не сводим к одной книге или одному логическому построению... Все лучшее и жизнеспособное, что несет народное христианство, по сути есть замаскированный пласт дохристианской языческой культуры. Мы считаем, что народное христианство с течением времени будет сдвигаться в сторону языческого миропонимания, а институт церкви окончательно выродится. Этнографы считают доказанным, что в народном сознании христианские боги и святые выполняют ту же роль, которую ранее выполняли славянские языческие боги. Так, пророк Илья встал на место Перуна-громовика, Никола — на место Велеса, Прасковья-Пятница — на место Мокоши. Ладу подменила Мария, Дажьдбога-Солнце подменил Христос»<sup>18</sup>.

Как видим, построения советского историка имели не только научные последствия, но оказали влияние и на формирование современных неоязыческих сект, которые стали появляться в середине 1980-х годов, тогда же, когда массовыми тиражами стали выходить книги Б.А. Рыбакова. Нельзя сказать, что данные труды инициировали создание этих сект, но они послужили идейной базой для разработки их учения.

В силу этого критика концепции двоеверия и реконструкции Рыбаковым восточнославянского пантеона имеет не только узкое научно-историческое значение.

Поговорим прежде всего о Роде-Святовите как главном божестве славян. Еще Гельмольд утверждал, что Святовит происходит от св. Вита: «Дошедшее от предков древнее предание рассказывает, что во времена Людовика II из Корвейи вышли известные своей святостью монахи, которые, стремясь спасти славян, обрекли сами себя ради проповеди слова божьего на грозившие им опасности и смерть... Проповедуя тут со всей смелостью слово божье, они приобрели [для христианства] весь этот остров и даже заложили здесь храм в честь Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и в память св. Вита, покровителя Корвейи. Потом же, когда по попущению божьему дела изменились, то раны отпали от веры и тотчас же, изгнав священников и христиан, сменили веру на суеверие. Ибо св. Вита, которого мы признаем мучеником и слугой Христовым, они за бога по-

---

18 Там же.



читают, творение ставя выше творца. И не найти под небесами другого такого варварства, которое ужасало бы священников и христиан больше, [нежели это]»<sup>19</sup>. Мнение о происхождении культа Святовита от св. Вита, высказанное Гельмольдом, большинством исследователей признается как ошибочное. Тем не менее, в истории взаимоотношения христианства и язычества есть прецеденты и обратного влияния, то есть не только языческие божества замещались христианскими святыми, как полагают сторонники концепции двоеверия, но и христианские святые «становились» языческими богами. Пример последнего приводит современный исследователь Л. С. Клейн, который считает, что «скотий» бог Волос имеет византийское происхождение: «У восточных славян был „скотий бог“ Волос, которого отождествляют и путают с Велесом. Но так как его христианская замена — св. Власий (лат. — Блажей) из Каппадокии, принявший мученическую смерть в 316 г., — еще в Византии был покровителем скотоводства и является таковым повсеместно в Европе, Влас, скорее всего, — не замена, а исходный образ. Как раз Волос сам является заменой, русской трансформацией этого святого (древнеболгарскому, следовательно церковнославянскому Влас соответствует восточнославянское Волос — с полногласием)»<sup>20</sup>.

По мнению этого же исследователя, культ Рода также имеет христианские, а вернее, византийские корни. Род — персонифицированное понятие судьбы. В византийском словоупотреблении обращение к гороскопам, гаданиям по звездам называлось генеалогией, то есть в буквальном переводе — родословием, или родопочитанием. «Увлечение „халдейской астрономией“ уже тогда было распространенным у греков и связанных с ними культурно славян. Через „родопочитание“ значение „судьбы“ соскользнуло на „род“... Таким образом, „род“ в смысле судьбы — явление на славянской почве сравнительно молодое, не моложе грамотности у славян, т. е. не древнее IX века. Соответственно, не древнее славянской грамотности и персонификация судьбы у них, а значит и персонаж — Род»<sup>21</sup>. Заметим, что данное божество встречается только в русских православных источниках полемического (антиязыческого) характера, начиная с XII века. Таким

19 Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 46.

20 Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. Указ. изд. С. 64–65.

21 Там же. С. 193–194.

образом, Род — божество, которого никогда не было. И неоязычники поклоняются богу, выдуманному советским академиком.

Но вернемся к концепции двоеверия, исходящей из того, что в Киевской Руси функционировало два вида религиозных систем: византийское православие и славянское язычество<sup>22</sup>. Известный отечественный филолог-славист Н. И. Толстой замечает в связи с этим, что применительно к Древней Руси правильно было бы говорить не о двоеверии, а о троюверии, так как «средневековая и „традиционная“ духовная культура у славян состояла из трех генетически связанных компонентов: 1) христианства, связанного с церковной догматикой, привнесенного извне из греческой Византии или латинского Рима, 2) язычества, унаследованного от праславянского периода, исконного для его носителей, и 3) „антихристианства“ (либо ахристианства), чаще всего опять-таки язычества, но неславянского происхождения, проникшего в славянскую среду вместе с христианством или иным (субстратным, интерферентным) путем»<sup>23</sup>. К этому же, третьему элементу относится и карнавальная, скоморошья культура, юродство и многие другие проявления культуры народной. Проблема в том, что все три элемента русской культуры четко не дифференцированы, и, к примеру, в апокрифах мы находим синтез всех трех элементов. «Двоеверие можно наблюдать, если анализировать элементы культуры в „сильных позициях“, т. е. в позиции противопоставления двух начал (христианского и языческого)... Следует еще раз подчеркнуть, что „двоеверие“ (или даже „троюверие“) выявляется лишь при диахроническом подходе к „традиционной“ или архаической народной духовной культуре... При синхронно-структуральном рассмотрении этого явления можно говорить о целостности религиозно-мифологических народных представлений, о диалектном народном единоверии, которое было характерно для славян и которое было именно таким потому, что составляющие его элементы находились в народных верованиях в дополнительном распределении, образуя единую, хотя и подвижную, а в некоторых случаях и несколько противоречивую систему»<sup>24</sup>.

Говоря более простым языком, если христианин в XII веке молился св. Николе как покровителю скота, он и не вспоминал о языческом Волосе.

22 См.: Фроянов И. Я. Загадка крещения Руси. М., 2009. С. 170–221.

23 Толстой Н. И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 56–57.

24 Там же. С. 58–59.



Если же он обращался к кудесникам или гадал, то знал, что обращается к низшим демоническим силам, а не языческим богам. Возможно, именно неспособностью простого человека различить христианские и языческие практики и была вызвана многочисленная обличительная литература, так как «религиозный ригоризм, акцентирующий нечистое происхождение народных обычаев, как раз и обусловлен тем, что общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству»<sup>25</sup>. Точно так же в наше время человек, украшающий елку на Рождество, не обязательно является христианином, и уж тем менее он может считаться северно-германским язычником, хотя именно последние использовали старые ели в культовых целях в день зимнего солнцестояния, они же водили вокруг них хоровод, «помогая новорожденному солнцу». К сожалению исследователей, пытающихся реконструировать язычество как мировоззренческую систему, видимо, уже к XI–XII векам языческое наследие в русской культуре было «фрагментировано, и каждый из фрагментов может быть определен как языческий лишь генетически, в диахронической перспективе»<sup>26</sup>.

Отметим при этом, что культурно-историческая ситуация на Руси ничем кардинально не отличается от других стран. Русское православие настолько же двоеверно, насколько, скажем, и французское или немецкое католичество. Христианство, распространяясь среди варварских народов, христианизировало сам образ жизни обратившихся народов вместе с языческой обрядностью. Так, известный средневековый историк Беда Достопочтенный передает нам сведения о посольстве просветителя Англии Августина к папе Римскому св. Григорию Двоеслову. Августин спрашивает папу: «Возможно ли строить христианские храмы вместо языческих? Как уничтожить обычай принесения языческих жертв?» Папа отвечает: «Во-первых, не следует разрушать языческих храмов, а только идолов; освятив воду, окропить ею стены, построить алтари и поставить мощи. Если эти храмы прочно выстроены, то это хорошо и полезно: пусть они перейдут от поклонения демонам на служение истинному Богу, потому что, когда народ увидит, что уцелели места их молитв, он охотнее пойдет туда

---

25 Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 311.

26 Там же. С. 309.

по привычке, чтобы молиться истинному Богу». Ответ на второй вопрос еще более примечателен: «Во-вторых, говорят, что народ имеет привычку приносить в жертву быков; надо, чтобы этот обычай превратился для него в христианское торжество и чтобы в день освящения храмов, так же как и в день праздника святых, мощи которых стоят в храмах, позволять им строить шалаши из ветвей кругом тех же храмов, как то было в прежнее время; пусть они собираются туда, пусть приводят туда своих животных, которые тогда будут убиваемы ими не как жертвы дьяволу, но для трапезы христианской, во имя и славу Бога, которому они пусть воздадут благодарение за свое насыщение. Оставляя людям некоторую долю их материальных удовольствий, скорее доведете их до способности наслаждаться внутренним счастьем»<sup>27</sup>.

Именно такая миссионерская политика сложилась в Церкви с самых первых веков. Для того чтобы христианизировать римскую интеллигенцию, Церковь ассимилировала античную философию, а для христианизации варваров-крестьян сакрализовала привычные им пространственно-временные структуры — прежде всего аграрный культ. Вполне возможно, что там, где до этого молились Перуну или Тору, стали молиться Христу и обращать к Нему те же просьбы, но молитва-то эта была направлена уже Христу, и, следовательно, она была христианской, и о двоеверии в данном случае говорить бессмысленно.

Ущербность концепции двоеверия особенно четко видна взгляду постороннего исследователя. Так, американская исследовательница Ив Левин как сторонний наблюдатель указывает на ряд несуразностей в нашей отечественной историографии, принятых как само собой разумеющееся. Как справедливо замечает Левин, у нас часто смешиваются понятия «языческий» и «народный». Народная культура противопоставляется культуре правящих верхов, в связи с чем первая объявляется языческой, а вторая — христианской. Получается типичная марксистская схема: правящие верхи эксплуатируют угнетаемые низы при помощи христианства. Язычество при этом играет роль идейной оппозиционной системы, которую характеризует недовольство эксплуатируемого большинства. Интересно, что эта же схема оказалась востребована западными феминистками, считающими, что христианство — мужская религия, язычество — женская, вследствие

27      Цит. по: *Васильевский В. Г.* Лекции по истории средних веков. СПб., 2008. С. 305.



чего христианство, якобы, пытается подавить язычество, одновременно демонизируя женщину. А впервые концепция двоеверия появляется в конце XIX века в среде русских историков прогрессистского направления. На самом же деле концепция двоеверия рассказывает нам больше о своих сторонниках, чем о вере наших предков. Возникает она в среде научной интеллигенции, увидевшей в современном ей крестьянине XIX века язычника. Но тут ведь еще вопрос: кто был большим христианином в Российской империи — выросший на французской литературе и немецкой философии интеллигент или крестьянин со своими суевериями? Кроме того, крестьянин XIX столетия — это не язычник IX века, и бесполезно идти от одного, назад, к другому. Идеологи коммунизма также использовали схему двоеверия, но уже для другого противопоставления: эксплуататоры — эксплуатируемые. Феминистки при помощи той же схемы вводят оппозицию: матриархат — патриархат. Находят себя в данной несложной схеме и неоязычники, используя свое доморощенное язычество в целях, в основном, политических. Подавляющее их большинство — радикальные националисты с яркой антисемитской настроенностью.

Но какова же историческая ценность концепции двоеверия? Ив Левин обращает внимание на то, что в западной средневековой схожее построение давно отвергнуты. Народная культура Средневековья — вовсе не языческая по своей сути, да и нельзя говорить, что король и крестьянин в средневековой Европе верили качественно различно. «Основополагающим трудом, по-новому трактующим народную религию, является книга Кифа Томаса „Религия и упадок магии“, — указывает американская исследовательница. — Обращаясь главным образом к примеру Англии, автор датировал принятие „религиозного сознания“ — предполагающего обращение к божеству за духовным просвещением и нравственным руководством — только XVII веком, вслед за протестантской Реформацией, католической контрреформацией и научной революцией. До этого большинство жителей Западной Европы — элита и простонародье, духовенство и миряне — сообща исповедовали по сути „магическое“ сознание, будучи убежденными, что отдельные люди могут получать помощь сверхъестественных сил при помощи определенных обрядов и слов»<sup>28</sup>. У нас те же самые процессы начались при императоре Петре Первом, до которого все русское

общество представляло собой религиозно единое целое<sup>29</sup>. Но и после него, вплоть до 1917 года, не было конфликта между народом и Церковью, как должно было быть, если концепция двоеверия верна. Не случайно ведь крестьяне называли себя по-древнерусски «христианами», никак при этом не идентифицируя себя с язычеством. В истории нет ни одного примера, когда бы крестьяне направляли свой бунт против Церкви, опираясь на язычество. О чем это говорит? Видимо, о том, что крестьянин на Руси не противопоставлял себя Церкви, что доказывает и культ святых, которые вовсе не являлись заменой языческим богам, что без труда можно показать на конкретных примерах.

Рассмотрим, к примеру, культ св. великомученицы Параскевы Пятницы. Сторонники двоеверия обычно утверждают, что почитание Параскевы вытеснило культ богини Мокоши, это один из любимых примеров сторонников данной концепции. И аргументация обширна: обе почитались по пятницам, являются целительницами глазных болезней, они покровительствуют прядению и работе по дому, обеспечивают счастливые браки, в их культе используются ветви деревьев. Но откуда же так много известно о Мокоши, от которой нам осталось только имя? Ответ парадоксален: из культа Параскевы Пятницы, которая ее, якобы, заменила. Получается порочный круг: из того, что культ Параскевы и Мокоши имеет общие черты, следует их генетическое преемство, но сам культ Мокоши восстанавливается на основе культа Параскевы!

На самом деле все особенности почитания св. Параскевы объясняются из христианских источников. Так, в болгарском житии описывается то, как Параскева поражает слепотой своего мучителя, а потом его исцеляет. Отсюда ее культ как целительницы глазных болезней. Сама она исцеляется от своих ран Пресвятой Богородицей, которая несла ветвь терновника, что объясняет появление ветвей в культе Параскевы. А то, что св. Параскева является покровительницей прядения и домашних работ, следует из отрывка 31-й главы книги Притч, который читался в Средневековье в канун Великой Пятницы. В этой паремии описывается добродетельная жена: «Кто найдет добродетельную жену? цена ее выше жемчугов; уверено в ней сердце мужа ее,

29 Оговоримся, что противопоставление религии и магии у Кифа Томаса нуждается в определенных разъяснениях, так как понятие «магии», сформированное в рамках культурной западной антропологии, не несет того негативного значения, которое приписывает ему православная апологетика. Но разъяснение данного пункта значительно увело бы нас в сторону.



и он не останется без прибитка; она воздаст ему добром, а не злом, во все дни жизни своей. Добывает шерсть и лен, и с охотою работает своими руками... Она встает еще ночью и раздает пищу в доме своем и урочное служанкам своим. Задумает она о поле, и приобретает его; от плодов рук своих насаждает виноградник. Препоясывает силою чресла свои и укрепляет мышцы свои. Она чувствует, что занятие ее хорошо, и светильник ее не гаснет и ночью. Протягивает руки свои к прялке, и персты ее берутся за веретено. Длань свою она открывает бедному, и руку свою подает нуждающемуся» (Притч. 31: 10–20). Наконец, то, что св. великомученица выступает покровительницей брака, объясняется ее отказом на брачное предложение мучителя: «Имею истинного Жениха и иного мужа не требую»<sup>30</sup>.

К чему мы приходим? Весь культ св. Параскевы вполне четко реконструируется из христианских источников и ничего не может нам сообщить о языческом культе Мокоши. Ситуация усугубляется еще и тем, что Мокошь известна только из русских источников, а св. Параскева почиталась и в Сербии, и в Греции, и в Болгарии, и везде с одними и теми же чертами.

Следует отметить: то, что определенный святой становится покровителем определенного вида деятельности или исцеляет от конкретной болезни, еще не свидетельствует о языческом происхождении данных традиций. Здесь мы сталкиваемся с народной религиозной психологией, действующей по методу ассоциаций. Например, в XII веке мощи св. Николая Чудотворца были похищены из Мир Ликийских и по морю доставлены в Бари. Так, Святитель Николай стал почитаться в народе сначала как покровитель барийских рыбаков, а позднее и всех моряков вообще. Но вряд ли кто-то из представителей богословских кругов станет оспаривать «законность» обращения моряка в случае опасности к заступничеству именно этого святого. Перечень «какому святому и в каких случаях молиться» отражает вполне естественный процесс мифотворчества, всегда имевший место в народной среде, и связан он не с язычеством, а с человеческой психологией, предполагающей «магический» уровень влияния на действительность.

Христианство — это не доктринальная религия (такое понимание ближе протестантству), но — община, создаваемая Таинствами и, в особенности, Евхаристией. И все, кто участвуют в Таинствах, составляют единую земную Церковь. При этом уровень знания догматов у членов Церкви су-



щественно разнится, и вера преподавателя семинарии может качественно отличаться от веры бабушки, стоящей у подсвечника (и не обязательно в лучшую сторону). В среде простых прихожан и ныне формируются новые мифологические модели и складывается «бабское богословие». И здесь задача священника и образованного мирянина — следить за тем, чтобы это мифотворчество не вышло за рамки вероучения и не превратилось в новое суеверие и язычество.

На данное противоречие неоднократно обращалось внимание. Еще С. С. Аверинцев в своей статье «Христианская мифология» в знаменитой советской энциклопедии «Мифы народов мира» попытался разграничить христианскую мифологию и христианскую доктрину. По его мнению, «христианская мифология — комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов». При этом соотношение между христианской доктриной и мифологией сложно и противоречиво, так как одни и те же образы предстают в ортодоксальной доктрине и в массовых верованиях весьма различно. «Пример — такой персонаж, как Георгий Победоносец. Для доктрины, выразившейся в культовых песнопениях, в древнейших житиях и наиболее ортодоксальных иконах, он интересен как „мученик“ — римский офицер на рубеже III и IV вв., казненный за приверженность христианству. Но для фольклора, для бытового, неофициального культа, для искусства и литературы позднего Средневековья и Возрождения он важен как победитель дракона, охранитель коней, воплощение весны — яркая мифологическая фигура»<sup>31</sup>. Очевидно, что современный культ св. Георгия вобрал в себя и фольклорные элементы, как их вобрали в себя и множество православных праздников. «По мере перехода от раннего христианства к средневековому неуклонно развивалась система годовых праздников, „священного года“, явившаяся мощным фактором мифологизации. Когда-то христианские мыслители горячо оспаривали цикличность мифологической концепции времени, подчеркивая неповторимость событий „священной истории“; но житейское сознание воспринимало эти события через возвращающийся цикл постов и праздников, соотнесенный с другим циклом — циклом

31 Аверинцев С. С. Христианская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 598.



крестьянских работ»<sup>32</sup>. Но значит ли это, что христианство оязычилось? Нет. Церковь христианизировала языческий аграрный культ вместе с мифологическими структурами, свойственными народному сознанию.

Но все-таки нам не избежать противоречия. Пытаясь уйти от противопоставления «христианство — язычество», мы приходим к противопоставлению христианства богословов — народному христианству, христианской доктрины — христианской мифологии. К этому же приходит и современная наука, противопоставляющая народное христианство ортодоксальному. Та же Ив Левин утверждает, что «средневековые христиане, включая высшее духовенство, признавали также и действенность магии, то есть то, что люди, вне зависимости от их нравственных качеств, могут механически манипулировать сверхъестественными силами посредством надлежащих слов и действий... Мощи святых, святая вода, ладан, просфоры содержали реальную мистическую силу, которая оставалась действенной безотносительно к духовному состоянию и побуждениям прибегающего к ним... С позиций веры Нового времени многое в официальном христианстве Средних веков выглядит языческим суеверием. Оценка средневековой религии по меркам современной интеллектуальной и рациональной философской системы может привести только к искажению смысла религиозных явлений до Нового времени»<sup>33</sup>.

Нельзя не согласиться с тем, что пора перестать использовать историю в политических целях. Но и согласиться с ходом с западным автором, фактически противопоставляющим магическое средневековое православие и католичество религиозному протестантизму, тоже нельзя. Это не верно, хотя бы потому, что догматические споры, сотрясавшие Восточную Римскую империю на протяжении всего первого тысячелетия, предполагают у своих участников вовсе не магическое, а как раз доктринальное сознание. На Западе в V веке Августин отстаивает в споре с Пелагием решающую роль Божией благодати в спасении человека, и весь спор сосредоточен вокруг вопроса о значении нравственного действия. Именно из августинизма тысячелетие спустя выйдет протестантское богословие. Через всю монашескую литературу Востока и Запада проходит тезис о необходимости правой веры и направляемых ей нравственных деяний в деле духовного совершенство-

32 *Аверинцев С. С.* Христианская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 598–599.

33 *Левин Ив.* Цит. соч. С. 33.

вания. Весь корпус святоотеческой литературы свидетельствует о том, что христианство не является магико-ритуальной системой.

Другое дело, что магическое восприятие свойственно человеку вообще, оно присуще его психологии в падшем состоянии. Проникает оно и в христианство. Чем конкретно различаются магия и религия? В современной исторической и культурной антропологии есть четкий ответ на этот вопрос. Так, корифей отечественной медиевистики А. П. Гуревич предлагал следующие определения: «религия — форма очеловечения мира, придания ему антропоморфных черт и свойств; религия связана с „олицетворением“ этих признаков и наделением ими божеств. Магия же — как бы „оприроднивание“ человека, который в себе обнаруживает качества всего остального мира и воспринимает себя как его органическую частицу»<sup>34</sup>. Ему вторит патриарх западной антропологии Клод Леви-Строс: «Антропоморфизм природы (в чем состоит религия) и физиоморфизм человека (как мы определили бы магию) образуют постоянные составляющие, меняется лишь их дозировка... Нет религии без магии, как и магии, которая бы не содержала зерно религии»<sup>35</sup>. Таким образом, магия — это натурализация человеческих действий, возвращение его к природе, религия — попытка очеловечить природу.

Это разделение находит себе соответствие в православном богословии. «Как образ Божий человек — властелин „творения“ и, в то же время, „микрокосм“. Это второе понятие, весьма широко употреблявшееся платонизмом и стоицизмом, было усвоено каппадокийскими отцами и наделено ими христианским измерением: человек есть „микрокосм“ потому, что 1) он соединяет в своем ипостасном бытии разумный и чувственный аспекты творения; 2) он наделен Богом заданием и функцией делать названное единство все более совершенным... Центральная роль человека в космосе отображается также и, быть может, даже удачнее, чем в какой-либо системе понятий, — в византийской Литургии с ее акцентом на союз неба и земли, с его сакраментальным реализмом, с его обрядами освящения пищи, природы, человеческой жизни, а также своим утверждением веры в то, что по природе человек ближе Богу, чем сами ангелы»<sup>36</sup>.

34 Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 163.

35 Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М., 2008. С. 422.

36 Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 205.



При этом в христианском богословии всегда отрицалась «магическая» тенденция. И еще в IV веке св. Григорий Нисский предостерегал: «Как малое и недостойное грезилось благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир (микрокосм), составленный из тех же стихий, что и всё. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями комара и мыши... Что же великого в этом — почитать человека отличительным знаком и подобием мира? И это когда небо переходит, земля изменяется, а все содержимое их переходит вместе с ними, когда переходит содержащее? Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего»<sup>37</sup>.

Вот это величие человека забывается в «магическом» мировоззрении, уравнивающим человека с природным миром, подчиняющим его власти космических стихий. В наше время магизм занимает прочное положение в культуре, наука еще в XIX веке вернула человека в природу, в XX веке этого же добивались разного рода «философии жизни» и течения в стиле New Age. Не случаен и интерес современного общества к архаической культуре и живописи, тяготение к фольклорным истокам. Это «природный» человек просыпается в глубинах сознания человека постиндустриальной эры. От магического зова предков человеку не избавиться; неизбежно зов этот будет «находить лазейку» и в Церковь, так как Церковь не состоит из совершенных людей. И это нормально — в том плане, что в исторической Церкви уже есть механизм, регулирующий эту сферу. По данному поводу С. С. Аверинцев заметил, что «в христианстве особый характер теологии выражен максимально четко, его теология и более разработана, и строже фиксирована, чем теология иудаизма... Целые пласты характерного мифологического материала, особенно богато представленные в буддийской мифологии, джайнской мифологии, т. е. в системах, типологически сопоставимых с христианской мифологией, практически отсутствуют в каноне христианского „писания“ и „предания“»<sup>38</sup>. Богословие не дает прорваться магическому в христианское вероучение, при этом некоторые языческие

37 Св. Григорий Нисский. Обустройении человека. СПб., 1995. С. 50.

38 Аверинцев С. С. Цит. соч. С. 598.

обряды ассимилируются, сохраняя свою форму, но меняя содержание, другие же — отвергаются.

В силу этого одна из основных задач православного духовенства — просвещение. Именно носители литургического и богословского опыта всегда играли роль цензоров и направляли церковный корабль, не давая ему погрузиться в пучины магического.

Несостоятельность же концепции двоеверия, столь очевидная в современной исторической науке, ставит крест на разного рода попытках реанимирования славянского язычества. Хотя современные неоязычники этим и не озадачиваются. «В действительности неоязычников не интересует, чему молились их древние предки и как они вершили свои обряды, какие праздники они справляли, во что одевались. Их нынешние праздничные и обрядовые действия, придуманные в стиле *a la russe* (а ля рус), — это шоу, спектакль, балаган. А сами они — ряженые... Это взрослые игры людей, изверившихся и в коммунизме, и в православии»<sup>39</sup>. Что ж, будет кому играть с утратившей научный вес концепцией «двоеверия»...

---

39      Клейн Л. С. Цит. соч. С. 123.



## Нравы Древней Руси и сексуальная революция<sup>40</sup>

**14** июля 2010 года в одной из известнейших в мире газет «The New York Times» появилась статья с названием, которое вряд ли нуждается в переводе: «Revolution? Da! Sexual? Nyet!»<sup>41</sup> Речь в этой статье идет о неудачном ходе сексуальной революции в Российской Федерации. «Прошло два десятилетия с тех пор, как закончилась история СССР, закончилось и насаждаемое правительством ханжество, но россияне все еще обходят стороной европейские сексуальные нравы. И это несмотря на период вседозволенности в 1990-х, когда в стране наблюдался всплеск интереса к порнографии и проституции. Сексуальная революция здесь так и не закрепились», — сетует ее автор Майкл Швиртц. Но русский читатель едва ли может разделить в данном случае горестные чувства западного журналиста. Несмотря на вседозволенность, российское общество во всех своих слоях действительно сохранило некую традиционность в этой области. В России не принято публично говорить о сексе, рядового гражданина мало волнуют проблемы геев и лесбиянок, да и вообще именно в этой области мы отстаем по ряду параметров. Лишний повод порадоваться, что хоть в чем-то мы не догнали западноевропейскую цивилизацию.

В то же время современная российская семья переживает далеко не лучшие времена. Огромное количество разводов, аборт и брошен-

---

<sup>40</sup> Данная статья написана мною в соавторстве с женой — Т. В. Семикоповой.

<sup>41</sup> [http://www.nytimes.com/2010/07/15/fashion/15sex.html?\\_r=1&ref=world](http://www.nytimes.com/2010/07/15/fashion/15sex.html?_r=1&ref=world)

ных детей свидетельствуют вовсе не в нашу пользу. Хотя по данным соцопросов большинство российских граждан на первое место среди всех ценностей ставят именно семью. «В принципе, если вы сейчас послушаете, как россияне ценят семью, верность и патриархальные ценности, а потом посмотрите, как люди живут, то выяснится, что никакого отношения к их жизни эти ценности не имеют, — говорит директор Института проблем глобализации Борис Кагарлицкий. — Люди во всех странах не говорят правду социологам, но в России особенно. Если в Европе 10% от опрошенных врут социологам, и это известный феномен, то в России можно выделить несколько процентов опрошенных, которые почему-то говорят правду при анкетировании»<sup>42</sup>. Но, в любом случае, на теоретическом уровне наши люди признают важность семейных ценностей, хотя на практике им очень часто и не следуют. Это, безусловно, должно нас насторожить, так как мы, возможно, находимся в некоей близости от точки невозврата. Пока люди, пусть только в теории, признают традиции русской культуры с ее семейственностью, мы можем надеяться на положительную динамику в этой области. Если же они отвергнут эти ценности и на теоретическом уровне, то тогда у журналистов «The New York Times» появится повод для радости.

\*\*\*

Что такое сексуальная революция? Это не столько революция, сколько реставрация, возвращение к языческой практике вседозволенности. Как раз именно в этой области христианство было совершенно революционно, провозгласив необходимость ограничения сексуальной сферы, всегда связанной не только с животными инстинктами, но и с инфернальным ритуализмом языческих культов. Христианство попыталось «сковать» человеческие инстинкты, поставить их под контроль высших начал. Вся средневековая культура пронизана идеалом святости, а святость немыслима без целомудрия. Сексуальная революция была успешной попыткой освобождения западного человечества от христианских этических оков. Не означает ли это, что христианство было слишком утопично,

42 Кагарлицкий Б. По данным социологических опросов россияне на первое место ставят семью. (Режим электронного доступа: <http://actualcomment.ru/news/13553/>).



пытаясь ограничить инстинкты человека? Примечательно, что сексуальная революция, как и все другие революции, — родом с Запада. Восток не знал сексуальных революций, и если сейчас данные «ценности» и насаждаются на Востоке, в том числе и в православном мире, то как следствие революций политических. Отношение к вопросам пола, к семье, браку и регламентации сексуальных отношений существенно разнятся в разных культурах. Справедливо это и для христианского мира, даже в раннее Средневековье, когда разделение на православных и католиков еще не было реальностью.

Еще более усложняет исторический анализ тот факт, что в самом христианстве есть внутреннее напряжение между идеалами девственности и семейной жизни. Вопрос о том, что предпочтительнее и выше ли девственность жизни в браке, далеко как не имеет однозначного ответа. Тем более, что христианский аскетизм имеет параллели в аскетизме, проповедуемом самой влиятельной философской школой античности, — платонизмом. Платонизм противопоставляет душу и тело как божественное и земное, высшее и низшее, в то время как библейская традиция куда более материалистична и говорит о человеке как единстве души и тела.

\*\*\*

Любая антропологическая модель успешна настолько, насколько она применима на практике в конкретных исторических обстоятельствах. Вследствие означенных выше причин в богословской антропологии Средневековья мы сталкиваемся с несколькими подходами, находящимися между двумя полюсами: платоническим дуализмом души и тела и библейской их целостностью. При этом «лакмусовой бумажкой» при оценке степени зависимости антропологических взглядов средневековых мыслителей от той или иной парадигмы выступает отношение к телесности. Именно по этому критерию мы можем попытаться определить, какая антропологическая модель реализовывалась в реальной жизни на католическом Западе и православном Востоке.

Платоническая антропология наиболее ярко проявляет себя по отношению к телу, причем это проявление связано с радикальным отвержением телесности, несмотря на парадоксальность данного утверждения, так как, казалось бы, платонизм как языческое мировоззрение должен предполагать

культ тела. Но парадокс этот был разрешен знаменитым русским философом А. Ф. Лосевым, который в «Очерках античного символизма и мифологии» указывал на то, что «культ тела и прельщенность телом диалектически приводят к проповеди тела как пустой схемы, тела как голого факта, которому не свойственно ничто личностное и духовное»<sup>43</sup>. Логика Лосева вполне ясна: идея есть смысл бытия, а следовательно — смысл тела. Душа как начало идеальное является сутью человека — и сутью тела. Тело же без идеи бессмысленно и безжизненно, оно мертво. Это влечет за собой аскетизм, отвержение телесного как формально-общего, слепого и глухого. Отсюда понятно довольно спорное заключение русского философа: «...христианский платонизм есть монашество. Монашество же обязуется не иметь семьи, не вступать в брак и не любить женщин»<sup>44</sup>. Нельзя ли из этого сделать вывод о том, что христианский аскетизм — порождение платонизма?

Действительно, есть сторонники такой точки зрения. Не стоит особо обосновывать тот тезис, что для Ветхого Завета аскетизм не характерен (за исключением некоторых ессейских сект межзаветного периода). Семейная жизнь не знала альтернативы, а бездетность была поношением. Не случайно Елизавета, зачав Иоанна Крестителя, говорит: «так сотворил мне Господь во дни сии, в которые призрел на меня, чтобы снять с меня поношение между людьми» (Лк. 1: 25). Древняя христианская Церковь также не знала аскетических институтов вплоть до III века. Классическое же монашество формируется в IV столетии, когда античный платонизм уже был известен христианству и в результате синтеза библейской традиции и платонизма сформировалась александрийская богословская школа. Обращает внимание и то, что и монашество формируется на территории Египта. Возможно ли считать монашеский идеал, предполагающий отвержение телесности во всех ее проявлениях, наследием платонизма?

Данный вопрос приобретает особую важность, если мы учтем, что в христианском Средневековье именно монашество формировало общественные идеалы. Следовательно, то отвержение тела, пола, женщины и секса, которыми характеризуется средневековое общество, является следствием христианского платонизма, вполне закономерно принявшего облик монашества. У такой точки зрения есть сторонники и в наши дни.

43 Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 848.

44 Там же.



Так, современный питерский исследователь Ф. Н. Козырев указывает, что «христианское богословие позаимствовало в платонизме не только противоречащее Библии учение об онтологической вторичности и необязательности пола в человеке, но и презрение к плотскому влечению к женщине, не менее противоречащее духу Писания»<sup>45</sup>. Действительно, платонизм считает женщину существом низшего порядка по отношению к мужчине. В диалоге «Тимей», очень популярном как раз в Средние века, демиург, создав высший и бессмертный дух человека, предоставил доделать остальное своим сподручным, и те поместили в верхнюю часть туловища человека душу мужественную и благородную, склонную к возвышенным порывам, обложив ее легкими для охлаждения воинственного пыла, а ниже груди, подальше от бессмертной души, посадили на цепь рядом с печенью душу низкую и сладострастную, заставив ее заведовать пищеварением. Эта последняя и есть женская душа<sup>46</sup>.

Отметим, что в данном случае наблюдается определенная параллель с библейским повествованием, которое также говорит о вторичности женской природы по отношению к мужской. Но есть и существенная разница: природа мужчины и природа женщины в Библии качественно не различаются и являются автономными. Они не есть половинки целого, как то говорится у Платона в известном мифе об андрогине<sup>47</sup>. Более того, в Библии брак устанавливается Богом в раю и имеет божественную санкцию. У Платона же брак — нечто низшее, даже по отношению к гомосексуальной связи.

Очень многие обращали внимание на связь между гомосексуализмом и платоническим идеализмом, шире — дуализмом. «Гомосексуализм и идеализм связаны между собой целым комплексом связей, недаром считается, что гомосексуализм греки переняли у персов»<sup>48</sup>, которые, как известно, были первыми носителями дуалистического мировоззрения. В связи с этим А. Ф. Лосев указывает, что «ни в „Федре“, ни в „Пире“ решительно нет никаких даже намеков на взаимную любовь мужчины и женщины.

---

45 Козырев Ф. Н. Брак и семья в православной традиции. М., 2008. С. 173.

46 Платон. Тимей. 70d-71d.

47 Платон. Пир. 190a-192b.

48 Козырев Ф. Н. Цит. соч. С. 173–174. Он, в свою очередь, ссылается на: Тахо-Годи А. А. Комментарии к диалогам Платона // Платон. Соч. в 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 505–531.

Везде имеется в виду только любовь между мужчинами, любовь мужчины к мальчику или юноше»<sup>49</sup>. Естественно, что в такой системе взглядов брак просто не признается, и здесь мы сталкиваемся с противоречием, не позволяющим согласиться с мнением Ф. Н. Козырева, проводящим прямую генетическую зависимость христианского аскетизма от платонизма и монашества от гомосексуализма (интересно, что книга, в которой содержалась эта «оригинальная» концепция, продавалась у нас, в Нижнем Новгороде, в церковных лавках). Представляется, что общая картина сложнее.

Раннеегипетское монашество вдохновлялось не античными дихотомическими установками, а новозаветным эсхатологизмом. Египетское монашество рассматривало себя как Новый Израиль — общество, не только реализующее новозаветные установки, но уже живущее в новой реальности. С этим и связано отвержение монашеством ветхозаветной черты — провозглашения брачного сожителства как заповеди Божией. Такое противопоставление двух эонов мы можем встретить уже в Новом Завете: «Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк. 20: 34–35). О предпочтении девства браку говорит и апостол Павел, древнехристианская Церковь первых веков также знала институт девства, который не испытывал влияния со стороны античных философских школ. Стремление к «равноангельскому житию» лишь в конце IV века встречается с традицией античных духовных упражнений, что приводит к синтезу в области аскетики и созданию аскетической теории Евагрия Понтийского — базовой для дальнейшего развития традиции восточного монашества.

На Западе создателями монашества в V веке выступили Иоанн Кассиан Римлянин и блж. Августин. Иоанн Кассиан Римлянин был учеником Евагрия и последовательным оригенистом. Августин находился под сильным влиянием неоплатонизма, усугублявшимся манихейским влиянием. В силу этого влияние дуализма в области антропологии в западнохристианской традиции было гораздо более радикальным, что особенно ярко проявилось в торжестве на Западе концепции первородного греха, который был идентифицирован с грехом сексуальным. Из-за победы на Западе традиции блж. Августина первородный грех превратился в грех

49 Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Указ. изд. С. 853.



сексуальный. «Влияние Августина оказалось особенно велико. Почти все теологи и философы согласились, что первородный грех связан с грехом сексуальным посредством вожделения»<sup>50</sup>.

Итак, христианская религия в Европе, выражаясь словами французских медиевистов Жака ле Гоффа и Николя Трюона, внесла крупное нововведение: она трансформировала первородный грех в грех сексуальный<sup>51</sup>. Хотя Библия не давала повода для такой интерпретации, поскольку Ветхий Завет сообщает о первородном грехе как грехе любопытства и гордыни, желании лишить Бога Его власти; тело к падению первых людей не имело отношения. Яблоко — символ познания — стало для средневекового символического мышления символом сексуального греха. Телесный протест в западном христианстве начал Августин, его влияние оказалось очень велико. Это вылилось к XII веку на Западе в систему контроля над телом и сексуальной жизнью.

Кроме того, средневековый протест против тела привел к особому восприятию женщины. Ее положение стало рассматриваться исключительно как подчиненное по отношению к мужчине. Такое представление опять же вытекало из свободного толкования Священного Писания, в котором сюжет о творении Евы из Адамова ребра диктовал восприятие женщины как неравного по отношению к мужчине существа. Отсюда — два уровня сотворения: высшая часть, включающая разум и дух, принадлежала мужчине, низшая — тело, плоть — принадлежала женщине.

Фома Аквинский спустя восемь веков не пошел по пути блж. Августина в отношении полов. Этот великий католический мыслитель не принял тезис Августина о двух уровнях сотворения. Он, опираясь на учение Аристотеля о душе как форме тела, признавал мужчину и женщину как сотворенных одновременно и считал, что оба они — лоно божественной души. Невысокое положение женщины в обществе Фома Аквинский, вслед за Аристотелем, объяснял несовершенством ее тела. Но в целом Фома Аквинский склонялся к равенству мужчины и женщины, аргументируя это тем, что Бог создал женщину не из головы мужчины, тогда бы это указывало на более высокий статус женщины, и не из ног мужчины, что указывало бы на более низкий статус женщины.

---

50      *Ле Гофф Ж., Трюон Н.* История тела в Средние века. М., 2008. С. 49.

51      Там же. С. 46

Тем не менее, христианская идея о первородном грехе как сексуальном и в дальнейшем отражалась на положении женщины, восприятии ее слабым, безвольным существом, «бледным отблеском» мужчины.

На Востоке отношение к вопросу о браке и первородном грехе было гораздо более сложным. Как уже говорилось, аскетизм и девство как христианские добродетели имеют основания не только в платонизме, но и в Новом Завете. Вопрос о возможности или невозможности безгрешной родовой жизни по-разному решался богословами восточной традиции. Свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник и другие отцы Церкви в своих рассуждениях о размножении человека, о браке сходятся на мысли, что человеку до грехопадения не нужен был родовой способ размножения и, следовательно, брак. Раз Бог создал много ангелов, то смог бы умножить и род человеческий. Не будь грехопадения, видимо, чета первых людей или не размножалась бы вообще, или бы им был дан иной способ рождения, не родовой, а, подобно ангелам, бесплотный. Основная мысль — родовой способ размножения и брак связаны с грехом. Так, Григорий Нисский говорит, что в Библии до момента грехопадения речи о рождении не шло. Оступившись, Адам и Ева вынуждены были получить от Бога не ангельский способ взаимного преемства, а «скотский и бессловесный»<sup>52</sup>. Иоанн Дамаскин: «В раю процветало девство... Так что брак был изобретен ради того, чтобы человеческий род не был истреблен и уничтожен смертью, чтобы род людской сохранялся через деторождение... Ибо Бог мог умножить род людей и другим способом, если бы они сохранили заповедь до конца неповрежденною»<sup>53</sup>.

Рассуждая так, Григорий Нисский и его последователи, подобно Платону, хотели видеть в человеке только его духовную сторону, забывая о телесной. Более того, речь даже доходила до рассуждений о бестелесности людей<sup>54</sup>.

Усматривая брак только там, где говорится о размножении, вышеозначенные отцы Церкви входили в противоречие с текстом Библии,

52 *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 59.

53 *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Кн. IV. Гл. 24. М., 2002. С. 329.

54 *Григорий Нисский*. Цит. соч. С. 71–72.



по которому до грехопадения в раю Бог создал жену и привел ее к Адаму, что и было установлением брака. Что касается греховности самого рождения, то мнение о взаимосвязанности этих явлений будет опровергнуто, если учесть, что в истории человечества уже было два безгрешных человеческих рождения — Евы<sup>55</sup> и Христа. Климент Александрийский, занимая противоположную вышеозначенной точку зрения, указывает, что рождение и грех не связаны между собой<sup>56</sup>. Так, он говорит, например, что нельзя ссылаться для доказательства отсутствия рождения и брака в раю на слова Христовы, что «по воскресении не будут жениться и выходить замуж» (Мф. 22: 30), так как Господь здесь не осуждает брак, а дает лекарство против ожидания плотской похоти по воскресении<sup>57</sup>. К тому же, если рождения в раю фактически не было, то это потому, что первые люди были сотворены, согрешили и изгнаны из рая в юном возрасте. А брачную жизнь Климент Александрийский ставит даже выше одинокой. Иоанн Златоуст со временем меняет свой взгляд: «Разве брак — препятствие к добродетели? — спрашивает он теперь. — Жена дана нам помощницей, а не злоумышленницей. Брак не был препятствием для порока. А разве Моисей не имел жены? Авраам? Петр? Филипп? Христос, хотя и родился от Девы, пришел на брак, даром почтив дело. Своим спасением ручаюсь тебе за спасение, хотя бы ты имел жену. Даже худая жена не препятствие. Жена изгнала из рая? Но она же возвела на небо. Худая? Исправь!»<sup>58</sup> Теперь брачный союз Златоуст ставит высоко, а в семье видит малую Церковь и признает, что хорошие супруги показывают добродетель «гораздо совершенную, чем живущие в монастырях»<sup>59</sup>. Кроме того, Златоуст теперь видит установление брака в самом создании жены, отказываясь от мысли, что брак установлен вследствие грехопадения, и перестает отождествлять брак с размножением, а размножение с грехом. Последствием

---

55 Библия говорит не о творении Евы, а о рождении ее от Адама. См. об этом подробнее: *Троицкий С.* Христианская философия брака // *Соловьев В.* Смысл любви. *Троицкий С.* Христианская философия брака. *Мейендорф И.* Брак в Православии. М., 1995. С. 132–133.

56 Григорий Богослов, Кесарий Арелатский и другие стоят на этой же точке зрения: рождение и брак не связаны с грехом. Там же. С. 126.

57 *Климент Александрийский.* Стром. 3. 12 (87, 2) // *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1. (Кн. 1–3). СПб., 2003. С. 442–443.

58 Цит. по: *Троицкий С.* Христианская философия брака. Указ. изд. С. 130.

59 Там же.

греха он считает теперь только болезни и страдания рождения, а не само рождение. Такая установка близка антиохийскому богословию, разные ее коннотации мы можем встретить в антропологии Феодора Мопсуэтского, Феодорита Кирского и других представителей сирийской школы.

Неоднозначность оценок о соотношении брака и девства, «оптимистичное» отношение к христианскому браку имели следствием более лояльное, чем на Западе, отношение к разным сторонам брачной и семейной жизни, включая разводы. Существование женатого белого духовенства в отличие от исключительно целибатного западного — еще одно свидетельство того, что на Востоке платонизм всегда имел большее влияние на теорию, а не на практику.

Русская средневековая мысль XI–XIII веков находилась под влиянием каппадокийской и антиохийской богословских и экзегетических традиций. В практической же сфере эти установки еще испытывали и решающее влияние народного менталитета и уже сложившихся национальных, языческих по своему характеру, традиций.

\*\*\*

Вопрос об отношении древнерусской Церкви к проблемам семейной и половой морали рассмотрим на примере так называемых «Вопрошаний» Кирика Новгородца. Кирик (1110 — не ранее 1156/58 гг.) — один из ярчайших представителей русской религиозно-философской мысли XII века, первый русский математик, канонист и духовный писатель. Его «Вопрошания» или ««Се иесть въпрошние Кюриково, иеже въпроша иепископа ноугородьского Нифонта и инехъ» — один из древнейших памятников церковного права Киевской Руси. По композиции этот текст — длинный список вопросов Кирика, которые пытливый монах обсуждал с главой Новгородской епархии епископом Нифонтом и другими священнослужителями.

Антропологические воззрения Кирика Новгородца, представленные им в «Вопрошании», связаны сугубо с практической стороной жизни человека. У автора нет витиеватых размышлений о духовной области человеческой жизни, в тексте не встречается трудных для понимания абстракций философского характера, весь интерес вопрошателя сосредоточен на окружающей материальной действительности, на человеке и его



телесности. Система антропологических взглядов Кирика сосредоточена вокруг вопросов освящения земной реальности во всех аспектах ее антропологических проявлений: труд человека, его семья, пол, брак, Церковь и человек, пища, пост и прочее. Здесь опять встает один из центральных в европейской традиции вопрос о соотношении земного и небесного, материального и идеального. На него давалось множество ответов, в поиске которых участвовала и Древняя Русь. У Кирика мы можем встретить следы разных антропологических установок. Но в целом действует следующая схема: дуализм, связанный с отвержением телесности и прежде всего сексуальности, всегда критикуется с точки зрения традиционно библейского, ветхозаветного подхода с его акцентом на необходимость ритуальной святости телесного человека.

Особое внимание Кирик уделяет гендерному вопросу, что, видимо, было связано с тем, что на Руси можно наблюдать некоторое женоненавистничество, в чем, возможно, сказывалось влияние секты богомилов, исповедовавших крайний аскетизм и отвержение мира. И Церковь, наперекор этому женоненавистничеству, устанавливала высокий статус венчальной жены и, как следствие, уважение к православной семье и браку. С этим комплексом идей в тесной и неразрывной связи стоит забота автора «Вопрошания» о недопусчении осквернения святыни через нечистоту человека, которая может вызываться разного рода невоздержаниями тела, будь то в пище или в сексуальных отношениях. И уже этот аспект выводит нас к ветхозаветной тематике, которая более всего связана с нечистотой человека.

В тексте «Вопрошания» присутствуют пункты, где возникают вопросы, связанные со статусом женщины в древнерусском обществе. Так, поп Савва интересуется у владыки: «Если случится попу вшить женский плат в порты, можно ли в тех портах служить?»<sup>60</sup> Откуда мог взяться такой вопрос, который свидетельствует о явном пренебрежении женщиной и даже ее одеждой как чем-то нечистым? Епископ Нифонт был явно удивлен подобным вопросом: «Что значит можно? — Разве погана жена?» По твердому убеждению новгородского епископа, жена все-таки не погана. Более того, особое предпочтение и уважение владыка оказывает замужним,

---

60 Вопросание Кириково, иже вопросы епископа Нифонта и иных // Памятники древнерусского канонического права. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1880. Т. 6. Ч. 1. Стб. 53, вопрос 6.

венчальным женам, подчеркивая, что даже интимные отношения между супругами не греховны: «В своей жене нет греха»<sup>61</sup>.

В полном соответствии с реалиями жизни особенно либерально Нифонт относится к молодым супругам. При этом его либерализм заходит далеко даже по современным меркам. Так, совсем необязательно, по мысли новгородского епископа, было воздержание супругов в пост, поэтому и разгневался владыка, услышав от Кирика вопрос, стоит ли давать причастие тому, кто в Великий пост совокупляется со своей женой: «Спрашивал я, стоит ли давать причастие тому, кто в Великий Пост соединяется со своей женой. Разгневался Нифонт: „Неужели вы учите, — сказал, — воздерживаться во время Поста от женщин? Грех ваш в этом“. Я сказал: „Написано, владыко, в уставе белого духовенства, что хорошо бы [правило] соблюдать, ведь это Христов Пост. Если же не могут, то в первую неделю или в последнюю [надо воздерживаться]. И Феодос, сказано, от митрополита услышав, так написал“. — Так не написал, — сказал [Нифонт], — ни митрополит, ни Феодос. Только лишь [в] воскресенье Светлой Седмицы — праздник, а на Светлой неделе все дни как воскресенье. Если кто-то так сделает, запрети это делать снова. А если кто-то захочет причаститься в воскресенье, пусть омоется с утра в субботу и снова вечером в понедельник к жене»<sup>62</sup>. Безусловно, это одно из многих послаблений начального периода христианизации Руси, но основная мысль — интимные отношения супругов в церковном браке не есть грех — явно свидетельствует о защите владыкой женщины и семьи, освященной Церковью. С тем же, бытовавшим на Руси предположением о греховности жены и интимных отношений супругов связан и другой сходный вопрос: «В клетки, где есть иконы и честной крест, можно ли быть с женой? — Ни в грех положена своя жена». Для подтверждения своего мнения епископ Нифонт ссылается на хорошо знакомые ему обычаи Царьграда: «А у греков и в палатах, где и иконы, и честной крест — там же лежит и муж с женой»<sup>63</sup>. Также Нифонт не видит греха, если брачующиеся, причастившись и обвенчавшись, в тот же день захотят близости; главное, предупреждает владыка, — надо воздержаться днем раньше<sup>64</sup>. Таким обра-

61 Там же. Стб. 61, вопрос 21.

62 Там же. Стб. 37–38, вопрос 57.

63 Там же. Стб. 52, вопрос 4.

64 Там же. Стб. 43, вопрос 72; стб. 57, вопрос 22.



зом, епископ Нифонт всеми способами дает понять, что новая христианская религия не гнушается женщиной и шире — браком.

Здесь сказывается некая разность между западной и восточными ветвями христианства. Во многом она вызвана тем, что католический клирик был ближе к образу платоновского безбрачного философа-правителя, далекого от бытовых нужд своей паствы; в то время как православный женатый священник в силу своего семейного положения жил бытовыми интересами прихожан. Восток и Запад в теории были ближе, чем на практике. Григорий Нисский, считавший, что деление человеческой природы по половому признаку не относится к образу Божию, или Максим Исповедник, отрицавший пол в воскресшей природе Спасителя, были более спиритуалистичны, чем Августин, настаивавший на том, что мужская и женская природа — образ Божий<sup>65</sup>. Но на Востоке отношение к женщине было если и не более мягким, то более внимательным в силу того, что духовенство, регулировавшее семейное право, на Западе было открыто враждебно к женщине.

Как справедливо замечал по этому поводу отечественный медиевист А. Я. Гуревич, «Монах — антифеминист „по определению“, и неискоренимая подозрительность и прямая враждебность пронизывают почти все „примеры“, в которых фигурируют особы женского пола. Женщина в глазах проповедника — орудие дьявола, используемое в качестве средства совращения и погубления человека»<sup>66</sup>. Схожие мотивы мы можем встретить и в византийских источниках; не случайно так часто в житиях византийских святых дьявол искушает подвижников именно через женщину. Но на Востоке мы не встретим того понижения онтологического статуса женщины, которое без труда находится в западных источниках. «На капители собора в Везелэ (Франция) изображено искушение св. Бенедикта. К сидящему с книгой святому бес подводит женщину... Надпись „diabolus“ читается как под фигурой беса, так и под фигурой женщины. Женщина — дьявол либо служанка его... Человек, с точки зрения проповедника, по преимуществу мужчина»<sup>67</sup>.

65 См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 251–252.

66 Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006. С. 448.

67 Там же.

Женщина демонизируется, что приведет в период позднего Средневековья к знаменитым охотам на ведьм. Связь женщин с магическими силами не ставилась в те времена под сомнение. Но в Византии и на Руси это не привело к однозначным представлениям о демонизации женской природы, хотя отношение к женщине и было настроенным. На Руси это также особенно касалось вопросов ворожбы и колдовства. «Вопрошание» свидетельствует о доверии женщин волхвам в решении разных проблем, особенно касательно семьи и брака. Причины обращения к кудесникам среди женщин были разные: борьба за личное счастье и любовь мужа, забота о здоровье детей, желание чадородия и другие. Безусловно, представители Церкви не могли пройти мимо этих народных суеверий и пытались активно с ними бороться путем отлучения от причастия и наложения епитимьи. Отечественная исследовательница Н. Л. Пушкарева в книге «Женщины Древней Руси» отмечает, что «на Руси существовали и были хранительницами многих народных традиций и обрядов „бабы-идоломолицы“, „бабы богомерзкие“, устраивавшие „рожаничные трапезы“, в кои входили имевшие символическое значение „хлебы, и сыры, и мед, а также каша...»<sup>68</sup> Но борьба с ними велась исключительно путем духовных увещаний и епитимий. Восток не знал процессов над ведьмами. Более того, женщина была очень важна как главный объект христианской миссии на Руси, в силу того, что именно ей принадлежало центральное место в быту, который Церковь пыталась освятить, подчинив своему влиянию. «Именно за женщину и надлежало взяться Церкви, чтобы попытаться подорвать язычество, так сказать, изнутри и в самом корне. Семья, где женщина оказывалась в будничных перипетиях жизни один-на-один с мужчиной, должна была стать предметом специального внимания церковников — в поисках действительного торжества христианской церкви в ее борьбе за существование»<sup>69</sup>, — писал советский историк.

В XII веке общий уровень нравов в светских слоях общества определялся языческим фоном, но в борьбе с язычеством православие шло не путем внедрения жесткой аскезы, предполагавшей отвержение семейного быта и половой стихии, а путем освящения этих социальных сфер. Именно в них было возможно совместить идеал и действитель-

68 *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989. С. 94.

69 *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М.-Л., 1966. С. 174–175.



ность. Для представителей клира своего рода «палочкой-выручалочкой» становится супружество, брак. И это довольно-таки гуманный выход, не отвергающий вместе с тем теоцентричности средневекового мировоззрения, так как ставка здесь делается на человека, но — в отношении к Богу, в непосредственной связи с Богом. Женитьба без венчания была незаконной, нечистой, неблагословенной. Брак становится законным, если он освящен Церковью. Безусловно, пока деятельность Церкви в этом плане во многом являлась формальным мероприятием, возможностью сократить разгул плоти в еще языческом сознании человека Руси XII века. Если учитывать тогдашнюю безнравственность и разгул языческой стихии, то этот выход был весьма удачным: супружество провозглашалось нормой, необходимостью. Духовный отец при этом всегда находится в курсе семейных событий, он строго блюдет целостность семейного очага: «...прочность семейных уз охранялась церковным законом. Поэтому основное внимание церковных сборников не случайно было обращено на проблемы сексуальной этики, интимнейшие стороны внутрисемейных отношений оказывались отраженными в покаянии („прелюбодей и блудница, поведайте всякие грехи мне без срама“) и подконтрольными церкви. В случае совершения „греха“, т. е. отступления от норм, установленных церковью, назначалась епитимья — средневековая универсальная оценка поведения человека»<sup>70</sup>.

В связи с такой непростой нравственной ситуацией в обществе главной задачей священнослужителей становится необходимость венчания всех пар как способа ввести единобрачие и сократить разгул языческой стихии. Законное супружество настолько уважалось Церковью, что супругам разрешалось помогать друг другу в несении епитимьи. Здесь, конечно, надо отметить несколько формальный подход к епитимье: Нифонт разрешает добровольную помощь супругов, друзей или родных людей в несении епитимьи<sup>71</sup>.

Распространение венчального брака привело к возникновению бракоразводного права. Возможность развестись даже венчанным супругам — по сути, очередная уступка человеческой греховности и слабости. Венчание супругов не гарантировало им счастья, священнослужители в таком

70      *Пушкарева Н. Л.* Цит. соч. С. 90.

71      *Вопрошание Кириково...* Цит. изд. Стб. 50, вопрос 96.

случае могли их развести. Причины разводов были разнообразны. Самая распространенная — неверность супругов. В вопросах разводов авторитетом для священнослужителей были правила свт. Василия Великого: Нифонт, например, рекомендует опираться на правила 9, 46, 48. Эти правила дают указания, что делать с супругами в зависимости от того, по чьей вине приходится расставаться — мужа или жены. Так, правило 9 гласит, что жене не должно ни по какой причине отпускать своего мужа, оставившая же своего мужа есть прелюбодеица, если перешла к другому мужчине; оставленный муж достоин снисхождения, а сожительствующая с ним не осуждается. Так же и муж, если перейдет к другой женщине, прелюбодей, и та женщина — прелюбодеица, так как отвлекла к себе чужого мужа. Интересно, что обычай не одинаково относится к мужьям, оставляющим своих жен, и к женам, поступающим таким же образом, хотя и тем и другим запрещено оставлять друг друга. Правило 48 сообщает о том, что отпущенная мужем женщина должна оставаться в безбрачии; если она сожительствует с другим, то считать ее прелюбодейцею и приводить изречение Господа, Который говорит: «отпущая жену свою разве словеси любодейнаго, творит ю прелюбодействовати»; если Господь называет ее прелюбодейницею, то надо запретить ей сожитие с другим мужем; ибо если муж виновен, делая ее прелюбодейницей, то должна быть осуждена и жена, потому что и она наименована от Господа прелюбодейницей. Правило 46 развивает тему, затронутую в 9-м правиле: женщина, сочетавшаяся с оставленным на время своей женой мужчиной, блудодействовала — впрочем, по неведению; вступать в брак ей не запрещается, но будет лучше, если не вступит<sup>72</sup>.

Таким образом, законное супружество, заключенное в рамках Церкви, явилось способом снять назревшую в средневековом обществе XII века проблему несоответствия нормы, религиозного канона и действительного положения вещей. В узаконивании связи между женщиной и женщиной в браке, в подъеме супружеских ценностей на более высокий нравственный уровень проявилась освящающая роль Церкви. В то же время мы видим, что на практике платонический дуализм духа и материи не находит своей реализации. Тело бунтует против жесткой аскезы, в связи с этим требования смягчаются, и основной акцент в канонической литературе лежит не на подавлении телесности, но на ее освящении и сакрализации.

72 Там же. Стб. 48–49, вопрос 94.



Такая установка вообще ближе русскому православному мировоззрению, имеющему библейские корни. Не чужд ветхозаветных установок и интересующий нас Кирик Новгородец. Влияние Ветхого Завета заметно как на наследии этого мыслителя, так и на его мирозерцании. Главное требование, которое предъявлял Кирик к человеку, — это необходимость физической чистоты как в обыденной жизни, так и в церковной, в отношении к святыне. Борьбу с грехом Кирик ведет посредством установления формальной чистоты человека. Такую односторонность взглядов Кирика отмечали некоторые его исследователи, авторитетным представляется взгляд историка Церкви проф. С. Смирнова: «Кирик не развился до возвышенного содержания нравственных идей новозаветного учения и до уважения человеческой совести как единственного руководителя нравственной жизни и решителя ее казусов. По своим этическим воззрениям, как проповедник чистоты и строгий номист<sup>73</sup>, Кирик стоит на точке зрения Ветхого Завета, влияние которого заметно в *Вопрошании*»<sup>74</sup>. Данная точка зрения дореволюционного исследователя представляется сейчас более чем спорной. Ну не мог древнерусский монах XII века быть моралистом в духе Канта!

Средневековое сознание не знало разделения на моральную и ритуальную сферы. Так, британский исследователь Киф Томас в своем труде «Религия и упадок магии» справедливо указывает, что в Англии «религиозное сознание» (предполагающее обращение к божеству за духовным просвещением и нравственным руководством) появляется только в XVII веке, вслед за протестантской Реформацией, католической контрреформацией и научной революцией. До этого большинство жителей Западной Европы — элита и простолюдины, духовенство и миряне — сообща исповедовали по сути «магическое» сознание, будучи убежденными, что отдельные люди могут получать содействие сверхъестественных сил при помощи определенных обрядов и слов<sup>75</sup>. У нас те же самые процессы начались при императоре Петре I, до которого все русское общество пред-

---

73 Номизм — тенденция сводить все содержание религии к одной только внешней обрядности.

74 Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 126.

75 Левин Ив. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 24.

ставляло собой религиозно единое целое<sup>76</sup>. Абсурдным представляется обвинять Кирика в том, что он не являлся носителем религиозного сознания, появившегося на Западе в результате Реформации. В средневековом православии не было разделения на моральное и ритуальное, что особенно ярко видно на примере покаянной дисциплины, предполагавшей и духовные, и телесные изменения в человеке. Покаяние души должно было обязательно сопровождаться соответствующими телесными практиками, предписанными епитимиями (пост, молитва, поклоны и пр.). Эти требования чистоты духовник прилагает ко всем людям, вне зависимости от пола или возраста.

Практика покаяния давала священнослужителю возможность знать о миряnine почти все. Советский историк Б. А. Романов отмечает возможности покаянной практики, через которую Церкви принадлежала «...уже не только власть, но и сложнейшая обязанность руководства личной жизнью человека в ее сокровеннейших уголках в соответствии с учением церкви»<sup>77</sup>. «Поп должен иметь ответ на любой предложенный или поставленный его пастырской практикой вопрос. Для этого ему необходимо быть в курсе всех мелочей жизни своих „покаяльников“, и таинство покаяния, исповедь, явилось тут тончайшим зондом в самую клетку общества — в семью»<sup>78</sup>.

Семья состояла из мужчины, женщины и детей. Отсюда и дифференциация проблем нечистоты и возможности осквернения святыни.

В частности, Кирика волновала все та же проблема — «святыня и возможность ее осквернения человеком». Поводом для боязни во многом служила женщина. Исходя из ветхозаветных установок, Кирик признавал ее «осквернившимся сосудом», нуждавшимся в ритуальном очищении в определенные моменты ее жизни — например, после родов. Такое отношение к женщине-матери связано с мнением, что муки в родах возникают по причине грешной сущности человека, недостойности рожать без мук и боли, как был рожден Иисус Христос Девой Марией. Здесь мы опять

76 Оговоримся, что противопоставление религии и магии у Кифа Томаса нуждается в определенных разъяснениях, так как понятие «магии», сформированное в рамках культурной западной антропологии, не несет того негативного значения, которое приписывает ему православная апологетика. Но разъяснение данного пункта увело бы нас значительно в сторону.

77 Романов Б. А. «Отцы духовные» // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). М., 2000. С. 634.

78 Там же.



видим именно библейский взгляд на человека: грех повреждает его как душевно-телесное целое, отражаясь и на теле, и на душе. Женщина рождает в муках вследствие греха, и роды — механизм борьбы со смертью в падшем мире, но так как роды связаны с грехом и тлением, они делают женщину ритуально нечистой.

Оскверненным считалось все, что связано с родами: сама женщина, помещение, где были роды, повитуха (помощница в родах). Поэтому повитуху отлучали от Церкви на восемь дней, а пока она должна была взять очистительную молитву; после этого ей разрешалось входить в храм<sup>79</sup>. Но больше оскверняются женщины, принимающие роды у скотины<sup>80</sup>.

Возлагались всякого рода запреты на женщин и по физиологическим причинам. Так, нечистой женщине непозволительно ходить в церковь, ни целовать Евангелие, ни приобщаться Святых Тайн, а можно только вкушать антидор<sup>81</sup>. После родов женщины запрещались и интимные отношения между супругами (и по физиологическим причинам), в противном случае накладывалась восьмидневная епитимия<sup>82</sup>. Эти нормы существуют в нашей Церкви и сейчас, хотя их богословское оправдание и представляется затруднительным.

И еще об одном сохранившемся до наших дней запрете. В Древней Руси ходили сомнительные книги — «худые номоканунцы», из которых народ знал о том, что в определенные дни интимные отношения супругов грозили неприятностями их будущему ребенку: «Если в воскресенье и в субботу и в пятницу лежит человек и зачнет дитя, то будет либо тать, либо разбойник, либо блудник, либо трус, а родителям — епитимия два года»<sup>83</sup>. Безусловно, в данном пункте перемешиваются народные суеверия и христианские представления о почитании определенных дней недели, а половой акт рассматривается как некое действие с отрицательными последствиями для родителей и для будущих детей. Половая связь греховна, этот грех отражается на детях. В исторической науке существует и другая трактовка данного суеверия, которая связывает его с астрологией, а имен-

---

79      Вопросание Кириково... Цит. изд. Стб. 62, вопрос 26.

80      Там же. Стб. 62, вопрос 27.

81      Там же. Стб. 57, вопрос 23.

82      Там же. Стб. 57, вопрос 24.

83      Там же. Стб. 44, вопрос 74.

но покровительством разных благоприятных и неблагоприятных планет в определенные дни недели: «Суббота управляется Сатурном, который несет неблагоприятное действие, воскресенье — Солнцем, оно также несет неблагоприятие, пятница — Венерой, она благоприятствует зачатию»<sup>84</sup>. Против всего этого также восставало православное духовенство, но интересно, что данное суеверие, предписывающее определенный ритм интимной жизни, сохраняется и до сих пор.

\*\*\*

Все, что пишет Кирик, свидетельствует о том, что в реальной жизни доминировала вовсе не аскетическая антропологическая установка, направленная на подавление телесности. Вопрос был не в том, как устранить тело, предоставив свободу духу. Главной проблемой для Кирика было освящение жизни человека во всех ее телесных проявлениях. Основная задача человеческой деятельности — освящение реальности, которое начинается с собственного тела. Человек должен был избегать греха как скверны, а понятие святости ассоциировалось прежде всего с ритуальной чистотой, а не нравственным или духовным совершенством. Такая практическая установка ближе к холистической библейской антропологии с ее ветхозаветным ритуализмом. Именно эта антропологическая модель находит свое воплощение в телесных практиках средневекового человека. В то же время следует отметить и формальный подход к смыслу обрядов, свойственный магическому ритуализму народной культуры, которая была неотделима от культуры «высокой» (церковной).

Церковь пыталась регламентировать все стороны жизни древнерусского человека — семью, быт, социальные и хозяйственные отношения, — сакрализуя весь круг жизни, от рождения до смерти. При этом церковная иерархия стремилась подчинить телесные практики ритуально-обрядовой регламентации, не изгоняя тело, но подчиняя его. На практике, как видно из «Вопрошания» Кирика, реализовывался принцип холизма души и тела, их взаимообусловленности, что имело весьма важные последствия. На Руси

84 *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI в. — 1-я четверть XVIII в.). М., 1998. С. 13–14.



сексуальность не подавлялась, а направлялась в предписанные Церковью рамки. Потому русская культура не знала сексуальных революций, характерных для католического Запада с его крайне радикальной и жесткой регламентацией половых отношений (ведь и протестантскую Реформацию в определенном ракурсе можно рассматривать как бунт семейных христиан против целибатных).

Нельзя сказать, что у нас все было безоблачно: семейная жизнь на Руси и в России была далеко не идеальной. Но уважение к семье, священный ее характер — один из архетипов русского народа, созданный и внедренный в сознание русского человека православием и до сих пор окончательно не разрушенный, несмотря на усилия со стороны массовой западной культуры.





## Град Китеж — потерянный рай? (Легенда о граде Китеже в богословском и религиоведческом аспектах)

**В** 1908 году после поездки к озеру Светлояру писатель М. М. Пришвин делал доклад в Императорском русском географическом обществе. Его поведение вначале, после первых слов доклада, изрядно напугало и шокировало собравшихся. Приведем рассказ свидетеля и друга писателя — энтомолога К. Н. Давыдова: «Шло заседание в присутствии известных ученых. Некий малоизвестный писатель Пришвин, интересующийся этнографией, делал сообщение о своей поездке в Заволжье. Вот он вышел на эстраду — молодежавый, гибкий, волосом черный... Начинает рассказывать... И вдруг опустился на пол эстрады, лег на живот и пополз, повторяя вслух: „Ползут, все ползут... тут, там, везде. Мужчины, женщины, дети...“ Так он изобразил, очень выразительно, дикий, укоренившийся в православном народе языческий обряд оползания святынь — в данном случае это было на берегу Ветлуги — церкви чтимого народом со времен Ивана Грозного святого Варнавы»<sup>85</sup>.

Но помимо Ветлуги очень похожий обряд оползания существовал на берегах озера Светлояра около села Владимирского Семеновского района нашей области. Причиной тому была древняя легенда о невидимом граде Китеже. Это сказание — одна из немногих живых легенд русского народа.

---

85      *Пришвина В. Д.* Путь к слову. М., 1984. С. 149.



Она интересна хотя бы тем, что сама эволюция этой легенды вовсе не закончена. Как будет показано в нашем докладе, сам образ града Китежа и его метаморфозы в русском народном сознании отражают состояние нашей культуры на протяжении последних трех веков.

Начнем с того, что любая легенда, в отличие от сказки или мифа, имеет исторические причины своего возникновения, но было бы ошибкой принимать ее за исторический рассказ. «Китежский летописец», главный источник наших сведений о Китеже, — памятник поздний, конца XVII века.

Самое же известное изложение легенды принадлежит П. И. Мельникову-Печерскому, который открывает ее свой знаменитый роман «В лесах»: «Не видать грешным людям славного Китежа. Скрылся он чудесно, божьим повелением, когда безбожный царь Батый, разорив Русь Суздальскую, пошел воевать Русь Китежскую. Подошел татарский царь ко граду Великому Китежу, восхотел дома огнем спалить, мужей избить либо в полон угнать, жен и девиц в наложницы взять. Не допустил Господь басурманского поруганья над святыней христианскою. Десять дней, десять ночей Батыевы полчища искали града Китежа и не могли сыскать ослепленные. И досель тот град невидим стоит, — откроется перед страшным Христовым судилищем».

Основателем Великого Китежа в легенде становится святой благоверный князь Георгий Всеволодович — реальное историческое лицо, основатель Нижнего Новгорода и последний великий князь домонгольской Руси. Он же гибнет под Китежем в кровавой битве с полчищами Батыя, в воспетой Римским-Корсаковым сече на Керженце. Но именно привлечение образа великого князя ставит под сомнение историческую достоверность «Китежского летописца». Все дело в том, что князь родился в 1189 году и никак не мог быть основателем Малого и Великого Китежей, которые, по «Китежскому летописцу», были построены в 1164 и 1165 годах соответственно. И погиб он не под стенами Китежа в феврале 1239 года, но почти годом ранее, в битве на реке Сити, в марте 1238 года.

Однако Малый Китеж, он же Городец, действительно разорился татарами, как и Нижний Новгород. Монгольские отряды вполне могли проходить по керженским лесам. Татаро-монгольское нашествие было воспринято как эсхатологическая катастрофа, и какое-то протоядро легенды могло сложиться еще во времена татаро-монгольского ига. То, что



поселение было на берегу Китежа, подтверждает и археология, в частности сенсационное (не побоюсь этого слова) открытие наших нижегородских археологов из ННГУ. В октябре 2011 года на берегу озера Светлояра ими было найдено подтверждение существования в XIII–XV веках русского промыслового поселения площадью в полгектара<sup>86</sup>. Возможно, именно оно и стало прообразом легендарного Китежа.

Но тот текст «Китежского летописца», который дошел до нас, сложился в конце XVII века — вероятно, в Городце (Малом Китеже)<sup>87</sup>. Позже, с конца XVIII века, он имел широкое хождение в среде старообрядцев-беспоповцев, распространившись далее за пределы этой секты.

Говоря о религиозно-научном аспекте легенды, следует указать, что сказания о провалившихся городах имеются у народов Европы, Азии и Африки. Так, известна древнеиндийская легенда о городе асуров Трипуре, дравидский миф о городе Драваке, легенда об ушедшей под воду столице Бретании Кер-Ис, сказание о западнославянской Винете и польская легенда о Свитезе, ставшая материалом для баллады Адама Мицкевича. И это не говоря уже о всем известной платоновской Атлантиде.

Более того, даже в русском фольклоре существует множество сказаний об исчезнувших городах, селениях, монастырях, храмах и объектах поменьше. Таким образом, мы сталкиваемся с повторяющимся сюжетом, суть которого в том, что какой-либо город, поселение, монастырь поглощаются враждебной стихией. Для того, чтобы понять суть мифологического сюжета о затонувшем городе, необходимо проанализировать само понятие «город» в мифологическом аспекте.

Что такое город? Город — это цивилизация, город — это общество; смысл данного понятия четко отражает латинское слово *civitas*, которое можно перевести в обоих смыслах. И августиновский трактат «О Граде Божиим» — это трактат о противостоянии не просто двух градов (Града Божия и града земного, Иерусалима и Вавилона), но двух миров, двух обществ.

В случае же китежской легенды мы сталкиваемся с противостоянием города как модели мира и природной стихии как хаоса.

86 См.: *Караськов Д.* Светлояр раскрывает новые тайны // Нижегородский рабочий. 03.11.2011.

87 Более подробно см.: *Филатов Н. Ф.* Светлояр-озеро и «Китежский летописец» в истории Нижегородского Заволжья. Н. Новгород, 1999. С. 10–12.



Древние города всегда строились с соблюдением определенных ритуальных установок, они были моделью космоса. С другой стороны, они являлись выражением цивилизации, были изоморфны обществу. Так, и ныне Москва олицетворяет Россию, Париж — Францию, Лондон — Англию и т. д. Фантастические города при этом всегда строятся с соблюдением строгих пропорций, что объединяет, как ни странно, Китеж и Атлантиду. «При всей вариативности пропорций (1:1, 1:1.5, 1:2), — замечает одна из современных исследовательниц китежской легенды, — речь неизменно идет о правильных геометрических формах, имеющих символический характер. Подобная символика в китежской легенде могла бы показаться и случайной, не будь она выдержана в других этнокультурных традициях. Так, например, пространство, якобы занимаемое подводными развалинами беломраморной Винеты, сохраняет, по рассказам, традиционные пропорции (1:1,5)... Не случайно, мерилom совершенства представляется Великий город («святой Иерусалим»), нисходивший от Бога. Это ни что иное, как абсолютная форма — абстрактный куб со стороной двенадцать тысяч стадиев... Исследователи обращали внимание и на геометризованность платоновой Атлантиды»<sup>88</sup>.

Сложно представить, чтобы автор «Китежского летописца» был знаком с платоновским «Критием». В данном случае мы явно имеем дело с общим архетипом. Город — символ упорядоченного мира, космоса, цивилизации. Вода — стихия жизни и смерти, поглощение водой означает возвращение в первоначальное хаотическое состояние, но в то же время — и возможность возрождения. Атлантида уходит под воду, но остается символом идеального государства, первой и самой известной утопией европейской цивилизации. Китеж — русская Атлантида, остров святости, остров блаженных, ставший невидимым и скрывшийся в водах Светлояра, чтобы не быть поглощенным волнами татарского нашествия. Но от мифологического плана перейдем к историческому.

\*\*\*

Как Небесный Иерусалим — Царство Божие, так Китеж — Святая Русь старообрядцев. «Китежский летописец» для заволжских старообрядцев

стал практически священной книгой. Почему? В силу того, что как легендарный Китеж стал невидимым, избежав уничтожения от хаоса кочевых орд монголов, так и Святая Русь стала невидимой, не подчинившись «антихристовым» реформам Никона.

О том, что легенда о Китеже была популярна первоначально именно среди старообрядцев-бегунов, говорят многие исследователи, и уже далее она распространилась среди других старообрядческих толков. А кто такие бегуны? Бегуны — левые радикалы старообрядчества, считавшие, что антихрист — не конкретное лицо, но дух времени. Антихрист разделился и воплотился в государственных и церковных структурах, а следовательно — земной Церкви нет, и Святой Руси — нет. И надо бежать и бежать, от города к городу, от села к селу, чтобы не попасть в плен к антихристову духу. Эта настроенность сохраняется у старообрядцев-беспоповцев и в наши дни. Так, один из них пишет: «Как Тело Христово есть его Церковь и устройство человеческого общества на христианских принципах, так и тело Антихриста есть все отступники от веры, блудодейственный град Вавилон. „Тело Антихриста“ можно разделить на три части. Первая — это „образ зверин“, то есть всякая гражданская власть, вся совокупность социальных отношений, вывернутая „наизнанку“. Следующая часть Антихристового тела — „телеса демонския“ — всякая духовная власть, начиная от официальной, внешней церкви, до различных культурных горизонтов (театра, литературы, кино и т. д.)... Эти две составляющие порождают третью часть тела Антихриста — „мертвые трупия“ — общую, пассивную массу народа, не думающего и не решающего ничего в своей судьбе»<sup>89</sup>.

В данной системе ценностей весь мир — мертв, а истинно только то, что находится по ту сторону, град невидимый, Китеж. Бегуны не брали паспортов «антихристового государства» и, когда их задерживали, говорили, что они являются гражданами невидимого града. Этот антиклерикальный беспоповский настрой в случае с китежской легендой наложился на народные представления, скрывающиеся в хтонической языческой глубине. Обряд оползания, слушания колоколов Китежа, с одной стороны, отменял необходимость духовенства, так как эти обряды, как полагали, очищали и освящали человека и без посредства таинств; с другой же стороны, они отвечали древнейшим народным ритуалам, которые находили свое вопло-

89 Шеглов А. П. Неведомый Бог. СПб., 2008. С. 41.



щение в антиклерикальных сообществах и ранее. Так, еще у стригольников таинство покаяния заменяется исповедью матери-земле, так как духовенство, по воззрениям последователей этой секты, утратило благодать. В случае с Китежем прощение грехов и духовное очищение становятся возможными благодаря обряду оползания (опоясывания), который имеет очень древнее происхождение и многочисленные параллели и смыслы в других народных обрядах славянского происхождения<sup>90</sup>.

Слушание китежских колоколов, потустороннего звона, также имеет прямые аналогии в народной религиозности славян. Так, у болгар существует схожий обряд «слушания покойников». Вообще же светлоярская обрядность имеет формальную генетическую связь с языческим празднованием в честь Ивана Купалы, в котором большую роль играют как раз стихии огня и воды.

При этом нельзя считать эти обряды прямо языческими, так как их языческая сущность утеряна, несмотря на то, что они остаются языческими по форме. Приведем отрывок из повести М. М. Пришвина «На берегу Светлояра»: «В лесу над озером темнеет. Между стволами везде огни. Перед березкой у самого Светлого озера горячо, на коленях молится старушка. Перед березой. Что это значит? Обхожу дерево и старушку; думаю, где-нибудь на суку висит же икона. Нет. Молится просто дереву. — Бабушка, — спрашиваю ее осторожно, — разве можно так... дереву, это святая березка? — Не березка, родимый, — отвечает бабушка, — не березка, а тут воротца. Вот где большой-то холмик, там Знаменье, а там вон — Здвиженье, а там — Успение».

Мы видим, что природные объекты — деревья, холмы — выступают в роли не просто символов некоей духовной реальности, в данном случае трех китежских храмов, но сами являются ими. Таким образом, паломники поклонялись не холмам, а именно храмам.

То же и с другим обрядом, а именно с пусканием свечей по воде. Схожие обряды имеются у многих народов и связаны с почитанием умерших, так как река — древний символ перехода из нашего мира в иной. Но в данном случае свечи предназначались не умершим, но — китежским храмам. Таким образом, человек как бы выполняет традиционный церков-

---

90 О самом обряде оползания и его символике см.: Толстой Н. И. Оползание и опоясывание храма // Толстой Н. И. Язык и народная культура. М., 1995. С. 91–112.



ный обряд, становясь причастным невидимой Церкви. Очевидно, что это главное в данном случае. В отсутствие видимых храмов, которые захвачены антихристом, нет иного выхода, как обратиться к невидимым храмам Китежа. Причем Китеж невидим будет до Страшного суда, то есть в конце времен он откроется, но и ныне святые и чистые люди могут в него попасть, однако назад им дороги уже не будет.

Сказания о земном рае, хилиастические мечты традиционны для русской христианской религиозности. Вера в невидимый земной рай фиксируется уже в XIV веке. То, что это именно христианский комплекс представлений, сомнения не вызывает; видимо, легенда о граде Китеже наслочилась на существовавшую вокруг Светлояра (языческую по происхождению) обрядность в честь Ивана Купалы, тем более, что главный для светлоярских торжеств день Владимирской иконы Божией Матери — храмовый день села Владимирское — как раз накануне купальских торжеств.

\*\*\*

Легенда о Светлояре первоначально была распространена среди беспоповцев, но потом вышла за пределы этого круга. Все керженские жители, будь они древлеправославными, единоверами или никонианами, почитали озеро. Но образ Китежа с XIX века становится частью всей русской культуры.

Легенда о Китеже становится особенно востребованной в среде русской интеллигенции в начале XX века, причем в результате образ Китежа через раскол связывается с революцией.

Тема связи раскола и революции особенно была популярна у деятелей так называемого «нового религиозного сознания» — Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанова. Особое внимание ей уделяет и Н. А. Бердяев. В целом, выводы их не безосновательны. Революционеры были связаны с расколом еще со времени Герцена; так, известно, что сподвижник Герцена Кельсиев вел активную пропаганду среди раскольников. В начале XX века наметился даже своего рода союз между старообрядцами и социалистами. И те и другие преследовались государственной властью, но помимо этого у них была и идейная общность, а именно — их объединяло отрицательное отношение к официальной Церкви, находившейся в тесном союзе с государством. Государственная же власть, власть Царя, для всех них была



метафизическим злом. Взыскание грядущего Града — в форме ли Китежа, или Беловодья, или Третьего завета Св. Духа, или будущего коммунистического рая — являлось объединяющей их целью.

Долгое время интеллигенция искала путь к сердцу народа, в начале XX века этот путь был найден. Вот только всё вышло по Достоевскому. Не народ раскрыл Христа интеллигенту, но интеллигент заразил народ своим нигилистическим безумием и декадентскими настроениями.

Одной из легенд Серебряного века, ныне позабытой, был Александр Добролюбов, воплощение декадентства. Его образ бегуна-интеллигента часто упоминается в связи с Китежем у многих его современников, писавших на эту тему. Сама его жизнь и интеллектуальная биография объясняет многое в настроениях той эпохи.

В молодости А. Добролюбов был повесой: начитавшись Бодлера, склонял молодых девиц к самоубийству, употреблял опиум. Потом раскаялся, все бросил и пропал. По некоторым данным, был послушником в Соловецком монастыре, но, решив, что РПЦ — уже не истинная Церковь, уподобился бегунам. Странствовал по всей России, общался со старообрядцами, молоканами, баптистами и другими сектантами. Совратил двух казаков, уговорив их отказаться от военной службы, за что попал в сумасшедший дом. В начале XX века выходили его поэтические сборники, и он был очень известным. Но в советский период о нем долгое время ничего не было слышно: как потом оказалось, он стал обычным колхозником и опростился до того, что даже писал с ошибками. Умер в 1945 году, всеми забытый. Но в начале XX века шумный Мережковский, любящий парадоксы и дешевые эффекты, сравнивает его с Франциском Ассизским в своей статье «Революция и религия»: «В самом деле, за пять веков христианства, кто третий между этими двумя — св. Франциском Ассизским и Александром Добролюбовым?»<sup>91</sup> Сам же Мережковский с восторгом подтверждает, что декадентские идеи, проповедуемые Добролюбовым, были услышаны народом. Так, в 1906 году у него в гостях был революционный матрос. Почти безграмотный, он знал, тем не менее, идеи Ницше и читал декадентские журналы. По его словам, целое общество севастьяпольских революционных солдат и матросов находило в них себе духовную пищу. В результате полу-

---

91 Мережковский Д. С. Не мир, но меч. К будущей критике христианства. СПб., 1908. С. 104

чилась гремучая смесь революционного фанатизма и религиозного бреда. По мнению Мережковского, Александр Добролюбов олицетворял движение от культуры к народной стихии, а матрос — наоборот. «Когда-нибудь эти два движения столкнутся, и от их столкновения родится та искра, которая зажжет сухой лес последним пожаром. Впрочем, и теперь уже одна точка соединяет эти противоположности: отрицание всякой государственности, та беспредельная анархия, которая, кажется, и есть тайная, ночная душа русской революции»<sup>92</sup>.

Нам, живущим после «последнего пожара» Мережковского, позволено усомниться в том, что весь этот революционный декаданс имел хоть какую-то положительную ценность. Но вот что интересно: как раз символом отрицания всякой государственности у Мережковского и выступает невидимый град Китеж, на берегах которого Мережковский беседовал с раскольниками о кончине мира, об антихристе и о грядущей Церкви Иоанновой и находил себе благодарных слушателей, признававших его чуть ли не за пророка. Отрицание Церкви и царя объединило Мережковского с русскими сектантами. Возможно, мы сталкиваемся в данном случае и с чем-то большим — с глубинным манихейством, отрицанием не только земной несправедливости, но и вообще земного.

К месту здесь будут и слова единомышленника Д. С. Мережковского Н. А. Бердяева: «Россия — фантастическая страна духовного опьянения, страна хлыстов, самосожигателей, духоборов, страна Кондратия Селиванова и Григория Распутина, страна самозванцев и пугачевщины. Русской душе не сидится на месте, это не мещанская душа, не местная душа. В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града Китежа, незримого дома. Перед русской душой открываются дали, и нет очерченного горизонта перед духовными ее очами. Русская душа стораец в пламенном искании правды, абсолютной, божественной правды и спасения для всего мира и всеобщего воскресения к новой жизни. Она вечно печалуется о горе и страдании народа и всего мира, и мука ее не знает утоления. Душа эта поглощена решением конечных, проклятых вопросов о смысле жизни. Есть мятежность, непокорность в русской душе, неутолимость и неудовлетворимость ничем временным, относительным и условным. Все дальше и дальше должно идти, к концу, к пределу, к выходу из этого

92 Там же.



„мира“, из этой земли, из всего местного, мещанского, прикрепленного. Не раз уже указывали на то, что сам русский атеизм религиозен»<sup>93</sup>.

\*\*\*

Современный исследователь И. А. Есаулов совершенно верно отмечает: «В символистских и околосоимболистских кругах отношения между Святой Русью и Россией осмысливались отнюдь не в качестве отношения между идеальным инвариантом и его земным несовершенным воплощением, а в качестве, так сказать, членов бинарной оппозиции. Для того чтобы идеальная Русь (или Святая Русь), наконец, восторжествовала и явила себя, согласно этой логике, совершенно необходима гибель реальной России»<sup>94</sup>.

Эту опасность еще в 1913 году почувствовал один из религиозных мыслителей той эпохи — С. Н. Дурылин, тоже поэт-символист, писатель, мыслитель и искусствовед, в будущем ученик старца Анатолия Оптинского и святого праведного Алексия Мечёва. В годы Гражданской войны Дурылин стал священником, но потом снял сан. Закончил жизнь он советским профессором, известным специалистом в области истории русской литературы и театра.

Уже тогда, в 10-е годы XX века, молодой Дурылин почувствовал главный вопрос эпохи: есть Церковь на земле или ее уже нет? а следовательно, является ли еще историческая Россия носительницей образа Святой Руси или она обречена?

Его статья «Церковь невидимого Града» явилась критикой идей Мережковского, Розанова и их сторонников. Дурылин утверждал, что главная ошибка беспоповского старообрядчества и русской религиозной интеллигенции в том, что они верили, что «вся правда Христова откровения и вся полнота богожизни должна быть вмещена в видимой Церкви»<sup>95</sup>. Но на самом деле такой Церкви просто не может быть, так как «Церковь в ее земном аспекте есть непрерывное усилие, есть становление Бога в при-

---

93 Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. М., 2007. С. 30.

94 Есаулов И. А. Мистика в русской литературе советского периода (Блок, Горький, Есенин, Пастернак). Тверь, 2002. С. 19.

95 Дурылин С. Н. Церковь невидимого Града // Дурылин С. Н. Русь приковенная. М., 2000. С. 84.



роду и вместе обожение усилением веры и подвигом любви самого человека и природы»<sup>96</sup>. Если бы Церковь явила полноту Откровения, то это означало бы конец истории и наступление Царства Божия. И сектанты-старообрядцы, и русские интеллигенты искали того, чего нельзя найти по определению, и, разочаровавшись в своих поисках, объявили, что земной Церкви нет и быть уже не может. Так появился Китеж как образ Церкви невидимой, грядущей.

Правда, русская интеллигенция пошла дальше беспоповцев, которые отвергали лишь видимую Церковь, но признавали невидимую. Лидеры «нового религиозного сознания» были более радикальны. «Видимая Церковь дурна, грешна: по Розанову — зловонна и угарна, по Мережковскому — расслабленна и гнойна, без надежды исцеления, значит грешна, угарна, гнойна, отвратительна вся Церковь»<sup>97</sup>.

Но земная Церковь никогда не была идеальна, даже во времена апостолов. Китеж же — выражение народной веры в Церковь святую, можно сказать идеальную, в которой живут только праведники, и только праведникам, отринувшим от себя все земное, доступен путь туда. С. Дурылин сближает образ Китежа с образом Св. Софии. «Совершенная Церковь земная, как возлюбленная Христа, как чистая Его невеста, и есть „душа неизглаголанного девства“, св. София, „неимуца скверны или порока“ или нечто от таковых, Мировая Душа и Душа всего человечества. Этой Церкви-Софии, невесте Христовой, поклоняется доселе русский народ, ее чтит он в граде Китеже и в видимой Церкви»<sup>98</sup>.

Берега Светлояра становятся местом встречи тех, кто отрицает земную Церковь, и тех, кто верит в нее. Дурылин был на берегах Светлояра неоднократно, и каждый раз становился свидетелем богословских дискуссий, которые вел народ, в среде которого были и духоборы, и штундисты, и старообрядцы, и баптисты. Участвовали в этих спорах и православные миссионеры, в том числе и семинаристы. Вообще же местное православное население наравне со старообрядцами почитало Китеж уже в 40-х годах XIX века, о чем свидетельствует первый исследователь китежской легенды Меледин. Китеж был межконфессиональным «форумом», местом встре-

96 Там же. С. 84–85.

97 Там же. С. 86.

98 Там же. С. 125–126.



чи всех тех, кто искренне пытался найти ответ на вопрос: «Где истинная Церковь? И жива ли еще Святая Русь?»

И в связи с этим становится понятно, что, если мы берем Китеж как символ идеальной Руси, то вовсе не обязательно противопоставление ее реальной. Революционно настроенная интеллигенция же сделала манихейский вывод из китежской легенды. По этой извращенной логике, для того, чтобы реализовалась Русь идеальная, необходимо уничтожить Русь реальную. К сожалению, история пошла по этому, абсурдному пути.

1917 год все изменил. Стало не до ексклезиологических споров, хотя паломничество к озеру продолжалось. Вдова Пришвина в 60-е годы XX века видела на берегу озера табличку: «Моление и оползание строго воспрещаются!!!» Там же местная старушка научила ее молитве, которую от своих пожилых родственников слышал и автор данной статьи: «Святые святители, земные скрытели, кительские жители, молитесь Бога о нас!»<sup>99</sup> Для «настоящего» же советского человека Китеж стал красивой народной сказкой, которую, начиная с 1960-х, пытались сделать былью научные экспедиции, но ничего не получилось. Научных подтверждений существования Китежа не нашли. Тем не менее образ Китежа, как некоего народного рая, оказался востребованным и в новые времена. Правда, советские поэты считали, что Китеж осуществляется в советской истории посредством коммунистического строительства. Так, В. Хлебников писал:

*Я затоплю моей силой, мысли потоком  
Постройки существующих правительств,  
Сказочно выросший Китеж  
Открою глупости старой холопам.*

Ему вторил Н. Клюев:  
*Китеж-град, ладан Саровских сосен —  
Вот наш рай возделенный, родной.*

Этот рай противопоставляется Николаем Клюевым Русской Церкви и ее священнослужителям, «кутейным змеям», которые «шипят по соборам». Для поэта, поклоняющегося Китежу, тогда казалось, что «убийца красный святей потира». Трагично, но не пройдет и двадцати лет, и красный убийца, палач НКВД, выпишет пулей из нагана Клюеву билет в Китеж.

99 Пришвина В. Д. Цит. соч. С. 161.

Впрочем, в творчестве другого советского поэта, Сергея Есенина, Китеж становится символом ушедшей, реакционной Руси. В его богохульной поэме «Инония» есть такие строки:

*Проклинаю я дыхание Китежа  
И все лощины его дорог. <...>  
Проклинаю тебя я, Радонеж,  
Твои пятки и все следы.*

Эта поэма Есенина была фактическим отречением от христианства и всего, что с ним было связано. «Тело, Христово Тело, я выплевываю изо рта», — пишет там же Есенин.

Неудивительно, что поэма вызывает возмущение даже у не очень религиозного, но патриотичного И. А. Бунина, который пишет в эмиграции статью «Инония и Китеж». В ней Китеж — исконная Русь, противопоставляемая Советской России. «Правильно тут только одно, — утверждает Бунин, — есть два непримиримых лагеря: ... сыны „святой Руси“, Святогоры, богомольцы града Китежа — и „рожи“, комсомольцы Есенины...»<sup>100</sup> Несмотря на грубость этих слов, они справедливы, так как именно при советской власти вскоре появляются и новые «Китежи», и уже не легендарные. Это затопленные Калязин, Весьегонск, Молога, Матёра и еще сотни русских поселений, уничтоженных в результате советского строительства. Особенно печальна судьба города Мологи, затопленного в 1940-е по проекту строительства Рыбинского водохранилища. По официальным данным, 294 человека отказались покинуть город и погибли вместе со своей малой родиной<sup>101</sup>.

В эмиграции же образ Китежа становится образом ушедшей Руси. Именно этот образ мы находим не только у И. Бунина, но и у И. Шмелёва, И. Ильина, архиепископа Иоанна Сан-Францисского, протопресвитера Александра Шмемана, А. Солженицына и многих других. Зарубежные русские авторы выражают надежду, что некогда их Россия вновь станет Русью, что Китеж не ушел, а только стал до времени невидимым. Характерны слова И. Шмелёва из его статьи «К родной молодежи»: «Вы, русские бездорожницы, вышли искать Россию, Град-Китеж потонувший! Ищите

100 Бунин И. А. Публицистика 1918–1953 годов. М., 2000. С. 164.

101 Такая цифра называется в рапорте начальника Мологского отделения лагпункта Волголага лейтенанта Госбезопасности Склярова, что хранится в архиве Музея истории г. Рыбинска.



смело — и найдете. <...> Я ищущу ее в образах и думах. Быть может, такой и найду ее, бесплотной... но вы найдете и осязаемую!»<sup>102</sup>

\*\*\*

Очевидно, что мы имеем дело с парадоксом. Если в интеллигентском сознании Серебряного века Китеж противопоставляется исторической России, то после катастрофы 1917 года он становится символом последней.

В наши же дни образ Китежа претерпевает новую метаморфозу. Сейчас вокруг него скапливаются не богоискатели и христианские миссионеры, а представители тех движений, которые обычно относят к New Age. Происходит оязычивание китежской легенды, так как прежде, несмотря на наличие в светлоярской обрядности архаических мотивов, суть их была все же христианской. Но теперь вокруг Светлояра христиан какой бы то ни было деноминации как раз меньшинство. Заслуживает внимание и тот факт, что если раньше народ совершал паломничество к озеру в ночь «на Владимирскую», то теперь основные торжества происходят в следующую ночь — на Ивана Купалу.

Большинство прибывших в этот день на озеро — вовсе не паломники. Они приходят на фольклорный праздник и, конечно, «приобщиться к духовности», для чего пьются легкие, и не очень, алкогольные напитки, после чего происходят танцы под музыку фольклорных коллективов, и уже ночью все ходят со свечами вокруг озера с непонятными мотивами. Но есть среди посещающих сегодня Светлояр и неоязычники, и последователи движения «Живой этики» (для них очень важна парадигма «Светлояр-Беловодье-Шамбала», которая имеет источником творчество Н. Рериха), и анастасийцы, и кришнаиты, и много кто еще. Однако вряд ли кто-то из них приходит к Светлояру в поисках невидимого Града Божия. В последнее время озеро стало заболачиваться и зарастать, чего не наблюдалось раньше, — возможно, потому что в нем стали массово купаться, что для паломников-старообрядцев представлялось просто немыслимым. Из озера-легенды Светлояр превращается в пляж федерального значения под эгидой ЮНЕСКО. Если это произойдет, то не будет больше никаких

---

102 Шмелёв И. С. Собр. соч. В 5-ти т. Т. 7 (доп.). М., 2000. С. 409–410.

новых интерпретаций древнего сказания о граде Китеже, потому что легенда умрет. А это может знаменовать и умирание в народном сознании архетипа Святой Руси, что представляется не просто печальным, но уже прямо-таки эсхатологическим.



## Священство и царство

**В** заключительной, тридцать четвертой, песне первой части «Божественной комедии», посвященной аду, Данте Алигьери описывает Люцифера, представляющего из себя трехголовое чудовище, закованное в inferнальные льды, что находятся в центре Земли. В каждой из трех пастей князя тьмы терзается по грешнику. Вполне очевидно, что здесь, на самом дне ада, Данте находит самых величайших грешников в человеческой истории. Кто является таковым для всякого христианина? Безусловно, Иуда — предатель Спасителя. И это весьма ожидаемо. Интересней с двумя другими. Кто они? Дадим слово самому поэту:

*Тот, наверху, страдающий всех хуже, —  
Промолвил вождь, — Иуда Искариот;  
Внутри головой и пятками наруже.  
А эти — видишь — головой вперед:  
Вот Брут, свисающий из черной пасти;  
Он корчится — и губ не разомкнет!  
Напротив — Кассий, телом коренастей,  
Но наступает ночь; пора и в путь;  
Ты видел все, что было в нашей власти.*

Кассий и Брут — убийцы Гая Юлия Цезаря, диктатора и основателя Римской империи. При всей подлости их поступка, вина их кажется несоизмеримой с грехом Иуды. Исходя из патриотических соображений, они уничтожили революционера Цезаря, так как для той эпохи Цезарь был

именно революционером, а республиканцы Брут и Кассий — консерваторами. Убийство никого не украшает. Но Иуда предал Сына Божия, а Брут и Кассий — гениального, но жестокого и развратного римского полководца, установившего единоличную диктатуру. Однако Данте помещает их на один уровень, в самый последний круг ада. Пусть они и мучаются «головой вперед», то есть наружу, но вряд ли их участь намного легче участи Иуды. Кроме того, тем самым Данте устанавливает прямую параллель между Христом и Цезарем, как Правителем Небесным и правителем земным.

Эта установка Данте становится более понятной, если мы обратимся к другому месту «Божественной комедии», а именно к шестнадцатой песни «Чистилища».

*Ты видишь, что дурное управление  
Виною тому, что мир такой плохой,  
А не природы нашей извращенье.  
Рим, давший миру наилучший строй,  
Имел два солнца, так что видно было,  
Где Божий путь лежит и где мирской.  
Потом одно другое погасило;  
Меч слился с посохом, и вышло так,  
Что это их, конечно, развратило.*

Что это за два солнца? Папа римский и римский император. Правители человеческих душ и телес, соответственно. Помимо того, что Данте был гениальным поэтом, он был и талантливым философом-самоучкой, автором нескольких философских трактатов, наиболее скандальным из которых стала «Монархия». Одно время этот трактат даже числился в печально известном индексе запрещенных римским престолом книг. Уже из приведенного отрывка видно, что Данте осуждает то, что в более поздние эпохи получило название западного папоцезаризма. Но тогда еще не существовало споров вокруг цезарепапизма и папоцезаризма, и во времена Данте его идеи были оригинальны и не вписывались в традиционные западные средневековые политические представления.

В его эпоху — как впрочем, и до, и после него — Италия была раздираема постоянными войнами. С одной стороны — римский папа, претендующий на светскую власть над городами Италии, с другой — немцы, французы, а позднее испанцы, с третьей — власти итальянских городов, всегда стремившиеся к независимости и заключавшие союзы с разными



сторонами. Данте видел одну из главных опасностей для своей родины, Флоренции, в претензиях на власть над ней римского престола. Как политик Данте был неудачлив, будучи изгнан из Флоренции и заочно приговорен к смертной казни. Его политическая философия являлась не пустым теоретизированием, но попыткой найти выход из той трагичной ситуации, в которой пребывала его родная земля, и этот выход он нашел — в императоре.

Взгляды Данте поражают своей утопичностью, хотя бы по причине того, что в Европе той эпохи никаких императоров не было. Империи появятся позднее, уже в колониальную эпоху, когда со средневековьем будет покончено. Конечно, была Священная римская империя, но, как остроумно заметит века спустя Вольтер, она никогда не была ни священной, ни римской, ни империей.

Но Данте с невиданной интеллектуальной смелостью защищал свой идеал. Для него было вполне очевидно, что единая Церковь предполагает единую Империю, а иначе граница между Церковью и государством будет разрушена, что скажется губительно как на Церкви, так и на Империи. Фактически он провозглашает независимость двух иерархий — церковной и земной, которые требуются для достижения человеком двух благ: нетленного и тленного, что соответствует двусоставности человеческой природы. В своей «Монархии» Данте обыгрывает традиционную экзегезу сотворения двух светил: солнца и луны. Обычно власть пап сравнивали с солнцем, а власть монархов — с луной, получающей свое бытие и свет от солнца. Но Данте утверждает их независимость: оба светила сотворены одновременно, и бытие солнца не было источником бытия луны. У луны — свой источник движения и свой свет, как это видно из лунных затмений. Оба этих светила необходимы человеку, но каждое из них освещает свой путь<sup>103</sup>.

Тем самым Данте ставит сложную проблему, и ныне не решенную. Человек — существо тленное и нетленное по своей природе, и вполне очевидно, что тленное должно подчиниться нетленному. Но тогда очень многое в жизни человека теряет свой смысл, так как на путях человеческой культуры вовсе не все, что ею создано, ведет нас к спасению. Земные блага могут стать препятствием на пути к спасению, потому Церковь не может быть их источником. Но для спасения человека необходимы страдания и искушения,

---

103 См.: Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 347.

необходима борьба с миром сим. Потому Церковь и не может, и не должна принести в земной тленный мир счастья. Кажется, Данте был первым, кто обратил внимание на этот парадокс. Получается, что когда Церковь берет в свои руки земную власть, это всегда ведет к несчастьям, так как, говоря аристотелевским языком, в данном случае форма, то есть евангельские установки, противоречит содержанию. Форма Церкви, по Данте, «есть ничто иное, как жизнь Христа, заключенная как в его речах, так и деяниях»<sup>104</sup>. А Он сказал Пилату: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18: 36). Таким образом, Христос, как Глава Церкви, отверг светскую власть.

Казалось бы, из этого противопоставления следует полное отвержение власти и противопоставление Церкви и Империи. Именно так и относилась к Римской империи первоапостольская Церковь. Языческая империя была гонительницей Церкви, ее власть основывалась на насилии и вражде. Это прекрасно понимал блаженный Августин, объясняя в пятом веке причины падения Римской империи. Но Данте, самым парадоксальным образом, делает из всего этого обратный вывод. Фактически он доказывает богоустановленность Римской империи от самого ее языческого источника.

Для этого он опять-таки обращается к жизни Христа. Спаситель рождается именно в Вифлееме — из-за переписи, объявленной римской властью. Таким образом, Сын Божий был записан как человек, подчинившись повелению власти, а следовательно, эта власть была легитимна. «Следовательно, Христос делом подтвердил, что повеление Августа, действовавшего от имени римлян, было справедливо. И так как из справедливости повеления вытекает право юрисдикции, необходимо, чтобы признавший справедливым повеление признал бы и юрисдикцию»<sup>105</sup>. Более того, власть Римской империи была необходима и для совершения Искупления, иначе «грех Адама не был бы наказан во Христе». Более того, так как Жертва Христа является вселенской, вселенской властью должен был быть наделен и тот, кто осудил Его на казнь. «Если, следовательно, Христос не пострадал при полномочном судье, эта мука не была бы наказаньем, и судья не мог

104 Там же. С. 359.

105 Там же. С. 339.



бы быть полномочным, если бы он не был наделен правом творить суд над всем человеческим родом, поскольку карался весь человеческий род в плоти Христа»<sup>106</sup>.

Из всего этого следует предустановленность римской власти и ее включение в область религиозного. Вера в богоустановленность римской власти становится у Данте догматом: «Пусть же перестанут порочить империю Римскую те, кто мнят себя сынами Церкви, видя, что жених ее, Христос, признал империю и в начале, и в конце своей миссии»<sup>107</sup>.

Римская империя становится столь же необходима человеку для спасения, как и римская Церковь. В связи с этим никакого удивления уже не вызывает обозначенная нами параллель между Христом — основателем Церкви и Цезарем — основателем Империи.

Не удивительно, что идейные установки Данте относительно богоустановленности и автономности власти римских императоров не нашли поддержки со стороны римской ортодоксии, стремившейся к подчинению королей римскому престолу. Между тем, нельзя не отметить определенной близости, не доходящей до тождества, между моделью Данте и византийской концепцией симфонии, которую мы находим у императора Юстиниана Великого. Неизвестно, знал ли Данте знаменитое вступление к шестой новелле Юстиниана, где раскрывается теория симфонии Церкви и Империи. Но самого Юстиниана он помещает на второе небо рая, так как тот в свое время послушал папу Агапита и низложил монофизитского патриарха Анфима, хотя первоначально и сам склонялся к монофизитству.

*Был кесарь я, теперь — Юстиниан;  
Я, Первою Любовью вдохновленный,  
В законах всякий устранил изъян.  
Я верил, в труд еще не погруженный,  
Что естество в Христе одно, не два,  
Такою верой удовлетворенный.  
Но Агапит, всех пастырей глава,  
Мне свой урок преподал благодатный  
В той вере, что единственно права.  
Я внял ему; теперь мне так понятны*

106 Данте Алигьери. Малые произведения. Указ. изд. С. 340.

107 Там же. С. 341.

*Его слова, как твоему уму  
 В противоречье ложь и правда внятны.  
 Я стал ступать, как церковь; потому  
 И Бог меня отметил, мне внушая  
 Высокий труд; я предался ему.*

Параллель между теорией симфонии Юстиниана и построениями Данте очевидна: чтобы убедиться, достаточно сравнить два текста. Приведем текст вступления к шестой новелле Юстиниана: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, это священство (*sacerdotium*) и царство (*imperium*). Первое служит делам Божиим, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь»<sup>108</sup>. И слова Данте из заключения его трактата «Монархия»: «Итак, две цели поставило перед человеком неисповедимое провидение, а именно: блаженство здешней жизни... и блаженство вечной жизни... Вот почему нужно человеку двойное руководство в соответствии с двойной целью, а именно, со стороны верховного первосвященника... и со стороны императора»<sup>109</sup>.

\*\*\*

Данте вовсе не случайно делает своим проводником по аду древнеримского поэта Вергилия. Вергилий был певцом Римской империи эпохи Августа Октавиана, самого могущественного из кесарей. Именно тогда родилась идея *Pax Romana*, римского мира, охватывающего весь мир. Казалось, вся обитаемая земля (ойкумена) была охвачена властью римских цезарей, несущих извечную мечту всех империй — мир среди всех. Империя с необходимостью завоевательна: лишь достигнув предначертанных ей границ, ассимилировав всех врагов, она может достичь мира. В идеале, границами Империи должны быть границы обитаемого мира. Казалось, что в первом веке эта цель почти достигнута. Римское общество, с его укорененной сакрализацией государственности, пребывало в эйфории от собственных успехов. Это мистическое благоговение и выразил Вергилий в своей шестой эклоге.

108 Цит. по: Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 267.

109 Данте Алигьери. Малые произведения. Указ. изд. С. 361.



*Круг последний настал, по вещанью пророчицы Кумской,  
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,  
Дева глядет к нам опять, глядет Сатурново царство.  
Снова с высоких небес посылается новое племя.  
К новорожденному будь благосклонна, с которым на смену  
Роду железному род золотой по земле расселится.*

Позднее христианская традиция отнесет это пророчество Вергилия к Рождеству Христову. Это не верно буквально, но верно по сути, так как Христос рождается в правление императора Августа. Так что Данте, с точки зрения многовековой традиции христианской экзегезы, был прав, когда вписывал Римскую империю в историю предуготовления христианской эры. На Востоке, в отличие от Запада, это было само собой разумеющимся в связи с тем, что в Византии традиция римской власти не прерывалась.

\*\*\*

Разговор о теории византийской симфонии, пожалуй, стоит начать с исторического анекдота. В 821 году наследник византийского престола Феофил выбирал себе невесту. Были отобраны красивейшие и благочестивые девушки знатного происхождения, из которых более всех выделялась Кассия.

Своей избраннице Феофил должен был вручить золотое яблоко. Феофил, пораженный красотой Кассии, подошел к ней и, желая испытать ее ум и нрав, а может быть, заодно и скрыть, что она произвела на него сильное впечатление, сказал: «Чрез женщину излилось зло на землю!» — это была цитата из слова св. Иоанна Златоуста на Благовещение Пресвятой Богородицы. Однако избранница императора осмелилась возразить ему, заодно показав свой ум, — она продолжила цитату: «Но и „через женщину бьют источники лучшего“!» По всей видимости, Кассия, которая уже к тому времени решила стать монахиней — об этом можно заключить из трех сохранившихся к ней писем св. Феодора Студита, который был ее духовным наставником, — нарочно сказала эту фразу, чтобы будущий император не выбрал ее своей невестой<sup>110</sup>. В результате она была отвергнута Феофилом,

---

110 Более подробно см.: *Сенина Т. А.* Диалог Феофила и Кассии: литературная выдумка или реальность // *Scrinium*. Т. 2: Universum Hagiographicum. Memorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934–2003) / Ed. par B. Lourie et A. Mouraviev (СПб., 2006). P. 240–272.

который избрал женой Феодору, установившую в 843 году «Торжество Православия».

Отвергнутая императором Кассия стала монахиней и самой известной поэтессой Византии, выразившей в одном из своих творений саму суть имперской власти. Сочиненная ею рождественская стихира и ныне звучит в наших храмах.

*Августу, единоначальствующу на земли,  
 Многоначалие человеков преста:  
 И Тебе, вочеловечишюся от Чистыя,  
 Многобожие идолов упразднися.  
 Под едином царством мирским  
 Гради быша,  
 И во едино владычество Божества  
 Языцы вероваша.  
 Напишася людие  
 Повелением кесаревым:  
 Написахомся верни  
 Именем Божества,  
 Тебе, вочеловечшагося Бога нашего.  
 Велия Твоя милость,  
 Господи, слава Тебе.*

Замечательна сама эта параллель между единоначалием Божества и единством власти императора. Вот только власть императора была основана на насилии, а не на любви. Римский император претендовал на высшую и гражданскую, и духовную власть. Не случайно он носил титул *maximus pontificus* — главный жрец. Но помимо звания главного жреца, он обладал еще и званием «божественный гений». Обожествление римских императоров, имеющее восточные и эллинистические параллели, было одной из главных причин гонений на христиан, не признающих божественность императора и отказывающихся приносить жертвы его «гению».

Первые три века истории христианства империя гнала христиан, причем на вполне законных основаниях. Но позже, в эпоху императора Константина, Церковь была признана. *Pax Romana* превращается в *Pax Christiana*. Нам сейчас сложно представить весь масштаб тех событий. Империя, объединяющая весь мир, языческая по своей сущности, вдруг подает руку Церкви. Это не могло не привести к зарождению теократических



надежд. Именно на этом основано то, что крайне неверно было названо «цезарепапизмом».

Но современники этих событий воспринимали обращение императора как торжество христианства и превращение имперской власти в орудие Промысла, ведь изначально, со времен Августа, империя действительно поддерживала мир, создавая тем самым условия для христианской проповеди. Единый язык, разветвленная сеть дорог и сравнительная безопасность путешествий — все это позволяло развиваться не только торговле, но и христианскому миссионерству. Это было ясно еще до императора Константина, и христианские апологеты уже во II веке, наряду с критикой языческой империи, говорили и о провиденциальной богоустановленности власти римских императоров.

Так, Мелитон Сардийский в своей апологии императору Марку Аврелию обращался к нему следующим образом: «Ты сделался вождельным преемником престола и будешь владеть им вместе с сыном, если сохранишь то любомудрие, которое возрасло с твоим царствованием и началось с Августом, и которое твои предки чтили наравне с другими верами. А что наше учение расцвело вместе с благополучным началом империи, именно к добру, величайшим доказательством служит то, что с владычества Августа не случилось ничего худого, напротив, по общему желанию, все шло счастливо и славно»<sup>111</sup>. В III веке эту же концепцию развивает знаменитый Ориген: «Иисус родился в царствование Августа — того, кто, так сказать, сравнял многих на земле чрез единое царство. Если бы было много царств, это бы помешало распространению учения Иисусова во всем мире... Каждому бы пришлось бороться, защищая свою страну»<sup>112</sup>. Империя создается для того, чтобы содействовать распространению христианства. Таким образом, несмотря на языческую идеологию, империя не является злом, а как раз наоборот — благом. Этот парадокс, присущий христианскому сознанию еще в эпоху гонений, предопределил союз Церкви и Империи еще до прихода Константина, который совершил то, что было уже предустановлено. «В свете этой традиции, — по верному замечанию протопресвитера Иоанна Мейендорфа, — Константин был не революционером, а, скорее,

---

111 Цит. по: *Евсевий Памфил*. Церковная история. IV, 26 // *Евсевий Памфил*. Сочинения. Т.1. СПб., 1848. С. 239.

112 Цит. по: *Мейендорф И., протопресв.* Единство Империи и разделение христиан // *Мейендорф И., протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 33.

первым из императоров, понявших истинное значение римского царства, которое другие осуществляли прежде него: *Pax Romana* создал не Август, а Христос»<sup>113</sup>.

Власть императоров изначально не являлась чем-то чуждым Церкви; между тем, общепринятым стало утверждение, что в Византии Церковь была порабощена государством, а власть императоров обожествлена. Эта концепция получила название «цезарепапизма». Возникнув в протестантской среде, она обвиняла православный Восток в нарушении заповеди отдавать кесарю кесарево, а Божие — Богу (Мф. 22: 21).

На термине «цезарепапизм» следует остановиться подробнее. Сам этот термин появляется в XVIII веке, благодаря протестантскому канонисту Юстису Бемэру. В своем учебнике церковного права он противопоставляет два злоупотребления властью в духовной сфере: папоцезаризм и цезарепапизм, сталкивая в угоду протестантизму католичество и православие. С тех пор эти два термина и функционируют в европейской науке. Особенно прижилось понятие цезарепапизма, которое активно начинает употребляться в XIX веке в отношении к Византии. Современный французский исследователь Жильбер Дагрон, один из наиболее авторитетных современных византологов, остроумно замечает по этому поводу: «Эта весьма расплывчатая концепция есть прежде всего словесный „киллер“, она не может быть смягчена ни при каких обстоятельствах или сведена к более щадящим определениям»<sup>114</sup>. Фактически, это продолжение борьбы западной цивилизации против уже поверженной Византии. Сторонники ее считают, что византийские императоры поработили Церковь и помыкали ею в своих политических целях. Насколько это верно? Брали ли на себя византийские императоры священнические функции?

Дать ответ на этот вопрос не так уж и просто. С одной стороны, Церковь всегда охраняла границу между духовным и мирским, но, с другой, императоры имели в Церкви совершенно особую роль, и византийская экклезиология просто не понятна без анализа роли императоров в Церкви. А роль эта была совершенно особой, так как в пределах Византийской империи именно император обеспечивал единство Церкви. Да и термин

113 Там же.

114 Дагрон Ж. Император и священник. Этюд о византийском «цезарепапизме». СПб., 2010. С. 357.



«вселенский» был тесно связан с имперской властью, поскольку границы вселенной (ойкумены) фактически совпадали с границами Империи.

Когда мы сейчас говорим о том, что Церковь — вселенская, то не совсем ясно, что же обеспечивает это понятие на историческом, земном уровне? У нас нет видимой (физической) структуры, которая бы задавала это единство. А тогда она была, и структурой этой являлась власть византийского императора.

Невозможно однозначно охарактеризовать церковно-государственные отношения в Византийской империи. Они развивались весьма динамично и проходили различные стадии. Обозвать все это цезарепапизмом означает свалить все в кучу.

В любом случае критики византийской политической системы не учитывают того, что не только Церковь пошла на компромисс, на компромисс пошла и Империя, взявшая на себя новую миссию. Миссия эта состояла в защите и распространении истинной христианской веры. Уже император Константин осознал себя носителем этой миссии, с чем и связан его титул равноапостольного. Именно он предпринял первую попытку согласовать христианский и императорский культы, что нашло наиболее полное выражение в строительстве мавзолея святых апостолов. В этом мавзолее находились символические гробницы двенадцати апостолов, а реальная гробница императора Константина стала тринадцатой, расположенной по центру посреди остальных, находившихся по периметру мавзолея. Таким образом, император Константин позиционировал себя в роли тринадцатого апостола, которым в церковной традиции является апостол Павел, просветитель язычников. Это нашло свое отражение и в литургической традиции: «Креста Твоего образ на небеси видеви, и якоже Павел звание не от человек прием, во царех апостол Твой, Господи, царствующий град в руце Твоей положи: егоже спасай всегда в мире, молитвами Богородицы, едина Человеколюбче» (тропарь праздника 21 мая церковного календаря). Апостольство св. Константина не включает в себе чего-то антиканоничного: наоборот, оно вполне правомерно, так как благодаря деятельности этого императора произошло обращение в христианство всего римского мира.

Константин, взяв на себя заботу о Церкви, сам к себе применил титул «епископа внешних дел Церкви». Этот титул приводится главным идеологом имперской власти той эпохи Евсевием Кесарийским в его «Vita Constantini». «Вы суть епископы над тем, что принадлежит Церкви, — го-

ворит Константин пришедшим к нему епископам, — тогда как я есть Богом установленный епископ внешних дел»<sup>115</sup>. Дагрон замечает по этому поводу: «Константин использует многозначное и шутовское сравнение, чтобы объяснить, что ему вменено в обязанность наблюдать за гражданами Империи и, более конкретно, по возможности привести нехристиан к христианству. Этим долгом миссии в Империи и за ее пределами, доходившими иногда до принятия на себя учительства — дидаскалия, — византийские императоры никогда не переставали гордиться»<sup>116</sup>.

Но это давало императору вполне определенное место в Церкви — защитника веры и главы вселенского христианства, если под вселенной понимать пространство Римской империи.

\*\*\*

Любопытно, что имперская власть в Риме не знала помазания. Император становился обладателем власти (*imperiū*) в силу непосредственного божественного избрания. Власть в Римской империи не являлась наследуемой, ее нельзя было передать, но можно было заслужить или завоевать. Помазание было библейской традицией и в языческом по происхождению ритуале поставления императора не использовалось, вплоть до поздневизантийской эпохи.

На Западе помазание впервые совершили над Пипином Коротким, который был помазан как король франков дважды. Сначала в 752 году св. Бонифацием, а потом еще и два года спустя — папой Стефаном III. Это было вызвано тем, что именно папа благословил Пипина на низложение последнего короля из династии Меровингов — Хильдерика III. Меровинги имели инсигнии (знаки королевской власти), полученные от византийского императора, то есть были причастны к *imperiū* у. Пипин же чувствовал себя узурпатором. Таким образом, папа освятил власть Пипина. Надо сказать, что это «ноу-хау» первоначально плохо приживалось: так, сын Пипина, знаменитый Карл Великий, несмотря на неоднократное помазание, доби-

115 Евсевий Памфил. Жизнь Константина // Евсевий Памфил. Сочинения. Т. 2. СПб., 1850. С. 244.

116 Дагрон Ж. Указ. соч. С. 175.



вался признания своего имперского достоинства от Византии, в чем, однако, мало преуспел и был, в результате, коронован римским папой.

Но обряд помазания стал мощным орудием в руках пап, так как благодаря этому они приобрели харизматическую власть над монархами Европы. Папа становился посредником между Богом и королями. Византия же такого посредства не знала, здесь сохранялась концепция богодарованности власти непосредственно ее носителю, напрямую, без всяких посредников.

Тем не менее, в XIII веке обряд помазания совершался уже и в Византии. Среди современных исследователей нет единства по вопросу — когда именно обряд помазания пришел в Римскую империю. Одни считают, что он был перенят от крестоносцев после захвата ими Константинополя в 1204 году, другие называют X век как точку перехода. Не берясь разрешить этот сложный спор, отметим, что, начиная с IX века, происходит усиление власти патриархов. Это связано с ослаблением власти императоров в результате арабских завоеваний и последующего иконоборческого кризиса; симфонические качели поменяли свое положение, вознося власть патриархов. Одним из представителей новой формации был святитель Фотий, патриарх Константинопольский, активно участвовавший в политике своего времени. Одним из главных результатов его деятельности было невиданное возвышение Константинопольского патриархата. Первые века Византийской империи этот патриархат являлся одним из пяти патриархатов Вселенской Церкви. На Востоке было, помимо него, еще три патриархата — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, причем до середины V века за первенство в церковной сфере с Константинополем боролась Александрия. Вплоть до начала арабских завоеваний в VII веке Константинополь всегда считался с властью других поместных церквей. Арабские завоевания оторвали территорию восточных патриархатов от христианской Римской империи, и вышеозначенное ослабление власти императоров создало почву для усиления власти вселенских патриархов. Итогом этого процесса было принятие на Софийском соборе 879–880 годов первого канона, провозглашавшего, что не только римские клирики, отлученные или осужденные церковным судом, не должны приниматься Константинополем, но и наоборот, восточные клирики не могут апеллировать к папе. Данный канон, отвергая то право апелляции, которым Рим часто злоупотреблял, вместе с тем превращал Константинополь во второй духовный центр, равнозначный

первому. Как замечает по этому поводу Дагрон, «Здесь можно усмотреть большой шаг в сторону формирования двух христианских „ленов“, каждый из которых зависел бы от своего верховного понтифика»<sup>117</sup>. Фотий, борясь с Римом за первенство, в результате реформирует Константинопольский престол по образцу римской модели.

То, что Рим оказывал влияние на идеологию константинопольских патриархов, следует из бытования на Востоке так называемого «Константинова дара» (возможно, VIII века), подложного документа, состряпанного в Риме на основе «Жития» папы Сильвестра. В нем говорилось о том, что император Константин был крещен не епископом Евсевием Никомидийским в 337 году, а папой Сильвестром в Риме, еще в 324 году. При этом папа исцелил его от проказы, насланной на императора за поддержку ариан. В благодарность за все император передает папе знаки имперского достоинства, Латеранский дворец, город Рим, Италию и весь Запад, а сам удаляется на Восток, так как не подобает ему властвовать там, где властвует глава Церкви. Более того, император признавал папу главой всей Церкви, в том числе и всех восточных патриархов.

Несмотря на явную фантастичность этого литературного памятника, он вполне серьезно воспринимался как Западом (до эпохи Ренессанса), что неудивительно, так и Востоком, что уже не может не удивлять<sup>118</sup>.

Одним из знаков царской власти, дарованной римскому папе, были пурпурные сандалии. В Римской империи право носить пурпур имел только император, таким образом «Константинов дар превращает папу не только в первосвященника Церкви, но в императора Запада. Когда в середине XI века папа Лев IX стал активно использовать „Константинов дар“ в полемике с патриархом Михаилом Керуларием, последний, дав отпор и ему и императору, воспользовался этим „даром“ самым интересным образом. Он не поставил его под сомнение. Наоборот, фальшивка пришлась к месту, так как из того, что в ней папе даровалась власть императора, патриарх Ми-

117 Дагрон Ж. Указ. соч. С. 287.

118 Интересно, что Данте порицает за это св. императора Константина. «Никому не дозволено, основываясь на вверенной ему должности, делать то, что этой должности противоречит; ведь иначе одно и то же, взятое в том же самом смысле, могло бы быть и своей собственной противоположностью, а это невозможно... Но рассекать империю противно должности, вверенной императору, ибо долг его — подчинять человеческий род единому хотению и единому нехотению...; следовательно, рассекать империю императору не дозволено» (См.: Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. С. 353–354).



хаил выводил необходимость обладания имперской властью и для себя, так как правила Второго и Четвертого Вселенских соборов уравнивают власть римских пап и константинопольских патриархов. Керуларий вообще был очень интересной личностью. До того, как стать патриархом, он активно участвовал в политической жизни; известно, что его брат покончил с собой из-за неудавшегося переворота 1043 года. Став патриархом, он попытался взять реванш. Уже после печальных событий 1054 года, почему-то называемых разделением Церквей, он устраивает государственный переворот, отправляет императора Михаила VI в монастырь и сажает своего ставленника Исаака Ангела, который, в свою очередь, низвергает его. Но в период наибольшего могущества он таки добивается для себя права ношения пурпурных сандалий, к немалому шоку византийцев, не привыкших к такому „папизму“. „Патриарх дошел до того, — восклицает один из византийских историков, — что носил пурпурные сандалии, утверждая, что таков был обычай ветхого священства и что иерархи должны сохранить этот обычай и ныне, ибо нет никакого различия между священством и царством“»<sup>119</sup>.

Естественно, что такая попытка возвышения власти патриарха была возможна только при условии ослабления имперской власти. С 1025 года по 1075-й сменилось двенадцать императоров и всего четыре патриарха. В дальнейшей истории империи будет наблюдаться все та же динамика: ослабление власти императоров и усиление власти патриархов. Все это превратило византийского императора из «епископа внешних дел Церкви» в помощника и защитника власти патриарха. Помазание, получаемое из рук архиерея, только усилило эту метаморфозу.

В поздней Византии император частично утрачивает свой священнический статус. «Лишенный всякой харизмы император еще сохраняет некоторые незначительные церковные функции; не будь этого, он перестал бы быть христианским государем; но, будучи некогда „царем и священником“ „по чину Мелхиседека“, он превратился в простого приходского сторожа при Церкви Христовой»<sup>120</sup>. Такая перемена отражала объективную историческую реальность: Византийская империя сжималась, как шагреновая кожа, а власть патриарха Константинополя по-прежнему распространялась на весь Восток. Впрочем, ослабление власти императора неизбежно ослабило

---

119 Цит. по: Дагрон Ж. Указ. соч. С. 298.

120 Там же. С. 354.

и патриарха, пусть номинально и сохранявшего первенство, но с падением Византийской империи превратившегося в чиновника при исламском дворе, что поставило его в крайне унижительное положение.

\*\*\*

Один и тот же обряд может иметь разное содержание. Если в Византии и на Западе помазание подчиняло монарха власти епископа, то на Руси помазание возносило царя на невиданную высоту. Можно смело заявить, что нигде в христианском мире власть царя не обладала таким высоким статусом, как на Руси. «Кто не знает, как мы, русские, смотрим на Царей наших и детей их: кто не чувствовал из нас того высокого чувства восхищения, которое овладевает Русским, когда он смотрит на Царя или сына Царева! Только Русские Царя своего зовут — Богом земным»<sup>121</sup>. Именно на Руси мы фиксируем традицию называть Царя Богом с большой буквы. В Византии императора хотя и называли иногда божественным, но это было исключением, а не традицией. Кроме того, в Византии это вполне могло объясняться остатками язычества, но такое объяснение неприемлемо для Руси, где царская власть появляется только в XVI веке. Да и для восточнославянского язычества обожествление власти было не характерно.

Общеизвестно, что Русь явилась преемницей Византийской империи, это отразилось в знаменитой концепции «Москва — Третий Рим». Москва восприняла миссию Византии прежде всего в религиозном аспекте и стала не столько наследницей *imperium*'а, сколько хранительницей истинной веры. Таким образом, русский царь — хранитель веры в первую очередь, чем и определяется его религиозное значение. Так и было до самых последних лет существования Российской империи. «Русский Царь есть не просто глава государства, но страж и радатель восточной апостольской Церкви, которая отреклась от мирской власти и вверила себя заботам и хранению Помазанника Божия»<sup>122</sup>. Однако уже царь Иоанн Грозный считал себя дальним потомком Октавиана Августа, тем самым претендуя не только на духовное преемство, но и на преемство власти от римских кесарей.

121 Мельников-Печерский П. И. Полн. собр. соч. Т. XII. СПб., 1898. С. 367.

122 Катков М. Н. О самодержавии и конституции. М., 1913. С. 15.



В XVII веке, в правление царя Алексея Михайловича, имперские идеи витают в воздухе. В принципе, уже избрание патриарха означало торжество концепции преемства имперской власти, так как избрание патриарха в 1589 году было не столько церковной, сколько государственной необходимостью — статус московского царя требовал наличия патриарха. Из последнего видно, что симфония, хотя и декларировалась на Руси, но никогда не имела полноценного воплощения. Царь, безусловно, играл в этом «оркестре» первую скрипку.

Примечательно, что над Иоанном Грозным помазание не совершалось (он был только венчан), но оно было совершено над его сыном, царем Феодором Иоанновичем, в правление которого и был избран патриарх. Но помазание царя Феодора радикально отличалось от обряда помазания на царство, совершаемого в Византии.

Во-первых, оно полностью повторяло чин таинства миропомазания. В Византии помазание императора миром никогда не воспринималось как таинство. «Так, в частности, если константинопольский патриарх, помазуя императора, возглашал „Свят, Свят, Свят“, то московский митрополит, помазуя царя, произносил „Печать и дар Святаго Духа“ (в позднейшей редакции: „Печать дара Духа Святаго“), то есть именно те слова, которые произносятся при совершении таинства миропомазания; в Константинополе помазание производилось (крестообразно) лишь над головой коронуемого монарха, в Москве же помазывали чело, уши, перси, плечи и обе стороны обеих рук, причем каждый раз повторялись слова „Печать и дар Святаго Духа“, как это и принято вообще при миропомазании. Подобно тому, как после крещения и миропомазания в течение семи дней принято было не снимать белой крестильной одежды и не умываться, чтобы не смыть с себя миро, так и царь после помазания мог умыться и сменить одежду лишь на восьмой день»<sup>123</sup>.

Во-вторых, в Византии венчание совершалось после помазания, а на Руси — до, то есть венчание в русской традиции приравнялось к крещению, что вполне логично, учитывая, что помазание на царство становилось миропомазанием.

Возглас «Свят, Свят, Свят» связан с ветхозаветной традицией. В Византии и Европе цари помазывались по ветхозаветному образцу —

---

123 Успенский Б. А. Царь и патриарх // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М., 1996. С. 186.

прообразом служил царь Давид, который, несмотря на пророческие и харизматические дары, был человеком грешным. В силу этого византийские и западные монархи сохраняли осознание бренности и преходящести своей власти. Если возгласение «Свят, Свят, Свят» отмечает богоизбранность того, кто становится царем (подобно тому, как богоизбранными оказывались и ветхозаветные цари), то провозгласение сакраментальных слов, произносимых при миропомазании, уподобляет царя Христу, Которого «помазал Бог Духом Святым» (Деян. X, 38). Таким образом, в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу<sup>124</sup>.

В связи с этим уже не удивляет ни то особое место, которое отводилось царю в русском сознании, ни периодически возникавшие и возникающие по сю пору чаяния вселенской роли русского Самодержавия. Лишь патриарх Никон попытался поставить царя «на место», вдохновившись типично западной моделью зависимости светской власти от власти духовной. «Царь здешним вверен есть, а аз небесным, — писал патриарх. — И сего ради священство царства преболе есть». В доказательство он использовал уже известный нам пример солнца и луны. «Господь Бог всеильный, егда небо и землю сотворил, тогда два светила, солнце и месяц, на нем ходящее, на земле светити повеле, има же на показа власть архиерейску и царску. Солнцем показал есть власть архиерейску, месяцем же показа власть царскую, ибо солнце вящее светит во дне, яко архиерей душам, меньшее же светило в нощи, еже есть телу. Якоже месяц емлет себе свет от солнца и егда далее от него отстует, тем совершеннейши свет имать. Также и царь поемлет посвящение и венчание от архиерея»<sup>125</sup>.

Но «папистские» начинания патриарха Никона не нашли поддержки и были главной причиной его падения. Более того, они имели одним из своих следствий церковные реформы Петра Великого, упразднившего патриаршество.

Синодальная эпоха — торжество власти российских царей, ставших императорами. Но это была не столько революция, сколько вполне закономерная эволюция. Синодальная эпоха и сейчас удостаивается противоположных оценок. Одни считают ее эпохой расцвета, другие — периодом

124 Там же. С. 186–187.

125 *Никон (Минов), патр.* Труды. М., 2004. С. 261, 307.



порабощения Русской Православной Церкви со стороны государства. Думается, что и та, и другая оценка является неверной из-за своей категоричности.

Так, если пленение и было, то оно привело к весьма неплохим результатам: росту духовного просвещения, появлению оригинальной богословской мысли. Русская земля в XVIII–XIX веках дала Вселенской Церкви множество великих святых: вспомним преподобного Серафима Саровского, святителя Тихона Задонского, оптинских старцев и многих других. В общем-то, синодальная эпоха менее всего похожа на эпоху упадка.

С другой стороны, чрезмерное давление императорской власти на власть духовную все-таки было. Но — вызванное своего рода политической византизацией царской власти, начиная с царя Алексея Тишайшего, который стал называться *святным* самодержцем. Его сын, Петр Великий, берет уже титул императора и отца отечества (*pater patriae*), носимый римскими авгурами. А отсюда уже недалеко и до главы Церкви, которым он формально и становится в 1721 году. Заметим, что это явное нарушение принципа византийской симфонии, так как при Петре Великом власть императора исключает власть патриарха, а всякое независимое церковное правление воспринимается как посягательство на единодержавную власть царя. Такие абсолютистские установки усугубляются невиданной дотоле сакрализацией власти.

«Правая рука» императора Петра по духовным делам, архиепископ Феофан Прокопович, то и дело называл Петра «христом» и «богом». Известен анекдот, когда он встретил Петра, идущего к нему поздно вечером на очередную пьянку, возгласом: «Се Жених грядет в полночи!» Но помимо анекдотов данная тенденция находит свое воплощение и в литургических текстах, в частности в службе по поводу победы под Полтавой, составленной Феофилактом Лопатинским, где Петр сравнивается с Христом, а Мазепа — с Иудой. «Обретется второй Иуда раб и льстец, обретется сын погибельный, диавол нравом, а не человек, треклятый отступник Мазепа, иже оставив Христа господня, господя и благодетеля своего, и прилепился к супостату»<sup>126</sup>.

Весь XVIII век данная тенденция только усиливалась. Достаточно обратиться к барочной придворной поэзии той эпохи. Так, М. В. Ломоносов, не стесняясь, воспевал Великого Петра следующим образом:

*Он Бог, он Бог твой был, Россия,  
Он члены взял в тебя плотския,  
Сошед к тебе от горьних мест*<sup>127</sup>.

А в первом варианте оды другого поэта той эпохи — В. Петрова — «На сочинение Нового уложения» мы находим следующие строки:

*Велик Господь в Петре Великом,  
Велик в Елисавете был...  
В святой Твоей Екатерине,  
В творимых Ею чудесах*<sup>128</sup>.

Напомним, что одним из таких «чудес» явилась секуляризация церковного имущества, предвосхитившая соответствующие действия большевиков в XX веке. К чести императрицы Екатерины, следует отметить, что сама она сопротивлялась попыткам ее обожествления. Так, в письме к Е. Р. Дашковой по поводу похвальной речи в Российской академии она писала: «...вычеркните также как благодетельное божество — апофеоз не согласуется с христианской религией, и, боюсь, у меня нет прав на святость, поскольку я наложила некоторые ограничения на церковные имущества»<sup>129</sup>.

Конечно, следует помнить о том, что культура барокко предполагала метафорическую игру, что слово «бог» могло игриво употребляться с отсылкой к античным божествам. Но как тогда быть с императором Павлом I, который, в отличие от своей матери, воспринял данную игру очень серьезно. Если император Петр I упразднил патриаршество, то император Павел I решил сам стать патриархом. Сразу же после коронации он хотел сам служить литургию, желал стать духовником собственной семьи и кабинета министров. И если Петр Великий себя главой Церкви все-таки не называл, то император Павел взял это наименование. Более столетия спустя митрополит Антоний (Храповицкий) назовет это одним из величайших грехов русской монархии

127 Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 8. М.-Л., 1958. С. 109.

128 Цит. по: Успенский Б. А., Живов В. В. Царь и Бог // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М., 1996. С. 237.

129 Цит. по: Успенский Б. А. Указ. соч. С. 255–256.



и одной из причин ее падения. Но тогда современные императору иерархи пошли другим путем. Они указали, что «канон православной церкви запрещает совершать св. таинства священнику, который женился во второй раз»<sup>130</sup>, то есть фактически признали за ним священство.

В результате происходит не просто упразднение патриаршества, но перенесение на царя священных функций патриарха. Более того, почитание царя ставится в один ряд с почитанием святых, и культ царя становится неотъемлемой частью религиозного культа. Это был явный перебор, который стал отмечаться и самими представителями Церкви в XIX веке. Но первыми обратили на это внимание старообрядцы, причем сразу же, при Петре I. А в 1846 году старообрядческий инок Павел констатировал следующее: «От великороссийской церкви принимали старообрядцы священников и простых людей до времени Петра I императора третьим чином (через отказ от ереси); а после того и дондесь принимаются входящие оттоль уже вторым чином (через миропомазание, как из тех церквей, где нет законного священства)». Причина же этого в том, что император Петр «похитив власть духовную, уничтожил существование московского патриархата, пожелал быть главой народа и главой церкви»<sup>131</sup>. В одном из сочинений поморских старообрядцев император характеризуется как «помазанник сатанин, царь жидовский, превозносим паче всех глаголемых богов и чтилищ, лживый христос, адский пес, двоглавыи змий, восхитивший себе царскую и святительскую власть»<sup>132</sup>.

Но к концу XIX века недовольство начинает возникать и среди синодального духовенства, что привело к конфликту между царством и священством в начале XX века. Данная тема весьма актуальна в отечественной историографии и в наши дни. Так, в издательстве «Индрик» вышла книга отечественного историка М. А. Бабкина под названием «Священство и царство. (Россия, начало XX века — 1918 год)»<sup>133</sup>. Целью автора этого исследования является доказательство того, что высшее синодальное ду-

130 Головкин Ф. Двор и царствование Павла I. М., 1912. С. 158.

131 Субботин Н. История Белокриницкой иерархии. Т. 1. М., 1874. С. 459.

132 Гурьянова Н. С. Старообрядческие сочинения XVIII — начала XIX в. О догмате немоления за государя // Рукописная традиция XVI–XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983. С. 75.

133 Бабкин М. А. Священство и царство. Россия, начало XX века — 1918 год. М., 2011. 920 с.

ховенство участвовало в свержении монархии, сочувствуя и Февральской революции, и Временному правительству.

Действительно, отношения между последним царем, Николаем II, и членами Синода безоблачными не назовешь. В среде духовенства в начале XX века появляется концепция, где утверждается, что любая политическая форма в равной мере приемлема для Церкви. Начинаются разговоры о цезарепапизме и о пленении Русской Церкви государством. Об этом много говорили и митрополит Антоний (Вадковский), и епископ Андрей (Ухтомский), и епископ Антонин (Грановский), и даже митрополит Антоний (Храповицкий), последний — несмотря на свою приверженность монархизму. При этом очевидно, что с самого начала некоторые из них пребывали в заблуждении, считая, что действительно возможна такая форма церковно-государственных отношений, когда государство ничего не требует от Церкви, но поддерживает ее и политически, и материально.

В воздухе начинают витать мечты о восстановлении патриаршества. Сейчас вопрос о том, что стало бы, если патриаршество на тот момент было бы восстановлено, представляется чисто академическим. Митрополит Антоний считал, что патриаршество решит все проблемы, ведь в случае его восстановления «по лицу родной страны раздавались бы священные песнопения, а не марсельезы, в Москве гудели бы колокола, а не пушечные выстрелы, черноморские суда, украшенные бархатом и цветами, привозили бы и отвозили преемников апостольских престолов священного Востока, а не изменников, не предателей, руководимых жидами; и вообще революции тогда бы не было ни теперь, ни в будущем, потому что общенародный восторг о восстановлении православия после долгого его плена и подступиться не дал бы сеятелем безбожной смуты»<sup>134</sup>.

В этой цитате митрополит Антоний предстает все-таки несколько фантазером, но его розовые мечты разделяли и другие представители духовенства. Думается, что царское правительство было более реалистичным, сопротивляясь подобным церковным реформам, по той причине, что они бы вызвали неизмеримое количество сложностей. Необходимо было бы вводить новую ветвь власти на не вполне понятных основаниях. Если верить князю Н. Д. Жевахову, царь даже предлагал себя в патриархи, ответом было недоуменное молчание Синода.

134 Цит. по: *Бабкин М. А. Указ. соч. С. 113.*



Все это, конечно, симптоматично и говорит нам о том, что Синод тоже был заражен духом «свободы». Нельзя закрывать глаза на справедливую критику, так как сейчас уже очевидно, что наше священноначалие допустило ряд грубых просчетов в области церковно-государственных отношений. Разговоры о цезарепапизме, равнодушие к судьбе монархии со стороны многих архиереев, критика в адрес царя — все это раскачивало и без того нестабильную ситуацию. Поведение же Синода в феврале — марте 1917 года и прямо можно назвать преступным, поскольку Синод действительно отказался от поддержки монархии в период междуцарствия, дал присягу Временному правительству и понуждал к этой присяге других, ничего не делая для самого царя и царской семьи. Это была ошибка, так как освобождение от опеки царской власти означало не свободу, а начало гонений на Русскую Церковь и уничтожение русской православной культуры, которых царь был верным защитником. Характерна в этом плане судьба священномученика Владимира (Богоявленского), митрополита Киевского. В марте 1917 года он даже лично помог вынести обер-прокурору В. Н. Львову царское кресло из зала заседаний Синода. При этом архиепископ Арсений Новгородский прокомментировал эти действия: «Вот выносят символ цезарепапизма!»<sup>135</sup> Но уже в январе 1918 года митрополит будет совершенно незаконно убит большевиками, причем по подстрекательству монахов Киево-Печерской Лавры и архиепископа Алексея (Дородницына). А ведь все это стало возможным именно благодаря уничтожению «цезарепапизма».

Но за всеми этими печальными событиями М. А. Бабкин хочет видеть некий заговор священства против царства, упразднение одной харизматической власти другою, вплоть до того, что обвиняет членов Синода в масонстве. «По мнению ряда исследователей, в первом, как и во всех последующих составах Временного правительства, значительную часть (если не большинство) составляли члены масонских организаций. Единомыслие же высших иерархов с представителями власти в плане свержения царского самодержавия наталкивает на мысль, что среди членов Св. Синода тоже были масоны (или по меньшей мере — имевшие перед масонскими организациями определенные обязательства)»<sup>136</sup>. Такая тенденциозность сразу снижает впечатление от научной составляющей данной публикации.

---

135      *Бабкин М. А.* Указ. соч. С. 204.

136      Там же. С. 245.

Кроме того, у автора присутствует еще одна методологическая ошибка, проходящая через всю работу. А именно, он абсолютизирует синодальные порядки. Так, он обращает внимание на то, что некоторые архиереи не считали таинством помазание миром на царство. Однако, как уже было сказано выше, таинством оно стало именно на Руси. Ни в Византии, ни в Западной Европе, откуда это пришло, таинством оно не считалось. Так что мнение о его обрядовой, а не мистериальной природе вовсе не является ересью, с точки зрения исторического подхода. Так же, как и догматичность царской власти, действительно имевшая место быть в царской России. Дореволюционным Синодом был принят 11-й анафематизм, который читался на Неделе Православия. «Помышляющим, яко Православнии Государи возводятся на престолы не по особливому о Них Божию благоволению, и при помазании дарования Святого Духа к прохождению великого сего звания в Них не изливаются, и тако дерзающим противу Их на бунт и измену, — анафема, трижды». Именно на этот анафематизм ссылался бывший епископ Диомид. Не разбирая законность такого акта, обратим внимание на то, что догматичность данного анафематизма основывается на решении Синода, которое признается за соборное определение. Но тогда встает вопрос: а почему не признается деятельность того же Синода после февральских событий 1917 года? Сам М. А. Бабкин пользуется схожей логикой, чтобы обосновать петровские церковные реформы. Коль скоро именно царская власть учредила в 1589 году патриаршество, она могла его и упразднить в 1721-м. Но из этого следует признание любых царских действий безошибочными и святыми, с чем согласиться невозможно.

Между тем, происшедшее в начале XX века объясняется без умножения сущностей (вроде масонства) без необходимости. Царская власть оказывала постоянное давление на Церковь, иногда это давление было чрезмерным. Когда же власть ослабла, церковная иерархия попыталась взять реванш, поставив под сомнение сам принцип монархической власти, чего никогда не было в Византии, где патриарх не мыслился без императора. Это стало одной из причин крушения Российской империи.



\*\*\*

С начала IV века и вплоть до начала XX священство и царство в православном мире находились в симфонических отношениях. Симфония эта никогда не была идеальной, но союз являлся плодотворным. Власть царя и императора при этом наделялась определенным священным статусом, император обеспечивал единство Церкви, был поборником веры и благочестия. Ни в одной из других политических форм власти в человеческой истории не брались подобные обязательства перед Церковью. Проект христианской империи позволил распространить христианство по всей вселенной. При этом данный союз был закреплен и канонически, и догматически. «Подобает почитать прежде всего Бога, а потом чтить Царя, быть верным обоим: это — закон, который издревле поставлен для всех людей, чтущих Бога, — писали восточные патриархи в 1663 году. — Мы считаем, что как отрицающий веру в Бога изгоняется из собрания православных, так нарушающий верность царской власти и настроенный к ней изменнически и нелояльно, недостойн называться христианином, ибо носящий корону, власть и диадему есть также христос, или Божий помазанник»<sup>137</sup>.

В свете этого 1917 год был революционным не только для России. Он является некоей точкой перехода от эпохи христианской империи к апостасии. Монархическая власть, встав на сторону христианства, фактически заставила жить по христианским нормам все народы Европы. Нельзя сказать, что реализация этого плана была бесспорной, но государство защищало и Церковь, и христианские нормы жизни. В результате произошел бунт грешной человеческой природы против ига Священства и Царства. Свержение монархий вовсе не случайно повсеместно сопровождалось гонениями на церковные институты. И после свержения монархии Церковь ни в одной стране не смогла реабилитироваться и занять прежнее положение. В лице монархии Церковь потеряла своего самого верного исторического союзника.

Современные либеральные политические режимы не могут выступать в данной роли, так как они основаны на противоположных ортодоксии принципах — толерантности, нравственной вседозволенности, стремления

---

137 Цит. по: *Зызыкин М. В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1938. Ч. 3. С. 89.



к обогащению. Сотрудничая с ними, церковное сообщество очень сильно рискует подхватить ту же заразу. В современной философии и политологии есть такое понятие, как репрезентация, то есть представление одного в другом и посредством другого. В средневековье Божественный порядок репрезентировал себя и в Церкви, и в государстве. Но современное общество на это уже не способно, что говорит нам о том, что это общество уже не является богоспасаемым, но — богоборческим, в том или ином аспекте (разница между национализмом, коммунизмом и либерализмом здесь весьма условна, последний даже хуже всех остальных). В этих условиях Церковь остается единственной надеждой общества.

Но исчезновение монархии сказалось и на Церкви, особенно на отношениях между иерархией и мирянами. Архиерейская власть в Церкви с исчезновением монарха, как внешнего епископа, никем не компенсируется и не контролируется. В связи с этим в постсоветское время наблюдается рост власти епископата при практически полном бесправию мирян. Все это вызывает обратную реакцию с их стороны. Не случайно «царебожнические» тенденции сейчас более всего сильны как раз в среде мирян, причем почитание царской власти приобретает самый архаический характер, связанный с концепцией «царя-жертвы» и «царя-искупителя». Следует также отметить, что сейчас Церковь воспринимается обывательским сознанием не как католическая община, а как административная структура, возглавляемая епископатом.

С другой стороны, контроль монархии над церковными имуществами был не всегда так уж и плох. Секуляризация церковного имущества при оставлении Церкви ее господствующего положения в обществе позволила духовенству сосредоточиться исключительно на пастырской деятельности. Для современного духовенства необходимость беспокоиться о финансовом благополучии приходов, пребывать в состоянии постоянного поиска спонсоров — во многих случаях не самым лучшим образом сказывается на общественной жизни, создавая, к тому же, массу соблазнов, одним из которых является стяжательство.

В этой области происходит то, что можно назвать обратной репрезентацией, когда церковные структуры начинают отображать современное рыночное общество. В итоге церковное сообщество превращается то ли в комбинат ритуальных услуг, то ли в закрытое акционерное общество, управляемое «эффективными менеджерами». Это порождает, в свою оче-



редь, антицерковные настроения, выражаемые в недовольстве тем, что «зажравшиеся попы ездят на иномарках». В данном обвинении много несправедливого (таких служителей вовсе не большинство), но это есть и выражение того, что современное общество в людях Церкви желает видеть некую альтернативу современным «хозяевам жизни», нравственную оппозицию.

В конечном итоге, упразднение монархии означает отнятие от исторической среды «удерживающего». А это влечет за собой признание факта, что ныне в истории правят иные начала, враждебные Церкви, союз с которыми невозможен. В этих условиях необходимо возвращение к той эсхатологической парадигме противостояния духу времени и князьям мира сего, которая доминировала в Древней Церкви доникейской эпохи.





## **Раздел II.**

Золотой век русской  
религиозной мысли





## Лев Толстой и оптинское старчество: к вопросу об истоках духовной трагедии великого писателя земли Русской

*«Не мудрена система переделанного Евангелия, ее также просто опровергнуть, как и многие другие заблуждения, но все они будут страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православие будет существовать только в книгах да в проповедях, а осуществляться лишь в деревенской глуши да в пустынях Валаама или Афона».*

*Митрополит Антоний (Храповицкий)*

«История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах», — таковы горькие, но справедливые слова Г. В. Флоровского, сказанные им в заключительной главе «Путей русского богословия»<sup>138</sup>. Так и движется корабль русской истории: от бури к буре, от одной опасной воронки к другой. Наиболее сокрушительной стала катастрофа 1917 года, когда, как сказал У. Черчилль: «Русский корабль пошел ко дну, когда гавань была уже в виду».

Одной из главных причин этой катастрофы был бунт на корабле, поднятый той частью команды, которая получила в истории название русской интеллигенции. Впрочем, правы в чем-то оказались славянофилы, когда предлагали искать причины всех бед новой России в деятельности ее



родителя, Петра Великого. Именно он устроил «шляхетскую» революцию, вследствие которой правящий слой разорвал органические связи с русским православным людом, начав жить своей, «богоборческой», «титанической» жизнью, столь плодоносной для романтической литературы, но губительной для древа российской истории. Главная нить, которая была оборвана нашей аристократией и интеллигенцией, — цепь традиции со Вселенским православием, душой древней Москвы — Третьего Рима. «Доколе не порвалась серебряная цепочка, и не разорвалась золотая повязка, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодезем. И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12: 6, 7). Это и произошло во время трагических событий 1917 года, когда 2 марта история православной Руси остановилась, а вот что началось? На этот вопрос мы и по сю пору ответа дать не можем...

Но 1917 год не был неким историческим сюрпризом: события такого масштаба не совершаются в одночасье. И чтобы понять причины произошедшего, необходимо обратиться к противостоянию двух духовных сил русского общества — Церкви и интеллигенции. Не вызывает сомнений сам факт этого противостояния. На наш взгляд, одна из центральных, «эпических» фигур этой драматической борьбы — граф Лев Николаевич Толстой, названный «зеркалом русской революции» главным революционером России.

Драма Толстого — история богоборчества всей нашей русской интеллигенции, которая не случайно объединилась вокруг него после отлучения великого писателя Святейшим Синодом в 1901 году. До этого Толстой, общепризнанный художник слова, вовсе не почитался как религиозный учитель. Да, он пытался распространить свое религиозное учение, но оно было столь утопично, отрицая не только и не столько Церковь, сколько все вообще, скопом (государство, искусство, культуру, науку и пр.), что вряд ли имело шансы перерасти когда-либо в массовое движение. Но как только Толстой был отлучен, тут же началась буря. «Игра становится трагической; заветная мечта его исполняется: он — пророк и учитель, ну, если не всего русского народа, то, по крайней мере, культурного общества. Положение дел таково: соединившись под знаменем Л. Толстого, образованные русские люди восстали во имя свободы мысли и совести на догматику и схоластику, сказавшиеся будто бы в определении Синода, принятом всеми, как утверждает, по крайней мере, сам Л. Толстой, не за простое „свидетель-



ство об отпадении“, а за настоящее, хотя и скрытое, отлучение от церкви, за своего рода церковную „анафему“»<sup>139</sup>. Эти слова Дм. Мережковского верно отражают суть дела, так как свидетельствуют о том, что единомыслие либеральной интеллигенции вокруг старого графа было единством не за, а против... Против Церкви. Сам Толстой это прекрасно понимал, когда писал в своем ответе Синоду по поводу отлучения: «Оно произвольно, потому что обвиняет одного меня в неверии во все пункты, выписанные в постановлении, тогда как не только многие, но почти все образованные люди в России разделяют такое неверие и беспрестанно выражали и выражают его в разговорах, и в чтении, и в брошюрах и книгах»<sup>140</sup>.

Эти слова Толстого очень важны для понимания не только его личной, но и общерусской трагедии. Последователей Толстого никогда много не было; по его собственным словам — едва ли больше сотни. Но были миллионы тех, кто оказался хуже Толстого и его последователей. Бунт Толстого — это ведь именно сознательное богоборчество и не менее сознательное же богоискательство. Суть его трагедии в том и заключалась, что он искренне Бога искал, но собственная гордость, чрезмерная вера в свой разум и враждебное к Церкви окружение писателя к Богу его не пустили. Прав был Розанов, когда говорил, что Толстого зря ругают, у него просто нет того органа, которым верят. Не менее прав и Мережковский, писавший, что Толстой слишком гениален для своего ума; в сущности, он семисотлетний мудрец-художник с умом семилетнего мальчика. Сравнение, может, и жесткое, но верное. При чтении антихристианских сочинений Толстого возникает чувство досады на автора, который просто не видит очевидного и заблудился в трех соснах. Нравственная искренность и моральный пафос в них сплетаются с логическим бессилием и бедностью ума.

Вот Толстой пишет, что не верит в таинства по причине их непонятности, так же, как и в «непонятную Троицу и не имеющую никакого смысла в наше время басню о падении первого человека»<sup>141</sup>. В этой фразе — весь Толстой. Он «не понимает», а то, что он не понимает, — не может быть предметом его веры. Толстому был нужен понятный бог,

139 Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. М.: Республика, 2005. С. 47–48.

140 Толстой Л. Н. Собр. соч. В 20-ти т. Т. 16. М.: Художественная литература, 1964. С. 542.

141 Там же. С. 545.



которого он и стал придумывать. Но беда в том, что данный ему от Бога гений не давал ему покоя, приоткрывая, на интуитивном уровне, Божие бытие, которое Толстой засвидетельствовал в своих же великих произведениях. Этот внутренний разрыв стал причиной великого падения великого писателя.

Еще в дневнике 1852 года мы находим следующую запись: «Верую во единого, непостижимого, доброго Бога, в бессмертие души и вечное возмездие за дела наши. Не понимаю тайны Троицы и рождения Сына Божия, но уважаю и не отвергаю веру отцов моих»<sup>142</sup>. Но уже через три года этот «традиционализм» писателя дает трещину: «Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле»<sup>143</sup>. И этот «проект» и будет реализовываться графом всю его последующую жизнь, с переменным успехом, несмотря на то, что сама по себе попытка создать религию без веры и таинственности — дело заведомо обреченное, так как религия без веры — все равно, что наука без разума или дом без фундамента. Но подобные логические противоречия никогда Толстого не смущали, несмотря на их очевидность для любого его критика. Как остроумно замечал Розанов, само существование Толстого опровергает его неверие в таинственное. «Он хочет увидеть чудо? Согласен указать его: такое чудо есть творчески-художественный гений самого отрицателя чудес. Вполне чудо, что я не имею такого. Ведь зачаты-то мы с ним довольно одинаково, и родители наши были довольно равные люди; те и другие — обыкновенные, серенькие люди. Считая по обыкновенному, все без исключения люди должны были бы родиться приблизительно одинаково, и различия не более, чем березы в березовой роще»<sup>144</sup>.

Так что само по себе учение Толстого было не убедительно и не опасно, так как, по верному замечанию Г. В. Флоровского, он «каким-то странным образом точно запоздал душевно в XVIII веке, и потому оказался вне

---

142      Цит. по: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Указ. изд. С. 405.

143      Там же.

144      *Розанов В. В.* Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 129.

истории и современности»<sup>145</sup>. Но он объединил вокруг себя всех тех, кто был против Церкви как оплота «догматизма», «формализма», «реакционности», «мракобесия» и прочая и прочая. Большинство из этих людей, считавших себя носителями культуры, не прошли по пути той внутренней борьбы, которую испытал Толстой, всю жизнь пытавшийся понять и осмыслить неизбежность собственной смерти и разрешить вопрос Бога. У многих из них все было гораздо проще. Как? А так, как это описывает Толстой в «Исповеди»:

«Мне рассказывал С., умный и правдивый человек, как он перестал верить. Лет двадцати шести уже, он раз на ночлеге во время охоты, по старой, с детства принятой привычке, стал вечером на молитву. Старший брат, бывший с ним на охоте, лежал на сене и смотрел на него. Когда С. кончил и стал ложиться, брат его сказал ему: „А ты еще все делаешь это?“ И больше ничего они не сказали друг другу. И С. перестал с этого дня становиться на молитву и ходить в церковь. И вот тридцать лет не молится, не причащается и не ходит в церковь»<sup>146</sup>.

Вера у этого человека была основана на привычке: как только он понял, что его привычка смысла не имеет, — он перестал верить. В образованном обществе XIX века верить было не модно, «ретроградно». Все это усиливалось интеллектуальными веяниями с Запада. Влияние таких «властителей дум», как К. Маркс или Ф. Ницше, было очень сильно, а Церковь ничего не могла им противопоставить, так как ее зависимость от государства была столь велика, что не давала свободу проповеди. Правда, в духовных академиях писались многочисленные опровержения в отношении и Ренана, и Штрауса, и Ницше, но все они были мимо цели, так как интеллигенция и Церковь уже говорили на разных языках. Вот характерный диалог из протокола известных Петербургских религиозно-философских чтений.

«Д. С. Мережковский. Нельзя думать, что положение Церкви так благополучно. С запада идет на нее сила великого отступления Ницше — новые движения, полные огромного соблазна и отрицания, каких прежде никогда не было. Может ли Церковь дать отпор этому движению или положить ему преграды одними своими наличными учительными силами?»

145 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Указ. изд. С. 406.

146 Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Собр. соч. В 20-ти т. Указ. изд. Т.16. С. 96.



*Протопресвитер И. Л. Янышев.* Все противники Церкви — и Ницше, и Спенсер, и Дарвин — разобраны по ниточке в духовной литературе и опровергнуты. Почему не читают ее?

*Е. А. Егоров.* Очевидно, у духовных писателей нет той силы дарования, которая заставляла бы их читать...»<sup>147</sup>

Действительно, вопрос, до сих пор не имеющий ответа: почему голос Церкви не был услышан? Столько опровержений было написано против учения того же Ницше. Но где они? А Ницше переиздают огромными тиражами и в наши дни, и труды его находят читателей. Ответить на этот скорбный вопрос попробовал когда-то С. Н. Дурылин, младший современник Серебряного века и духовный сын св. Алексия Мечёва. «Поистине классически звучит это „опровергнуты“! — пишет он, комментируя слова протопресвитера Янышева. — После кулебяки с визигой и пропустив „баночку“, профессор духовной академии сел за очередное „опровержение“ (в Посаде, в Петербурге, Казани или Киеве) и — мастер опровергательных дел — „опровергал“ Толстого, Ницше, Канта, Дарвина, — кого угодно, кого прикажут. „Опровержение“ читалось из года в год на лекциях и печаталось в никем не читаемых академических журналах. С годами „опровергатель“ повышался в чинах и орденах, повышался в объеме живота своего и пышности кулебяк, — наконец, умирал в чине штатского генерала по духовному ведомству и, вместе с пенсией жене, оставлял в назидание потомству несколько пудов своих „опровержений“, нужность которых опровергали, в свою очередь, мыши и крысы в книжных складах, поедая целыми поколениями многотомные „опровержения“. „Опровержений“ накапливались целые стены, — и за этими брандмауэрами жилось так тепло, так покойно, так сонно и пишно и, главное, — так самоуверенно. Все подступы неприступны. „Все разобрано по ниточке“. Ум Беневоленских и Соллертинских давным-давно „преододел“ умы Ницше, Канта и Толстого... И ВДРУГ!.. Вдруг на календаре, на листочке со святцами появился — Октябрь 1917 года и разрушил и кулебяку с визигой, и брандмауэры, а „ум“ Соллертинских оказался простою глупостью, которая даже и не заметила — страшной думы истории, которая была удумана о церкви и христианстве в последние 300 лет и которую Октябрь лишь обнаружил до очевидности. Я всегда

---

147 Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. Указ. изд. С. 69.

смотрел на руки у Соллертинских: до чего они пухлы, сдобны, белы, пшеничны, — с перевязочками от толщины, как у толстых младенцев!»<sup>148</sup> Но далеко не все служители Церкви характеризовались отсутствием мысли и пухлыми, «с перевязочками» пальцами. Вторая половина XIX — начало XX века — это совсем не эпоха застоя в Церкви, были и подвижники церковной науки, буквально сгоревшие на своем служении, как В. В. Болотов и С. Л. Елифанович, были и святые, имевшие горение сердца. Оптинские старцы, св. прав. Иоанн Кронштадтский и многие другие подвижники благочестия, которых будто бы и не заметила наша интеллигенция. Хотя точно ли не заметила? Ведь в Оптину Пустынь совершали паломничество великие русские писатели и мыслители. Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев проповедовали православие. Но проповедь их почему-то не была услышана. Да и само восприятие ими православия аутентично ли было святоотеческой традиции? Вопрос далеко не праздный, так как тех же «Братьев Карамазовых» читали запоем, но потом пошли не по пути, указанному старцем Зосимой, а вслед за бунтовщиком Иваном. Сам по себе образ Великого Инквизитора с гораздо большей точностью реализовался в истории Советской России, а надежды старца Зосимы (да и самого Достоевского) на русский народ-богоносец остались в стране грез и мечтаний.

Что произошло? Была Оптина, исполненная русской святостью, и была великая многообразная русская культура, разродившаяся Серебряным веком, который никак не назовешь, по сути его, святым. Почему эти два мира не встретились, хотя о православном монашестве на разные лады рассказывали лучшие писатели того времени? Или слова их не легли на сердце русской интеллигенции? Почему?

Возможно, что глаза были закрыты. Любой русский интеллигент стремится прежде всего учить, а не учиться. Ярче всего это видно на примере все того же Л. Н. Толстого, у которого с оптинскими старцами был свой «духовный роман». Лев Николаевич приезжал в Оптину несколько раз. Впервые он побывал в обители в июле 1877 года, где встречался с преп. Амвросием, архим. Ювеналием (Половцевым), о. Пименом. После поездки Толстой высоко отзывался о старце Амвросии и пребывал в умиротворенном состоянии. Это был «православный» период в духовной биографии Льва



Николаевича, который закончился религиозным переломом 1879 года, после чего Толстой становится ожесточенным врагом Церкви на последующие тридцать лет. Второе посещение монастыря состоится в 1881 году, но оно уже не оставит глубокого следа в сердце писателя. «Отрадные впечатления на этот раз были вызваны путешествием, дорогой, а не монастырем. Совсем иными глазами смотрит теперь Толстой на пустынь, на старца: его раздражает „болезненная вера“ вера „бедного“ Амвросия; и в старце, и в других монахах он находит суетность, грубость; обвиняет Ювеналия и старца в непонимании Священного Писания»<sup>149</sup>.

Непримиримость Толстого по отношению к православию и монашеству с течением лет все нарастает, что видно из третьего посещения Толстым Оптиной. Про это посещение мы знаем существенно больше, причем из различных источников, что позволяет составить объективную картину. Но предоставим слово сначала самому Толстому. 27 февраля 1890 года он делает следующую запись в своем дневнике: «Подтверждается то, что я видел в Киеве: молодые послушники — святые, с ними Бог, старцы не то, с ними дьявол. Вчера был у Амвросия, говорил о разных верах. Я говорю: где мы в Боге, то есть в истине, там все вместе, где в дьяволе, то есть лжи, так все врозь. Борис умилил меня. Амвросий, напротив — жалок, жалок своими соблазнами до невозможности»<sup>150</sup>. Понимания ради заметим, что Борис — это Б. В. Шидловский, двоюродный брат жены Толстого, поступивший в послушники монастыря, но вскоре из него вышедший. Не случайно он противопоставляется Амвросию. Юные послушники Толстого умиляют, но вот старцев, не согласных с ним, Толстой напрямую записывает в слуги дьяволу. И дело даже не в том, что они не согласны с «экуменизмами» Толстого. По мнению последнего, их вина заключается в туеядстве. «Горе их, что они живут чужим трудом, — пишет он на следующий день. — Это святые, воспитанные в рабстве»<sup>151</sup>. Обвинение далеко не оригинальное и много говорящее об узком морализме Толстого. Монахи не шьют сапогов и не сеют хлеба, вот в чем беда. Надо сказать, что Толстой их отрицает

149 Котельников В. На пороге кельи // Котельников В. Православные подвижники и русская литература (электронная версия с сайта «Исихазм»: <http://www.hesy-chasm.ru/library/kotelnikov/lit19.htm>).

150 Толстой Л. Н. Собр. соч. В 20-ти т. Т. 19. М.: Художественная литература, 1965. С. 414.

151 Там же.



наравне с Шекспиром и Гете, в той же степени, что и свое литературное творчество, так как ничего из вышперечисленного не имеет утилитарной прагматической ценности. Здесь гений Толстой превращается в недалекого мальчишку-семинариста, нахватавшегося социалистических идей.

Есть у нас впечатления и с другой стороны. Преп. Амвросий передал К. Н. Леонтьеву следующее: «Толстой пробыл в келье около часа. Когда он входил к Амвросию, то после благословения поцеловал у старца руку, а при прощании, чтобы избежать благословения, поцеловал Амвросия в щеку. После беседы старец едва дышал — так он был утомлен разговором, и напоследок добавил: „Горд очень“»<sup>152</sup>.

Преп. Амвросий не случайно обратился к Леонтьеву, так как тот знал Толстого. Константин Леонтьев менее известен, чем Лев Толстой, но является одним из замечательнейших русских мыслителей XIX века. Публицист, писатель, дипломат, он после своего обращения к христианству, которое произошло в Турции, будучи консулом, оставил службу и уехал на Афон, где бросился к ногам старцев Иеронима и Макария с просьбой о пострижении, которую те благоразумно отвергли. С осени 1887 года Леонтьев постоянно проживает около Оптиной, окормляясь у преп. Амвросия, а в августе 1891 года старец Амвросий постригает его в монашество с именем Климент. Через два месяца преп. Амвросий отойдет ко Господу, а через месяц, в Троице-Сергиевой Лавре умрет Леонтьев. Отправляя его после пострижения в Сергиев Посад, старец пророчески сказал ему: «Скоро увидимся»!

Константин Леонтьев находился со Львом Толстым в отношениях любви-ненависти. Они признавали талант друг друга. Леонтьев, которого современники называли «русским Ницше», «Сулейманом в куколе», «мечтателем реакции» и поборником «византийско-мусульманского православия», своим талантом и аристократичностью, соотношением несовместимого, импонировал Толстому. «Его повести из восточной жизни — прелесть. Я редко что читал с таким удовольствием. Что же касается его статей, то он в них все точно стекла выбивает; но такие выбиватели стекол, как он, мне нравятся»<sup>153</sup>. Леонтьев же признавал Толстого вершиной русской реалистической литера-

152 Котельников В. На пороге кельи. Указ. изд.

153 Иваск Ю. П. Константин Леонтьев // Леонтьев: pro et contra. Кн. 2. СПб.: РХГИ, 1995. С. 557.



турной школы, полностью отвергая его религиозные воззрения. Мы знаем, что на следующий день после посещения старца Амвросия Толстой пошел в гости к Леонтьеву. «Был у Леонтьева, — пишет он. — Прекрасно беседовали. Он сказал: вы безнадежны. Я сказал ему: вы надежны. Это выражает вполне наше отношение к вере»<sup>154</sup>. На самом деле беседа их была гораздо более содержательна. Леонтьев в одном из своих писем описывает ее подробно. «Толстой недавно приезжал сюда на 1 сутки для свидания с сестрой, которая, собираясь стать монахиней, гостила тут для того, чтобы пользоваться наставлениями от. [ца] Амвросия... Был у от. [ца] Амвросия, благословения не принял, а попросил позволения поцеловаться с ним, старец поцеловал его, а потом *каямся*, т. е. обвинил себя в минутной слабости и сказал, что с Л. Н. надо обращаться как «с язычником и мытарем». Ко мне Т. также пришел...; был чрезвычайно любезен, просидел часа два с лишком и все время спорил о вере. Так как тут *цензуры* не было и он мог говорить все ясно, то я, между прочим, спросил: Вы, значит, в Троицу не верите? А он: „Голубчик К.Н.! как же я буду верить в Нее, когда Ее нет!“ На Христа он смотрит по-Ренановски — как на человека почти божественного, которому подобного не было и т. п. Я возразил ему: „А если Он не Бог, то зачем я Его буду слушаться? Я, напр., сознаюсь, никогда не был расположен к целомудрию и половой морали; без веры в Божеств. [енность] Христа и в развитое из Еванг. [елия] учение Церкви — на что бы я стал исправляться? А я исправил много самое *воображение* мое, никак не благодаря старости, ибо Вы знаете, что старики нередко чувственнее и гораздо изобретательнее молодых, если у них нет внутренней узды“. На это он ответил так: „Я не отвергаю пользы Православия и даже старчества: от. [ец] Амвросий милый старец, я его очень уважаю, и в Ваше исправление я верю, разница между нами та, что я пью сам чистую Еванг. [ельскую] воду, а Вам нужно, чтобы эту воду Вам пропустил монах сквозь воронку, в которой много лишнего, песку и всякого сора; я питаюсь прямо ртом, а Вам ставят *клизтир* питательный. Это не беда, конечно, если нравственный результат хорош. Но Вы грешите против Вашего разума“, — прибавил он еще. Я, признаюсь, в свободной беседе с глазу на глаз ожидал чего-нибудь более глубокого и нового, но оказывается и из этой беседы то же, что и из статей его, что этот человек, столь оригинальный и характером и в творчестве художественном, в учении своем ничуть не самобытен. Боже! Какая старая песня! *Разум, мораль* и т. д.

---

154 Толстой Л. Н. Собр. соч. В 20-ти т. Т.19. С. 414.

И какая бесплодная!»<sup>155</sup> Замечательно в этом воспоминании Леонтьева то, что он своим пронизательным умом видит всю упрощенность проповеди Толстого, сводящего живую веру к морализаторству и оценивающую сам смысл религиозного действия по его моральному результату. Гениальный художник и психолог Толстой оказался абсолютно беспомощным перед проявлениями живого Духа и, не поняв Его путей, объявил, что все это от дьявола, так как неподвластно человеческому разуму, тем самым впад поневоле в страшный грех хулы на Духа Святого. Причем убеждения Толстого были вполне искренни, он их вымучил, и его «Исповедь» описывает тяжелый путь автора от осознания собственной смертности и бессмысленности бытия до обретения веры в бога. Но бог этот был не живым Богом Авраама, Исаака и Иакова, а деистическим абстрактным богом философов-моралистов эпохи Просвещения, некоей разумной живой силой, живущей во всех людях.

Лев Николаевич отринул православную традицию всё по той же причине «непонятности». Вот характерные цитаты, в которых Толстой вспоминает о том периоде, когда он пытался жить жизнью православного: «В обедне самые важные слова для меня были: „возлюбим друг друга да единомыслием...“ Дальнейшие слова: „исповедуем Отца и Сына и Святого Духа“ — я пропустил, потому что не мог понять их»<sup>156</sup>. Еще более непонятен был великому писателю смысл богослужений и Таинств. «Помнить день субботний, т. е. посвятить один день на обращение к Богу, мне было понятно. Но главный праздник был воспоминание о событии воскресения, действительность которого я не мог себе представить и понять. И этим именем воскресенья назывался еженедельно празднуемый день. И в эти дни совершалось таинство евхаристии, которое было мне совершенно непонятно. Остальные все двенадцать праздников, кроме рождества, были воспоминания о чудесах, о том, о чем я старался не думать, чтобы не отрицать: вознесенье, пятидесятница, богоявление, покров и т. д.»<sup>157</sup>. Но Толстой, по собственному признанию, смирялся и унижался, и само это унижение доставляло ему радость. Вот как он описывает исповедь: «Мне так радостно было, унижаясь и смиряясь перед духовником, простым робким священником, выворачивать всю грязь

155 *Леонтьев К. Н.* Письмо к Т. И. Филиппову от 14 марта 1890 года (Константин Леонтьев. Произведения: <http://knleontiev.narod.ru/articles.htm>).

156 *Толстой Л. Н.* Исповедь. Указ. изд. С. 149.

157 Там же. С. 150.



своей души, каюсь в своих пороках»<sup>158</sup>. Но эта, какая-то порочная по сути, радость сменяется отчаянием, когда Толстой подходит к Чаше. «Но когда я подошел к царским дверям и священник заставил меня повторить то, что я верю, что то, что я буду глотать, есть истинное тело и кровь, меня резнуло по сердцу; это мало что фальшивая нота, это жестокое требование кого-то такого, который, очевидно, никогда и не знал, что такое вера»<sup>159</sup>. Но чье это требование? Любой, кто читал Евангелие, без труда вспомнит. «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6: 54–56). И слова эти вызвали шок у многих, и «многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6: 66). Не ходил с Ним больше и граф Лев Толстой, потому что описанное им причастие было последним в его жизни. В чем причина духовной слепоты Л. Толстого? Сам Христос говорит об отошедших от Него учениках: «никто не может придти ко Мне, если *то* не дано будет ему от Отца Моего» (Ин. 6: 65). Вот Толстому и не было дано, вся жизнь его предстает некоей драмой, которая показывает нам, что не только сон разума рождает чудовищ; еще более страшных монстров порождает исключительное к нему доверие. Рационализм, чуть не погубивший человечество в XX веке, прежде погубил одного из самых искренних своих апологетов — Л. Н. Толстого, закрыв ему «очи духовные».

Ярче всего духовная слепота Толстого видна в его повести «Отец Сергей», которая имеет прямое отношение к обсуждаемому нами предмету, так как написана после посещения писателем Оптиной Пустыни в феврале 1890 года и отражает как ложное восприятие Толстым оптинских старцев, так и осуждение им православного духовного опыта в лице монашества.

Повесть поражает своей легкомысленностью и чрезвычайно плохим знакомством автора с описываемым предметом. Интересно, что сам замысел ее был плодом вдохновения, так как «Л.Н. сначала увидел во сне и потом рассказал этот сюжет в письме к В. Г. Черткову, и тот переписал его и возвратил его Л. Н-чу, прося его не оставлять этого прекрасного начала»<sup>160</sup>. Начало,

158 Толстой Л. Н. Исповедь. Указ. изд. С. 150.

159 Там же. С. 151.

160 Цит. по: Иоанн (Шаховской), архиеп. Революция Толстого // Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 256.

конечно, показалось прекрасным В. Г. Черткову, который вдохновлял все антихристианские инициативы Толстого. Главный замысел повести: показать бесплодность монашеского пути. Впрочем, и православный читатель может извлечь пользу из этого чтения, в силу того, что перед нами здесь наиболее реалистическое литературное произведение на тему «Каким не должен быть православный монах».

Источник этой повести легко находится — это житие преп. Иакова Постника (память 4 марта по старому стилю). Житие повествует о великом финикийском отшельнике, победившем блудную похоть и стяжавшем дар целомудрия и исцелений, но потом, из-за гордости своей, впавшем еще более в блудную похоть, которая стала причиной того, что он изнасиловал и убил приведенную к нему одержимую отроковицу. Житие говорит о том, что, несмотря на тяжкие грехи, Господь простил преп. Иакова (тот после случившегося в течение десяти лет жил в пещере с мертвецами и питался одною травой). Преп. Иаков — пример того, что нет более страшного греха, чем отчаяние, и любой грех может быть прощен Богом при искренних плодах раскаяния. В Четьях-Минях это одно из самых парадоксальных житий, немало смущающее людей, воспитанных на принципах дешевого европейского морализаторства.

Другим источником жития послужила биография святителя Игнатия (Брянчанинова), бывшая у многих на слуху. Напомним, что до того, как принять иночество, свт. Игнатий был студентом главного инженерного военного училища и любимцем императора Николая Первого. Герой повести Толстого, Степан Касатский, — кадет пажеского корпуса и, так же, любимец императора Николая. История святителя Игнатия была очень известна, и ее использовали многие, в том числе и Ф. М. Достоевский (в прообразе старца Зосимы), и Н. С. Лесков. Но история, изложенная Толстым, по сути своей расходится с историей жизни будущего святителя. У Толстого уход в монастырь — следствие личной катастрофы, у свт. Игнатия — плод сознательно сделанного еще в отроческом возрасте выбора, который был реализован, несмотря на сопротивление отца, императора, родственников и общества. Ни о каких внутренних конфликтах мы не знаем, свт. Игнатий следовал божественному призванию. А вот чему следовал герой Толстого? Здесь мы сразу сталкиваемся с очевидной нелепостью мотивации героя повести. Ему, любимцу императора Николая, прочат в жены красавицу графиню Короткову. Но перед свадьбой оказывается, что та была любов-



ницей обожаемого Касатским императора, и это переживается молодым офицером как катастрофа, в результате которой он и уходит в монастырь, ко всеобщему изумлению. «Одна сестра, такая же гордая и честолюбивая, как и брат, понимала его. Она понимала, что он стал монахом, чтобы стать выше тех, которые хотели показать ему, что они стоят выше его. И она понимала его верно»<sup>161</sup>. Такая трактовка не может не удивить, так как в самой основе монашества лежит добродетель смирения. «Все, усердно оставившие житейское, без сомнения сделали это или ради будущего царствия, или по множеству грехов своих, или из любви к Богу. Если же они не имели ни одного из сих намерений, то удаление их из мира было безрассудное» (преп. Иоанн Синайский)<sup>162</sup> (курсив мой — *Авт.*).

Именно таким безрассудным монахом и становится в повести Степан, что и определяет его дальнейшую судьбу. При этом Толстой увязывает его монашеский путь с Оптиной, так как наставник и игумен монастыря, в который поступил Касатский, «принадлежал к той преемственности, ведущейся из Валахии, монахов, безропотно подчиняющихся избранному руководителю и учителю. Игумен был ученик известного старца Амвросия, ученика Макария, ученика старца Леонида, ученика Паисия Величковского»<sup>163</sup>. Вряд ли Толстой под учителем Касатского подразумевал какое-то конкретное лицо. Тем не менее, некоторые параллели обнаружить можно. Лев Толстой действительно знал одного из учеников преп. Амвросия, а именно старца Иосифа. Об этом свидетельствует популярный духовный писатель начала XX века В. П. Быков в своей некогда популярной книге «Тихие приюты», где утверждает, что именно старец Иосиф имел на Льва Толстого наиболее сильное влияние. В отличие от образованного и мягкого преп. Амвросия преп. Иосиф был прост и строг, что могло оказать на Толстого определенное воздействие. То, что Толстой знал этого старца, не вызывает сомнений: именно его он призывал к себе в Астапово, когда понял, что умирает. Старец Иосиф на тот момент был болен сам, поэтому, с разрешения Синода, к умирающему писателю послали преп. Варсонофия, которого дочери и окружение Толстого не допустили к одру, не желая допу-

161 Толстой Л. Н. Отец Сергей // Толстой Л. Н. Собр. соч. В 20-ти т. Указ. изд. Т. 12. С. 373.

162 Преп. Иоанн Синайский. Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 3.

163 Толстой Л. Н. Отец Сергей. Указ. изд. С. 374.

стить и покаяния Льва Николаевича. (Очевидно, нераскаявшийся Толстой был им важен как знамя для борьбы с Россией и Церковью). Быков приводит и еще одно свидетельство двух оптинских монахов (отцов Пахомия и Зиновия), которые были гостиниками и видели Толстого накануне: тот пытался войти в ворота обители, но так и не решился на этот шаг, а возможно, как говорит Быков, «Бог не попустил»! Это верная интерпретация внутреннего конфликта мятежного писателя. Бог словно не попустил ему дара веры, предав его гордости разума. Вся беда Толстого в том, что он не мог ухватить ни красоты монашеского подвига, ни истинности мистического пути Православия. Одно «добро», заслонившее истину и красоту и выродившееся вследствие этого в пустое морализаторство, сделало Толстого слепым к проявлениям всего духовного.

Есть еще одна параллель между историческим обликом старца Иосифа и художественными образами повести «Отец Сергей», где в дальнейшем повествовании описываются «взлет и падение» Степана Касатского, ставшего иноком Сергием. При этом Толстой допускает очевидные «ляпы», например когда пишет: «Пострижение было важным внутренним событием для Сергия. Он и прежде испытывал великое утешение и подъем духовный, когда причащался; теперь же, когда ему случалось служить самому, совершение проскомидии приводило его в восторженное, умиленное состояние»<sup>164</sup>. Здесь, очевидно, спутаны хиротония и пострижение в монашество, проскомидия и Евхаристия. При таком подходе сама нелепость духовного пути героя, может, и удивляет, но не является неожиданностью. Итак, на седьмой год пребывания в монастыре ему «стало скучно. Все то, чему надо было учиться, все то, чего надо было достигнуть, — он достиг, и больше делать было нечего»<sup>165</sup>. Его переводят в столичный монастырь, в котором он, по причине собственной гордости, ссорится с игуменом, который был ему «антипатичен», и возвращается к старцу, который не находит ничего лучшего для излечения гордости отца Сергия, как отправить его в затвор. Сама нелепость подобного хода событий очевидна для любого, знакомого с принципами христианской аскезы. Отшельничество есть высший вид подвижничества и избирается только опытными и совершенными монахами. Это, собственно, последнее

164 Там же. С. 376.

165 Там же.



средство, которое можно рекомендовать для исцеления гордыни. Тем не менее, приключения продолжаются... Сергей живет в затворе пять лет, и вот, на шестой год, его решается соблазнить некая Маковкина, красавица, богачка и чудачка. Под благовидным предлогом она проникает в келью инока, ведет себя соблазнительно, и тогда, дабы не впасть в грех, Сергей отрубает себе палец руки. Потрясенная дама кается и, вследствие пережитого потрясения, уходит в монастырь. Сюжет не оригинален и имеет параллель в житии преп. Иакова Постника, которое, как было уже сказано выше, легло в основу повести. В житии некая блудница, подкупленная самарянами, так же пытается соблазнить преп. Иакова, и тот сжигает себе на огне левую руку. Но есть и еще одна параллель, которую приводит нам В. П. Быков: «Одно время у Л. Н. Толстого гостила очень молодая, очень жизнерадостная, веселая, но ни во что не веровавшая хохотушка, ну, назовем ее хотя бы Г. Как-то во время общесемейной беседы у Л. Н. Толстого коснулись разговора о старцах. Г. заявила, что она не боится никаких старцев и уверена, что приведет в веселое настроение самого „елейного“ старца. От слова к делу, говорят, всего один шаг. Вся компания, бывшая у Толстого, решила отправиться к старцу Иосифу и стала просить Л.Н. поехать вместе с ними. Сам Толстой не особенно доброжелательно относился к этой затее, но, тем не менее, согласился, и все поехали. Был хороший, очень ясный день. Когда прибыли в Оптину, народу у старца было видимо-невидимо. Компания расположилась шумным бивуаком у стен скита и терпеливо дожидалась, когда очередь приема старца дойдет до Г. Продолжительное ожидание сглаживала необычайная игривость девицы, которая должна была идти к старцу и, несмотря на уговоры Л.Н., которому все это очень не нравилось, твердо решила идти и развеселить старца. Наконец девица скрылась в келье. Прошел час. Девица не выходит от старца. Другой — ее тоже нет. Третий — компания присмирела. Л.Н., страшно недовольный, уехал один. И, спустя только четыре с половиной часа, г-жа Г. вышла от старца Иосифа с опухшими от слез глазами. И, к удивлению всех, заявила, что она с ними не вернется, а поедет в Шамордино, где она и осталась навсегда в качестве монахини»<sup>166</sup>. Сложно оценить достоверность этого рассказа, тем не менее знаменательно переплетение жизни и художественного вымысла.

---

166      *Быков В. П. Тихие приюты. М., 1913. С. 209–210.*

После победы над блудной страстью отец Сергей получает дар исцелений, что еще более разогревает его гордость, и в конце концов он падает, соблазненный слабоумной, но чувственно развитой двадцатидвухлетней дочерью купца, которую привели ему на исцеление. Он теряет веру в Бога, бросает монашество, уходит в мир и становится бродягой. И только здесь, по словам Толстого, Бог понемногу стал проявляться в нем.

Теперь параллельно рассмотрим первооснову, то есть житие Иакова Постника. Сюжетная линия та же, но акценты существенно иные. Иаков Постник за многие подвиги получает чудесный дар исцелений, но здесь его и ловит в ловушку дьявол — монах начинает считать себя святым. И совершает он гораздо более страшный грех: он насилует девочку-отроковицу, из которой до того изгнал бесов, затем, испугавшись разоблачения, он ее убивает, а труп бросает в реку. То есть житие изображает нам падение преп. Иакова — до самого дна, где его ждет отчаяние, толкающее на самоубийство. И здесь его спасает вера, от которой у литературного Сергея не остается и следа. Дьявол тянет его в мир, говоря, что он и так погиб, так что нет смысла возвращаться на путь аскезы и покаяния. Но Иаков возвращается, и в этом его подвиг, показывающий, что нет такого греха, который не простил бы милосердный Господь. Десять лет неустанно преподобный взывает к Богу, поселившись в пещере, где хоронили только мертвецов, и питаясь травой. И Бог прощает его, и вновь дает ему дары святости. Толстовский же инок поступает с точностью наоборот: он бросает монастырь и Церковь и уходит служить народу. И здесь вся разгадка и самой повести, и самого Толстого. Все у него заканчивается каким-то банальным народничеством, совершенно непонятым и ненужным упрощением.

Архиепископ Иоанн (Шаховской) верно подметил, что «Отец Сергей» есть «какой-то монашеский кошмар: без Христа. Воскликание блоковской поэмы: „Эх, эх, без Креста“ — было предварено Толстым, давшим в лице о. Сергия, священномонаха, старца и чудотворца, образ человека, ни в единый миг своей жизни не имеющего в себе, ни даже рядом с собою, Живого Христа — альфу и омегу христианской жизни»<sup>167</sup>.

Если внимательно взглядеться в о. Сергия, то мы увидим, что все его иночество — это просто антураж, за которым скрывается то ли сам Толстой, то ли типичный русский интеллигент XIX века, неизбежно заканчивающий

167 *Иоанн (Шаховской), архиеп. Революция Толстого. Цит. изд. С. 257.*



богоборчеством и «народничеством». Православное богослужение, как явствует из повести, всегда казалось о. Сергию пустым, непонятным и ненужным. «Не будь послушания, он бы тяготился и продолжительностью, и однообразием церковных служб, и суетой посетителей, и дурными свойствами братии»<sup>168</sup>. Люди вообще всегда раздражали Сергия: «Отец Сергей стоял на обычном своем месте и молился, то есть находился в состоянии борьбы, в котором он всегда находился во время служб, особенно в большой церкви, когда он не служил сам. Борьба состояла в том, что его раздражали посетители, господа, особенно дамы»<sup>169</sup>. В высшей мере странное определение для молитвы как борьбы с раздражением от окружающих людей. Впрочем, это не удивительно. Вот как инок Сергей воспринимал православных паломников, приходивших к нему за советом и исцелением: «Тут были странники, всегда ходящие от святого места к святому месту, от старца к старцу, и всегда умиляющиеся перед всякой святыней и всяким старцем. Отец Сергей знал этот обычный, *самый нерелигиозный, холодный, условный тип* (sic!); тут были странники, большей частью из отставных солдат, отбившиеся от оседлой жизни, бедствующие и большей частью запивающие старики, шляющиеся из монастыря в монастырь, только чтобы кормиться; тут были и серые крестьяне и крестьянки со своими эгоистическими требованиями исцеления или разрешения сомнений о самых практических делах: о выдаче дочери, о найме лавочки, о покупке земли или о снятии с себя греха заспанного или прижитого ребенка. Все это было давно знакомо и *неинтересно* (курсив мой — Авт.) отцу Сергию»<sup>170</sup>. Не удивительно, что такая нехристианская мизантропия приводит героя Толстого к катастрофе.

Подобного рода обвинения в адрес Церкви повторяются до сих пор, но уже представителями постсоветской «кухонной» интеллигенции: «в храмах читают на непонятном языке, нет скамеек, скучно, бабки грубы»... Все это началось не сейчас, но такое душевное настроение ясно дает понять, о чем на самом деле написана повесть «Отец Сергей». Секрет духовного пути героя повести и его падения заключается в том, что он никогда не был православным верующим монахом, а всегда оставался Львом Толстым с присущим ему рационализмом, отсутствием живой веры, отвержением

---

168     Толстой Л. Н. Отец Сергей. Указ. изд. С. 375.

169     Там же. С. 377.

170     Там же. С. 395.

Христа и типичным интеллигентским отношением к народу как «быдлу», которое необходимо просвещать на свой антихристианский лад.

Повесть «Отец Сергей» не была закончена, Чертков издал ее спустя год после смерти автора, в 1911 году. В конце повести о. Сергей становится бродягой, за что его ссылают в Сибирь, где «он работает на огороде, и учит детей, и ходит за больными»<sup>171</sup>. Помогло ли ему это? По всей видимости, нет. У нас есть основания это утверждать, коль скоро мы идентифицируем о. Сергия с самим Львом Николаевичем, тоже стремившимся к прощению и к уходу в народ. Во всем этом были на самом деле сложность и лукавство, видимо не осознаваемые и самим Толстым.

Это тонко отметил человек вовсе не православный — известный французский писатель Андре Жид, читая книгу И. Бунина «Освобождение Толстого», в которой русский писатель сравнивался с Франциском Ассизским. «С большим интересом читаю книгу Бунина о Толстом, — пишет Андре Жид. — Он его прекрасно объясняет и одновременно объясняет мне, почему с Толстым мне так не по себе. Какое чудище! Постоянно бунтующий, восстающий против собственной природы, постоянно вызывающий сомнения в своей искренности, попеременно воплощающийся во все и вся, — он никогда не бывает более индивидуален, чем тогда, когда перестает быть самим собой, преисполненный гордыни в самоотречении, гордыни во всем, вплоть до несогласия умереть просто, как все люди. Но какая жуть в этой последней борьбе: это борьба Титана против Бога, против судьбы. Я восхищаюсь им, пожалуй; но чувствовать симпатию душевную и близость могу только к людям скромным, смиренным. Толстой остается для меня какой-то невозможностью... Толстой противоположен св. Франциску всем своим существом, всей своей сложностью, своим величием, даже своим стремлением к показному опрощению; он все время рисуется перед самим собой, и простота для него — только еще одна сложность. Он многолик, и самые сложные его „создания“ — это всегда лишь он сам в упрощенном виде, а тот, кто способен к столь бесконечным перевоплощениям, останется навсегда неспособным к подлинной искренности»<sup>172</sup>. Суть французским писателем уловлена точно. В православной аскетике весьма известен тот персонаж, который склонен к бесконечным перевоплощениям. И последние

171 Там же. С. 411.

172 Из дневника Андре Жида // Бунин И. А. Кн. 2. М., 1973. С. 384.



годы Толстого, а в особенности его уход, исполнены какой-то метафизической жути.

Толстой не верил в реальность иного мира, но, как говорят современные острословы: «Если ты не веришь в дьявола, это не значит, что дьявол не верит в тебя». У сестры Толстого, Марии Николаевны, в схимонашестве Марии, был пророческий сон, рассказанный ею С. Нилусу. «Ночь. Рабочий кабинет Льва Николаевича. На письменном столе лампа под темным абажуром. За письменным столом, облокотившись, сидит Лев Николаевич, и на лице его отпечаток такого тяжкого раздумья, такого отчаяния, какого я еще у него никогда не видала... В кабинете густой, непроницаемый мрак; освещено только то место на столе и лицо Льва Николаевича, на которое падает свет лампы. Мрак в комнате так густ, так непроницаем, что кажется даже, как будто, чем-то наполненным, насыщенным чем-то, материализованным... И вдруг, вижу я, раскрывается потолок кабинета, и откуда-то с высоты начинает литься такой ослепительно-чудный свет, какому нет на земле и не будет никакого подобия; и в свете этом является Господь Иисус Христос, в том Его образе, в котором Он написан в Риме, на картине видения святого муч. архид. Лаврентия: пречистые руки Спасителя распростерты над Львом Николаевичем, как бы отнимая у незримых палачей орудия пытки... И льется, льется на Льва Николаевича свет неизобразимый, но он, как будто, его и не видит... И хочется мне крикнуть брату: Левушка, взгляни, да взгляни же наверх!.. И вдруг, сзади Льва Николаевича, — с ужасом вижу, — из самой гущины мрака начинает вырисовываться и выделяться иная фигура, страшная, жестокая, трепет наводящая; и фигура эта, простирая сзади обе свои руки на глаза Льва Николаевича, закрывает от них свет этот дивный. И вижу я, что Левушка мой делает отчаянные усилия, чтобы отстранить от себя эти жестокие, безжалостные руки... На этом я очнулась и, когда очнулась, услышала как бы внутри меня говорящий голос: „Свет Христов просвещает всех!“»<sup>173</sup> Пророческим мы этот сон назвали потому, что он сбывся практически буквально. События с 27 октября до 7 ноября 1910 года до сих пор не поддаются точной реконструкции. Старый граф бежал из Ясной Поляны, из своего «отчего дома», в Шамордино, к сестре. Ей и ее келейнице он рассказывал, что ему ни днем, ни ночью не дают покоя страшные чудовища<sup>174</sup>. Опознав в этих чудовищах

173 Нилус С. На берегу Божьей реки. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1991. С. 96.

174 См.: Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. М.: Паломник, 1994. С. 170–171.

бесов, сестра советовала брату ехать в Оптину Пустыню и принести покаяние. Граф приехал в Оптину, но порога самой обители переступить не смог. Следом за ним приехала его дочь Александра, которая и увезла его из Оптиной. Дорогой ему стало плохо, и Толстой остановился на железнодорожной станции «Астапово», где и началась его агония, в окружении дочерей и учеников, которые не допускали к нему ни жену, ни сыновей, ни старца Варсонофия, прибывшего по просьбе графа, переданной его сестре, схимонахине Марии. Здесь же Толстой продиктовал свое последнее размышление, которое лихо-радочно записала за ним дочь Александра: «Бог есть то неограниченное Все, чего человек сознает себя ограниченной частью»<sup>175</sup>. После этого он пролежал несколько дней в жару, метался, страдал, задыхался и в полубреду всё говорил: «Искать, все время искать». И — «удрать, удрать»... Около него дежурили ученики и врачи. «Он лежал, и вдруг ему стало ясно, что напрасно все эти люди смотрят на него. Он приподнялся — словно во весь рост — и, как мог, громко сказал: „Одно только советую вам помнить: есть пропасть людей на свете, кроме Льва Толстого, а вы смотрите на одного Льва“»<sup>176</sup>. И впал в забытие, из которого уже не вышел...

Один из прозорливых валаамских старцев в этот день стоял на скалистом острове около храма. «На озере поднялась страшная буря, и он увидел несущуюся по воздуху массу бесов, впереди которой несли Лев Толстой и стремился к церкви, бесы старались преградить ему путь к церкви и наконец окружили его и увлекли с собою в пучину у самого обрыва скалы, на которой стоял храм»<sup>177</sup>.

Личная трагедия Толстого стала символом общенациональной катастрофы, когда бесы, мучившие Толстого, вошли в любимый им народ. Но чья это была вина? Не тех ли простецов-интеллигентов, которые несли, подобно великому русскому писателю, в народ свою антихристианскую проповедь, желая «просветить» его? И однажды народ их услышал...

175 *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Революция Толстого. Указ. изд. С. 334.

176 Там же. С. 335.

177 *Сурский И. К.* Отец Иоанн Кронштадтский. Указ. изд. С. 173.



Тема «невидимой брани» в романе  
Ф. М. Достоевского «Братья  
Карамазовы»  
(об одном великом открытии  
великого писателя)<sup>178</sup>

**Р**оман «Братья Карамазовы» был невольным итогом всей жизни писателя, так как стал последним его творением. Это произведение Достоевского настолько насыщено идеями, что интеллектуальный клубок, запутанный великим мыслителем, до сих пор пытаются расшифровать любители и профессионалы. Одно несомненно, спустя сто тридцать лет с выхода в свет этого труда: «Братья Карамазовы» — знаковое произведение, оказавшее огромное влияние на интеллектуальное и религиозное развитие многих представителей философской мысли XX века. К примеру, можно вспомнить об экзистенциализме (в его как атеистической, так и религиозной интерпретации), фактически выросшем из этого романа.

Между тем, в период его публикации мало кто мог предсказать будущее значение этого произведения. Особо острой критике, что не удивительно, роман подвергся «слева». Выразалось сожаление по поводу того, что автор так и не смог «освободиться от уз мистицизма», что в силу этого роман предстает неким «анахронизмом»: «Господину Достоевскому было угодно сделать своего героя (Алешу. — *Ред.*) мистиком, — пишет один из таких «просвещенных» критиков. — Конечно, это его добрая

---

178 Автор выражает особую благодарность Григорию Борисовичу Кремнёву, указавшему на тему «невидимой брани» как метафизическую основу романов Достоевского. Без его идейной поддержки и ценнейших указаний данная работа была бы невозможна.

воля; но позволяем себе заметить автору, что это анахронизм. Современная действительность имеет и пессимистов, и аскетов, но они являются не на мистической подкладке»<sup>179</sup>.

В то же время Иван Карамазов с его богоборчеством воспринимался очень благожелательно. С тех времен и поныне его бунт — символ противостояния атеизма религиозному мировоззрению. Причем считается, что аргументация Ивана Карамазова трудно опровержима, и не случайно Достоевский высказывался в том смысле, что никто до него не предлагал атеистических аргументов такой силы. Но, как нам кажется, бунт Ивана Карамазова опровергается хотя бы тем, что заканчивается он явлением черта автору поэмы о Великом инквизиторе и безумием. И, собственно, его катастрофа не может быть понята без обращения к «мистической» составляющей романа. В этом плане «мистическое» — наиважнейший элемент повествования, так как Достоевский в ту эпоху, когда верить в мир духовный представлялось анахронизмом, показал его реальность, и роман «Братья Карамазовы» повествует прежде всего о невидимой брани между Богом и духами злобы за сердца людские.

Начнем с того, что Иван Карамазов — все-таки не атеист. Как свидетельствует старец Зосима, вопрос о бытии Бога для него вовсе еще не решен, и гипотезу о бытии Божиим Иван нигде не отвергает. Тип мировоззрения Ивана, по сути своей, совершенно иной. В трактате, перед тем как прочитать Алеше свою поэму о Великом инквизиторе, Иван раскрывает свою подноготную, свое *credo*: «верую в Слово, к Которому стремится вселенная, и Которое Само „бе к Богу“, и Которое есть Само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого божьего — не принимаю и, хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»<sup>180</sup>. Далее Иван раскрывает причины этого неприятия, выдвигая главным своим аргументом существование в этом мире страдания невинных детей, что подтверждается им фактическими данными.

179 Свет. 1879. № 9. С. 101.

180 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. XIV. С. 214.



Бог в создаваемом Иваном мире оказывается космическим неудачником, что наиболее ярко утверждается в поэме о Великом инквизиторе, обвиняющем Христа в исторической неудаче христианства. Мироотрицающая философия инквизитора и Ивана находит в себе многочисленные параллели и представляет альтернативный христианству тип отношения к материальной Вселенной, который может быть охарактеризован как дуалистический, то есть признающий два равноценных начала в основе бытия, противостоящих и противоположных друг другу. Добро и зло, свет и тьма, дух и материя — извечные противники во многих религиозных и философских системах. Впервые дуализм как основа мировоззрения был религиозно оформлен в персидском зороастризме. Определенный дуализм мы можем найти и у античных философов — Гераклита, Эмпедокла и Платона.

Православная традиция дуализм отвергала: Бог — всемогущий и благой Творец мира, зло же — отсутствие блага, возникающее по причине свободной воли разумных существ. Но кажущаяся реальность зла и страдания делает неизбежным дуалистический соблазн и для христианской традиции. Бог — благ и всемогущ, но в мире есть зло. Как разрешить это противоречие? Можно объявить Бога не всемогущим, а мир — творением иных сил — либо какого-то низшего бога-неудачника, либо противника Бога, коим, как известно, является сатана. Именно такая логическая конструкция стала основой для ряда сект, возникших на заре истории христианства и противостоящих ему, которые, так или иначе, ставили под сомнение благодать мира и его Творца, создавая свою теодицею, то есть попытку оправдания Бога. В этом был своего рода парадокс, так как все эти богоборческие секты рождались из своего рода благочестия, как это отметил языческий философ Симплиций относительно манихейства: «И более всего достойно удивления, что все это (манихеи) выстроили, по-видимому, по причине своего благочестия: ибо, не желая говорить о том, что причиной зла является Бог, они ввели (в свое учение) собственное начало для зла, считая это (начало) равноценным и равносильным добру»<sup>181</sup>.

Но все такого рода движения были враждебны христианству, основанному на догматах Воплощения и Воскресения, которые для гностиков всех веков были камнем преткновения, вследствие греховности материи

---

181     Цит. по: Хосроев А. Л. История манихейства. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007. С. 125.

и невозможности для Бога, по причине этого, воспринять природу человека и стать причастным мирозданию. Однако дуализм, обозначенный нами, во все времена являлся катализатором многочисленных сектантских движений. Манихейство, павликианство, богомилство, альбигойство и катарство, скопчество и хлыстовство, наконец масонство — на учении всех этих религиозных движений, раздиравших единое тело христианского мира, лежит отпечаток древнего дуализма. Можно говорить о некоем антихристианском «гностическом фронте», так как гностицизм, как древнейшее из всех движений подобного типа, стал своего рода матрицей для мироотрицающих сект христианского мира.

Для всех них характерен определенный тип мировосприятия, который характеризуется чувством «заброшенности» человека в этот мир, что ярче всего выразил немецкий исследователь Герхард Йонас, проведший параллель между гностицизмом II века и атеистическим экзистенциализмом XX столетия, по причине присутствующего в них чувства отчужденности человека и мира. «Его непохожесть, открывающаяся в этой заброшенности, прорывается в чувстве страха. Страх, как реакция души на ее бытие-в-мире, — повторяющаяся тема в гностической литературе. Это ответ человеческого Я на раскрытие его ситуации, действительный элемент этого открытия, который отмечает пробуждение от сна или опьянения миром, — поскольку власть звездных духов или космоса вообще есть не просто власть внешнего физического принуждения, но, скорее, власть самоотчуждения. Пробуждаясь, человек также обнаруживает, что является, скорее, невольным исполнителем космических замыслов»<sup>182</sup>. Это чувство зависимости очень близко к переживаниям, которые испытал Блез Паскаль от холодной и безразличной Вселенной, почувствовав себя песчинкой в космическом океане. Кризис средневекового статичного мировоззрения, научные открытия Нового времени, разорвавшие границы привычного мира, крах единой католической идеологии создали обстановку духовного синкретизма, близкую ситуации II века. Человек вновь начал поиски знания, которые бы помогли ему преобразовать враждебный мир или сделать себя неуязвимым для его стрел, подобно древнему гностик, уверенному в своем освобождении от уз злой материи. «Знание, гносис, может освободить человека от этого

182 Йонас Г. Гностицизм (электронная версия: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/jonas01/index.htm>).



рабства; но поскольку космос противоположен жизни и духу, спасительного знания невозможно достичь объединением с космическим целым и согласием с его законами... Должно преодолеть мир (а не отчуждение от него); и мир, находящийся в состоянии упадка, разжаловавший систему власти, можно преодолеть только через власть»<sup>183</sup>.

Так зарождается герметический (магический) проект Ренессанса, с верой в возможность искусственного, оккультного преобразования этого мира, положивший начало современной науке. Хотя мыслители той эпохи и считали себя первооткрывателями, на самом деле ренессансный маг «возвращался к языческому фону раннего христианства, к религии космоса, впитавшей магические и ориентальные влияния, к гностической версии греческой философии». Именно там надо искать истоки новоевропейского мышления, а позитивизм и атеизм — всего лишь изнанка этого мировоззрения, противопоставившего мир и человека, так как враждебный мир можно либо отвергнуть, либо покорить, подчинив своей власти, полученной благодаря знанию (науке), при этом свергнув или отменив его Творца<sup>184</sup>.

\*\*\*

Одно из наиболее известных высказываний Достоевского, которое он вкладывает в уста своего персонажа, старшего брата, Дмитрия Карамазова, — о том, что в мире «дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»<sup>185</sup>. И если стоять на религиозной точке зрения, то тезис этот представляется бесспорным. Но если у большинства людей эта борьба ведется всю жизнь, чаще всего незаметно для них самих, то есть и те, в ком побеждает одна из сил — Бог или дьявол. Вся история человечества есть борьба между сыновьями Света и сынами тьмы, потомками Сифа и наследниками Каина, святыми и богоборцами.

Тема Каина также имеет гностические отражения, так как среди гностиков была известна секта «каинитов». Как повествует св. Иринея Лионский, они считали, что Каин происходит от высшей силы, и его потомки,

---

183 *Йонас Г.* Гностицизм (электронная версия: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/jonas01/index.htm>).

184 *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 10.

185 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 100.

последователи — Исав, Корей, содомляне и другие — богоборцы, и поэтому были гонимы Творцом<sup>186</sup>. Поклонники Каина вовсе не исчезли с этой сектой, и в масонской среде мы встречаем легенду об Адонираме, потомке Каина и истинном строителе Соломонова храма. «Генеалогическое древо Адонирама... восходит к Люциферу. От последнего был рожден Каин, являвшийся Авелю сводным братом по матери Еве»<sup>187</sup>. Адонирам гибнет от рук собственных подмастерьев, желавших узнать тайное слово, дающее мастерство. Он становится «строительной жертвой». Оставшиеся ученики не знали этого тайного слова и «решили заменить его словами, произнесенными при открытии могилы архитектора. Такими словами стал возглас присутствующих, обнаруживших признаки тления организма: „Плоть от костей отделяется“»<sup>188</sup>. Ясен антихристианский смысл легенды. «Как ко гробу Христа, так и ко гробу Адонирама приходят ученики, вопрошая о последнем слове. Но в первом случае ими был обнаружен факт воскресения, во втором — разложения тела. Новое слово христианского учения гласило: „Христос воскрес!“ — тогда как масоны возвестили: „Мак бенах“, то есть „Плоть разрушается“»<sup>189</sup>. Масоны считали себя наследниками Адонирама, потомка Каина и Люцифера. Сыны Каиновы противостоят христианам, потомкам Адама и рабам Божиим, то есть рабам Того Творца, Которого отвергают масоны.

В романе Ф. М. Достоевского встречаем и тему Каина, и идею «строительной жертвы». Вспомним слова Священного Писания: «И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему?» (Быт. 4:9). Слова о стороже герои «Братьев Карамазовых» повторяют дважды. Их говорит Иван Карамазов накануне своего рокового отъезда, развязавшего руки убийце его отца:

— Что же Дмитрий и отец? Чем это у них кончится? — тревожно промолвил Алеша.

— А, ты все свою канитель! Да я-то тут что? Сторож я, что ли, моему брату Дмитрию? — раздражительно отрезал было Иван, но вдруг как-то горько улыбнулся — Каинов ответ богу об убитом брате, а?»<sup>190</sup>

186 См.: Св. Ириней Лионский. Творения. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1900. С. 108.

187 Символы, знаки, эмблемы: Энциклопедия. М.: Локид-Пресс, 2005. С. 20.

188 Там же. С. 19.

189 Там же.

190 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 211.



И, несколько в иной формулировке, эти слова произносятся Смердяковым:

— Почему же бы я мог быть известен про Дмитрия Федоровича; другое дело, кабы я при них сторожем состоял? — тихо, отдельно и пренебрежительно ответил Смердяков<sup>191</sup>.

Слова эти не случайны, так как именно Иван и Смердяков, как наследники дела Каина, губят Дмитрия.

Связь литературного образа Ивана с масонством также не вызывает сомнения. Во-первых, об этом говорит Алеша после рассказа о Великом инквизиторе:

— Ты, может быть, сам масон! — вырвалось вдруг у Алеши. — Ты не веришь в Бога, — прибавил он, но уже с чрезвычайной скорбью<sup>192</sup>.

В другой раз об этом же свидетельствует Дмитрий, говоря более определенно: «У Ивана Бога нет. У него идея... Я думаю, он масон. Я его спрашивал — молчит»<sup>193</sup>.

Поэма о Великом инквизиторе выявляет в Иване изрядного знатока масонской премудрости. Прежде всего это тема «тайны», играющая в масонской практике огромную роль. Тайна же заключалась в том, что масоны стремились управлять толпой, скрывая свои истинные намерения. При этом подразумевалось полнейшее и безусловное повиновение начальникам. «И не будет у них, — говорит Великий инквизитор, — никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с женами и любовницами, иметь или не иметь детей — все судя по их послушанию»<sup>194</sup>.

Еще более важной тайной масонов было то, что они отвергали Христа. Известный русский исследователь и современник Достоевского А. Н. Веселовский считал, что «одна из легенд храмовников, к которым в своей фантастической истории масоны иногда себя возводили и у которых ... вообще сильно сказался еретический элемент, подчеркивает преимущественное значение дьявола в сравнении с Христом»<sup>195</sup>. И в этом контексте

---

191 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 206.

192 Там же. С. 239.

193 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XV. С. 32.

194 Он же. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 236.

195 См.: *Веселовский А. Н.* Из истории литературного общения Востока и Запада: Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872. С. 193.



дополнительное звучание приобретают слова Великого инквизитора: «И я ли скрою от Тебя тайну нашу? Может быть, Ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: мы не с Тобой, а с ним. Вот наша тайна!»<sup>196</sup> Но Великий инквизитор — не только богоборец, он еще и архитектор, мечтающий исполнить великую мечту масонов — достроить Вавилонскую башню, ветхозаветный строитель которой, Нимрод, — один из самых значимых персонажей в фольклоре тайных обществ. Его последователь говорит Христу у Достоевского: «На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня»<sup>197</sup>. Кстати, именно с темой возведения Вавилонской башни тесно связаны и слова Ивана о невинном ребенке, который должен быть положен в здании новой гармонии. Такая постановка вопроса вовсе не случайна, так как в дохристианской культуре многих европейских народов существовал обычай основывать крепость на крови младенца, «строительной жертве», «обеспечивающей надежность» постройки. «Назначение избранных Достоевским параллелей со строительством здания в его масонской трактовке и некоторыми приведенными здесь народными преданиями совершенно очевидно: они подчеркивают мысль, что именно Иван является строителем («великим архитектором») здания, в основе которого лежит невинный ребенок. Это здание новой гармонии, создаваемой усилиями вполне земного и человеческого разума и столь же земной и вполне человеческой, по мысли героя, нравственности, основанной на правиле самой широкой терпимости: „все позволено“»<sup>198</sup>.

Иван не просто отвергает мир, созданный Богом, но стремится его переустроить таким образом, чтобы Богу в нем уже не было места. Это сознательный бунт против Бога, бунт гордого и сильного разума, сопротивляющегося навязанному извне порядку вещей. Иван верит в то, что человечество, свергнув Творца, сможет статьдемиургом новой Вселенной. Он словно воплощает все те чаяния, которые были характерны для эпохи романтизма с его стихийным богоборчеством и самоутверждением. Образ Люцифера

196 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 234.

197 Там же. С. 230.

198 *Ветловская В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский дом, 2007. С. 325. В своей замечательной статье «Строительная жертва», опубликованной в этой книге, В. Е. Ветловская подробно и убедительно раскрывает параллели между поэмой о Великом инквизиторе и масонскими идеями.



у Дж. Мильтона и Ч. Г. Байрона — величествен, демон М. Ю. Лермонтова трагичен и вызывает сочувствие, также и Великий инквизитор предстает в поэме «дьявольски привлекательным». Эстетизация зла — одна их характерных черт европейской литературы, в том числе и русской, последних столетий. Достоевский здесь — исключение, так как в его романе само зло имеет два лика — «величественный» лик Ивана и Великого инквизитора и пошлый облик Смердякова и черта.

\*\*\*

Образ Смердякова, темного двойника Ивана, возник в ходе работы писателя над романом. Первоначальный замысел произведения был иной. Достоевский начал работу над ним в начале 1878 года, и убийцей в романе замысливался один из братьев, а именно — Иван, который в черновых набросках именуется «Ученым» и «Убийцей». Общеизвестно, что в основу сюжета легло реальное уголовное дело дворянина Д. Н. Ильинского, тезки Дмитрия Карамазова. Дмитрий Ильинский, невинно осужденный за убийство отца, отбыл в каторге десять лет, пока не были случайно найдены настоящие убийцы. Его историю Достоевский рассказал еще в «Мертвом доме».

В 1874 году писатель задумывает повесть, черновые наброски которой сохранились под названием «Драма. В Тобольске...». Сюжет ее следующий: невеста старшего брата, невинно осужденного за отцеубийство, выходит замуж за младшего — истинного убийцу. Но много лет спустя младший брат кается и признает свою вину. Именно эта фабула ложится в основу «Братьев Карамазовых», но по пути обрастает интересными деталями. И самая интересная из них — трансформация образа Ивана: точнее, появление его «двойника» — Смердякова.

Иван — теоретик, пропагандировавший свое знаменитое «все дозволено», Смердяков — тот, кто осуществил данный принцип на практике. Это не был новый для Достоевского литературный ход, сразу же вспоминается еще одна пара «идеолог и убийца» — Ставрогин и Федька Каторжный из «Бесов». Но в «Братьях Карамазовых» образ Смердякова — отрицательный персонаж совершенно иного уровня.

Он не просто исполнитель-практик, а носитель своей идеологии, о которой сам нам рассказывает в главе «Смердяков с гитарой».



Смердяков ненавидит мир и собственное бытие:

«Григорий Васильевич попрекает, что я против рождества бунтую: „Ты, дескать, ей ложесна разверз“. Оно пусть ложесна, но я бы дозволил убить себя еще во чреве с тем, чтобы лишь на свет не происходить вовсе»<sup>199</sup>.

Он ненавидит родину и свой народ:

— Может ли русский мужик против образованного человека чувство иметь?.. Я всю Россию ненавижу, Марья Кондратьевна.

— Когда бы вы были военным юнкерочком али гусариком молоденьким, вы бы не так говорили, а саблю бы вынули и всю Россию стали бы защищать.

— Я не только не желаю быть военным гусариком, Марья Кондратьевна, но желаю, напротив, уничтожения всех солдат-с.

— А когда неприятель придет, кто же нас защищать будет?

— Да и не надо вовсе-с. В двенадцатом году было на Россию великое нашествие императора Наполеона французского первого, отца нынешнему, и хорошо, кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе<sup>200</sup>.

Мироотрицающая позиция Смердякова дополняется тем, что он отвергает и Христа, во всяком случае он готов в любой момент отречься, так как не видит в этом акт измены. Он осуждает подвиг солдата-мученика Фомы Данилова, взятого в плен кипчаками и, несмотря на жесточайшие пытки, не отрекшегося от Христа. Смердяков же о его подвиге отзывается с насмешкой: «Если этого похвального солдата подвиг был и очень велик-с, то никакого опять-таки, по-моему, не было бы греха и в том, если б и отказаться при этой случайности от Христова примерно имени и от собственного крещения своего, чтобы спасти тем самым свою жизнь для добрых дел, коими в течение лет и искупить малодушие»<sup>201</sup>. Такая позиция сближает этого лакея с гностическими мудрецами, считавшими, что отречение от Христа возможно и необходимо в случае опасности, так как на Кресте Он был оставлен Богом и умер как простой человек, не воскреснув.

Но есть и еще несколько намеков в тексте романа, говорящих о принадлежности Смердякова к противникам христианства. «Ты из банной

199 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 204.

200 Там же. С. 205.

201 Там же. С. 117.



мокроты завелся», — говорит его воспитатель слуга Георгий<sup>202</sup>, ибо, согласно сюжету романа, Смердяков родился от поруганной и слабоумной бродяжки Смердящей, заползшей в баню своего вероятного насильника, Феодора Ивановича. И заползла-то она туда не случайно, так как в русском народе был древний обычай — отправлять рожениц в баню, по причине того, что рождение ребенка есть явление нового-иного в этот мир. Роженица причастна потустороннему, а место потустороннего — в бане, сооружении сакральном, построенном на границе миров. Не случайно и гадать у русских было принято в бане — месте обитания нечистых сил. «Несмотря на то, что „баня парит, баня правит, баня все исправит“, — она издревле признается нечистым местом, а после полуночи считается даже опасным и страшным, не всякий решается туда заглянуть, и каждый готов ожидать какой-нибудь неприятности, какой-нибудь случайной и неожиданной встречи. Такая встреча может произойти с тем нечистым духом из нежити, который, под именем банника, поселяется во всякой бане за каменкой»<sup>203</sup>. Дабы умиловить банника и оказать ему уважение, и отправляли роженицу рожать в баню. «Все твердо убеждены, что банник очень любит, когда к нему приходят жить родильницы до третьего дня после родов, а тем паче на неделю, как это водится у богатых и добрых мужиков»<sup>204</sup>.

Еще более демонизируется образ Смердякова, если учесть, что для Достоевского баня — устойчивый символ ада. С адом баня сравнивается в «Мертвом доме»<sup>205</sup>, адскую вечность символизирует баня с пауками Свидригайлова: «Нам вот все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится»<sup>206</sup>.

Не менее значимо для понимания происхождения Смердякова и его рождение от Лизаветы Смердящей. Этот персонаж также имеет

202 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 114.

203 *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 50.

204 Там же. С. 54.

205 «Когда мы растворили дверь в самую баню, я думал, что мы вошли в ад» (См.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. IV. С. 98).

206 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. VI. С. 221.



сложный генезис. Блаженная Лизавета, находящаяся в затворе в монастыре, вспоминается в романе «Бесы» Марьей Тимофеевной Лебядкиной. В черновых набросках к «Подростку» прямо упоминается Лизавета Смердящая, причем именно в ее уста вкладываются слова, указующие на то, что она носительница высокого христианского идеала всепрощения: «Прости весь ад и всех грешников прими к себе, а меня одное вместо всех оставь мучиться, и оставит одное (из любви). Мало тебе блаженства! Сатана отступится»<sup>207</sup>.

Достоевский рисует в черновых набросках образ юродивой святой, которую все принимают за сумасшедшую. Этот-то образ и переходит в роман «Братья Карамазовы». Смердяков же — плод надругательства над невинной юродивой, рожденный в адском месте — бане. Этимология «Смердяков-Смердящая» тоже интересна, так как обращает нас к народной стихии. Первоначальное значение слово «смерд» — крестьянин, земледелец. В «Бесах», на той же странице, где поминается блаженная Лизавета, одна из стариц говорит, что «Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость»<sup>208</sup>. Образ земли как святой стихии часто встречается у Достоевского, и то, что он называет юродивую Лизавету Смердящей — не случайно. Смердяков — порождение этой святой, но изнасилованной стихии. От растления народа, носителя идеала Святой Руси, рождается Смердяков — не просто вобравший в себя все худшее (ибо Смердяков — не гротеск и не собирательный образ), но — прямо демоническое существо, демоническое вплоть до призрачности, какого-то развоплощения.

В связи с этим обращает на себя внимание и еще один момент. Смердяков изображается как натура аскетичная и созерцательная, поражающая этим всех окружающих: «чем этот парень интересуется и что всего чаще у него на уме, то, право, невозможно было бы решить, на него глядя. А между тем он иногда в доме же, аль хоть на дворе, или на улице, случалось, оставался, задумывался и стоял так по десятку даже минут. Физиономист, взглядевшись в него, сказал бы, что тут ни думы, ни мысли нет, а так, какое-то созерцание. У живописца Крамского есть одна замечательная картина под названием „Созерцатель“: изображен лес зимой, и в лесу, на дороге, в обо-

207 Он же. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XVI. С. 143.

208 Он же. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. X. С. 116.



рванном кафтанишке и лаптишках стоит один-одинешенек, в глубочайшем уединении, забредший мужичонко, стоит и как бы задумался, но он не думает, а что-то „созерцает“. Если б его толкнуть, он вздрогнул бы и посмотрел на вас, точно проснувшись, но ничего не понимая. Правда, сейчас бы и очнулся, а спросили бы его, о чем он это стоял и думал, то, наверно бы, ничего не припомнил, но зато, наверно бы, затаил в себе то впечатление, под которым находился во время своего созерцания. Впечатления же эти ему дороги, и он, наверно, их копит, неприметно и даже не сознавая, — для чего и зачем, конечно, тоже не знает: может, вдруг, накопив впечатлений за многие годы, бросит все и уйдет в Иерусалим, скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то, и другое вместе. Созерцателей в народе довольно. Вот одним из таких созерцателей был и Смердяков, и, наверно, тоже копил впечатления свои с жадностью, почти сам еще не зная зачем»<sup>209</sup>.

Смердяков имеет и другие интересные особенности: патологически брезгливый и внимательный к своей внешности, он вместе с тем не любит женщин и воздерживается от мясной пищи. В Москве он обучился на повара, но пребывание там его изменило: «Вученье он пробыл несколько лет и воротился, сильно переменявшись лицом. Он вдруг как-то необычайно постарел, совсем даже несоразмерно с возрастом сморщился, пожелтел, стал походить на скопца». Упоминание о скопчестве не случайно: во время последнего свидания с Иваном Смердяков достает деньги убитого им отца из белого чулка, части ритуальной одежды скопцов, чем очень пугает своего сводного брата. Знаменательно также и то, что оскопление, так называемое «огненное крещение», проходило, как правило, в деревенских банях. И главным поводом убийства для Смердякова были три тысячи рублей, а ведь известно: несмотря на то, что «”божьи люди“ не употребляли мясной пищи, не курили, не пили спиртное, не употребляли бранных слов, были честны и трудолюбивы», они «полностью от страстей избавиться не могли. Главной страстью скопцов считалось стяжательство»<sup>210</sup>.

Дополнительные черты к облику этого героя добавляет тема «Смердяков-читатель». Достоевский рассказывает о том, что когда в Смер-

209 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XIV. С. 116–117.

210 *Боград Г.* Сектант ли Смердяков? // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. М.: Наука, 2007. С. 515. В данной статье тема скопчества Смердякова разобрана более, чем подробно.

дякове проснулся интерес к чтению, ему предложили «Вечера на хуторе близ Диканьки» Н. В. Гоголя, но Смердяков их отверг, так как там все «про неправду было написано». «Всеобщая история» Смарагдова его также не заинтересовала. Зато большой интерес вызвала книга преп. Исаака Сирина, которую читал, долго и безуспешно, его воспитатель Григорий. В сцене последнего свидания с Иваном именно этой книгой прикрывает Смердяков украденные деньги. Видимо, в этой книге он нашел нужную ему правду, но, зная ее, пошел по иному пути — пути Иуды, ибо этот аскет и созерцатель, скопец, ненавидящий людей и родину, ненавидящий отца и собственных братьев, совершает самоубийство, чем сознательно губит своих братьев — Ивана и Дмитрия, обрекая первого на сумасшествие, а второго на каторгу.

\*\*\*

У известного и парадоксального русского мыслителя Вячеслава Иванова, знатока античности и законодателя интеллектуальных мод в эпоху Серебряного века, есть статья «Лик и личины России», посвященная метафизике «Братьев Карамазовых». Метафизику эту русский поэт пытается раскрыть через оригинальную демонологию: «Люцифер (Денница) и Ариман, — дух возмущения и дух растления, — вот два богоборствующие в мире начала, разноприродные, по мнению одних, — хотя и связанные между собою таинственными соотношениями, — или же, как настаивают другие, — два разных лица единой силы, действующей в „сынах противления“, — ей же и имя одно: сатана»<sup>211</sup>. Можно, конечно, обвинить Иванова в заимствовании этой схемы у антропософа Рудольфа Штайнера, но цель его была иной — показать разделение сатанинского царства: противоборство крайнего индивидуалиста, гордого Люцифера, строителя человеческой культуры (той самой Вавилонской башни), — и растлителя Аримана, стремящегося к уничтожению всякой индивидуальности, и, в конечном итоге, к небытию. «Люцифер есть сила замыкающая, Ариман разлагающая», и знаменательно, что имя Ариман — зороастрийского происхождения и унаследовано через манихейство, а Люцифер — любимый герой

211 *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 445.



поклонников европейской каббалы. Иванов верно уловил противопоставление, которое действительно встречается у Достоевского. (Прибегая к терминологии Вячеслава Иванова, Иван и инквизитор — слуги Люцифера, а Карамазов-отец и Смердяков — пленники Аримана, который и является Ивану в виде черта). Русскому символисту удалось понять что-то в глубинной структуре романа, что открывается не холодному исследователю, а человеку мистического и поэтического чутья, способному воспринимать овеществленные сны литературного наследия Достоевского.

К сожалению, и он отдает дань эстетизации зла, столь характерной для Серебряного века, считая, что «действие в человеке люциферических энергий... составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры... В онтологическом смысле действие это для человека не губительно — при условии постоянного движения, непрестанного преодоления обретаемых человеком форм, его самоутверждения новыми формами достойнейшего бытия»<sup>212</sup>. Человеческая культура есть порождение идеалиста Люцифера, противостоящего Ариману, несущему тление и небытие. «Люцифер ныне „князь мира сего“, Ариман же — его приспешник, палач, сатрап и в чаянии своем — престолонаследник»<sup>213</sup>. Но существует ли это противостояние на онтологическом уровне? И не есть ли Ариман — порождение Люцифера? Ведь далеко не случайно герметический и гностический магизм Ренессанса порождает материализм и атеизм Просвещения, идеализм Гегеля — материализм К. Маркса, богоборчество романтизма — унылое мещанство. В истории Европы титанизм Возрождения заканчивается господством мелкой буржуазности и сумасшествием интеллектуальных элит: так же, как в романе Достоевского, — гордый бунтовщик Иван заканчивает жалким сумасшествием.

Сатана — повелитель иллюзий, великий лжец, паразитирует на стремлении человека к совершенству, заложенному в нем Богом как Его подобие. И творческое богоборчество чаще всего заканчивается совершенно не творческим сумасшествием, скотоподобием и утратой индивидуальности. Ариман и Люцифер — два лика одного и того же лица. И Иван, заявивший свой бунт против Бога-Творца, как слугитель Люцифера, попадает в цепкие

---

212     Иванов Вяч. Собр. соч. Т. 4. Указ. изд. С. 451.

213     Там же. С. 452.



лапы Аримана, чтобы утратить свой разум и свою личность. Достоевский развенчивает романтизацию и эстетизацию зла, модную в европейской литературе с эпохи Возрождения и до наших дней. Истинное лицо демона — не благородно и красиво, оно пошло и безобразно. И черт открывает свой истинный лик Ивану — после того, как тот окончательно проигрывает «невидимую брань».

Процесс этот изображается Достоевским с аскетической точностью в 11-й главе романа, которая является и кульминацией этого произведения, и настоящим ответом на бунт Ивана, показывающим демонизм и безумие акосмического нигилизма.

Иван попадает в сети дьявола в соответствии с классической схемой «невидимой брани», описанной в трудах византийских и русских аскетов, знакомых Достоевскому, о чем свидетельствует используемое им слово «прилог». Слово «прилог» в черновиках к «Братьям Карамазовым» встречается дважды. Один из отрывков: «Прилог. Лицо — период людей, стяжание 28800, доведет это вечное мечтание до *уединения*». Другой звучит следующим образом: «Прилог по Дамаскину»<sup>214</sup>. На следующей странице черновиков вновь вспоминается про прилог: «Старец говорит про прилог, про стяжание и про лицо». А на предыдущей содержится запись: «Главное не лгать, имущества не собирать. Любить (Дамаскина, Сирина)».

То, что Сирин здесь — это преподобный Исаак Ниневийский, не вызывает сомнений. Писания преп. Исаака Сирина упоминаются в романе (см. выше), его творения — один из литературных источников поучений старца Зосимы, особенно слова «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным». А относительно Дамаскина существовали разные мнения. Комментаторы классического академического 30-томного издания в именном указателе называют преп. Иоанна Дамаскина. Но нам представляется, что точку в данном вопросе поставил В. М. Лурье, который в своей статье убедительно показал<sup>215</sup>, что Дамаскин — это преп. Петр Дамаскин, книга аскетических поучений которого была подарена Достоевскому в Оптиной Пустыни. Преп. Петр Дамаскин — автор мало-

214 XV; 204.

215 Лурье В. М. «Братья Карамазовы». «Дневник писателя». Дополнения к комментарию // Материалы и исследования. Т. XI. Л.: Наука, 1991. С. 246–247.



известный, не удастся даже точно выяснить период его жизни (видимо, VIII век), но две книги его писаний, входящие в состав греческого и церковнославянского Добротолюбия, — классика православной аскетики. Его творения были переведены на русский язык в Оптиной, и именно это издание и читал Достоевский во время написания «монашеских» глав «Братьев Карамазовых». В первой книге преп. Петра Дамаскина есть специальный раздел, посвященный прилогу. Что же, собственно, такое «прилог»?

Слово «прилог» (по греч. «προσβολ») означает прикосновение, доступ, попадание брошенного предмета в цель. Это аскетический термин, означающий одну из стадий духовной борьбы. У преп. Петра Дамаскина воспроизводится следующая схема:

«Так называемый прилог помысла, то есть мысль о добром или злом, не заслуживает ни награды, ни порицания. Потом сочетание, то есть беседа с помыслом, к соглашению с ним или отвержению его, заслуживает похвалу, если оно богоугодно, но малую, также и укоризну, если оно лукаво. После — так называемая борьба, или побеждающая, или побеждаемая умом, — приносящая венец или мучение, когда исполнится на деле. Также и сосложение, то есть преклонение души к явившемуся, соединенное с услаждением, от чего происходит пленение, насильно и против воли увлекающее сердце к исполнению на деле. Когда же страстный помысл долго остается в сердце, то образуется так называемая страсть, которая, привычкою к себе, произвольно увлекает душу и свойственно передает ее исполнению на деле. Такая страсть несомненно подлежит во всех или соразмерному покаянию, или будущей муке, говорит Лествичник»<sup>216</sup>. Таким образом, прилог — первая из четырех стадий (если не считать страсть) аскетической борьбы, которую нужно отличать от собственно помысла, так как прилог — мысль, возникающая на горизонте сознания, но еще не помышляемая.

Известный исследователь теории аскетизма начала XX века С. М. Зарин считает, что «появление в сфере сознания впечатлений и представлений очень часто совершается помимо воли человека, вопреки его желанию, без всякого свободного его участия, по закону психологической необходимости, поскольку впечатления от внешних предметов могут отличаться принуди-

---

216     *Преп. Петр Дамаскин. Творения. М.: Скит, 1993. С. 217–218.*



тельностью чисто внешнего непреодолимого вторжения, а представления постоянно могут возникать по законам ассоциации, действие и проявление которых иногда трудно контролируется волей». Можно сказать, что человек испытывает множество прилогов, но не на все из них обращает свое внимание. Он все время находится под обстрелом мыслеобразов и словоформ, приводящих извне или из глубины сознания, но воля человека включается только тогда, когда он обращает на какой-либо из прилогов внимание в силу определенных индивидуальных склонностей.

Но возникает вопрос: каков источник прилогов? Зарин говорит о непосредственных ощущениях и о законе ассоциации. Преп. Исаак Сирийский называет четыре причины: «во-первых, от естественной плотской воли; во-вторых, от чувственного представления мирских предметов, о каких человек слышит и какие видит; в-третьих, от предвзятых понятий и от душевной склонности, какие человек имеет в уме; в-четвертых, от приражения бесов, которые воюют с нами, вовлекая во все страсти»<sup>217</sup>. Обратим внимание на четвертую причину, которую игнорирует С. М. Зарин, так как именно она — причина «невидимой брани». Демонический мир обрушивает на любого человека множество прилогов, следя за тем, как тот или иной на них реагирует, желая найти его слабое место. Если человек обращает внимание на какой-либо помысел и сочетается с ним — начинается борьба (брань). Об этом писал еще основатель аскетической теории авва Евагрий: «Из помыслов одни пресекают, другие пресекаются, и лукавые пресекают благие, а также благими пресекаются лукавые. Поэтому Дух Святой взирает на помысел, первоначально установившийся, и по нему нас осуждает или приемлет»<sup>218</sup>. Авва Евагрий при этом называет еще один вид помыслов — приходящих от мира ангельского. В свете этих аскетических схем дополнительное звучание получают известнейшие слова Дмитрия Карамазова: «В мире дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердца людей». Человек — некое открытое поле, на котором противостоят Бог и дьявол, и победа на этом поле определяется волей человека. Человеческое сознание — открытая

217 Преп. Исаак Сирийский. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 23.

218 Преп. Нил Синайский. Творения. М.: Московское подворье Троице-Сергиевой лавры, 2000. С. 167.



система, в рамках которой сталкиваются разные порождения различных духовных сущностей, в том числе и демонических.

Один из интереснейших мыслителей советской России второй половины XX века Евгений Шифферс, размышляя о феномене невидимой брани в связи с творчеством Достоевского, говорит, что именно Федор Михайлович в «своих, для него, видимо, наиболее важных романах, в „Бесах“ и „Братьях Карамазовых“, вывел такое действующее лицо, как черт»<sup>219</sup>. Главная хитрость дьявола в том, что он убедил всех в своем несуществовании, и это особенно ярко проявилось в исключительно рационалистически и позитивистски настроенном XIX столетии. Ситуация стала резко меняться на заре XX века, когда оказалось очевидным, что человек не столь уж и разумен, и таит в себе иррациональные бездны, что, впрочем, оставляет вопрос об их источнике. Откуда к нам приходят соблазны и кошмары, из сферы ли бессознательного или inferнального мира, которому мы открыты. Так ли уж мы замкнуты? Все ли наши мысли принадлежат нам, или наше сознание и сердце, как говорил Достоевский, — поле битвы двух сил?

На самом деле — это не абстрактный вопрос, а вопрос нашей вечной жизни или смерти, выбор между которыми зависит от нашей победы или поражения в этой космической войне. И весь ужас нашего положения в том, что мы даже и не знаем о собственном положении. «В чем страшность этой войны, по свидетельствам аскетов? В том, что это

219 Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 166. У Шифферса излагается также классическое аскетическое учение о «невидимой брани»: «Первое — это **прилог**, когда человек, который начинает контролировать, что происходит в его душе, ловит какую-то мысль. Говорят так: прилог — это не грех, мы за него не ответственны, потому что в океане бродит огромное количество мыслеформ и излучений, и когда вы хотите контролировать свой способ именованя мира (свое мышление), вы начинаете осознавать это. Прилог — не от нас, мы над ним не властны и не отвечаем за его появление. Следующий этап — **сосложение**. Это волевое обращение внимания на прилог... Сосложение означает волевое восприятие, фиксацию того, что все-таки прошла эта мысль. Это, конечно, еще и не страсть, и не грех, но этим нам говорят: внимание! раз ты замечаешь это, значит в твоём приемнике есть структуры, которые готовы раскрыться к приему помысла. Следующий этап — **сочетание**. Если из океана мыслеформ я заметил, а не прогнал эту мысль, то на следующей, третьей, фазе будет сочетание. Это уже сигнал опасности: одна и та же мысль начинает удерживаться мною в сознании. И в следующий, четвертый момент — **пленение**, когда мыслеформа, пришедшая через прилог, сосложение и сочетание, пленяет ум самым наркотизирующим, гипнотизирующим образом. Тогда говорят: «Я не могу от этого отвязаться»... Все, человек пленен, вся вокруг нечестивая компания радуется, что попал человек в плен. Следующий пятый этап — собственно страсть» (С. 171–172). Шифферс в это описание ничего от себя не привносит: в принципе, он передает ту схему невидимой брани, которую мы можем встретить и у преп. Иоанна Лествичника, и у преп. Филофея Синайского.



невидимая брань и что не различаются помыслы. А человеку, в его творческой предпосылке — в замысле о нем Бога — свойственно авторское отношение к миру. Человек вообще много на себя берет. По замыслу ему и положено брать безмерно много. И вот, каждую мысль, которая приходит к нам в голову, мы считаем собственной... Нормальный средний человек не различает помыслы, и каждую мысль воспринимает как собственную авторскую»<sup>220</sup>. Но это нормальный и средний, но иногда что-то происходит и сознание человека «ломается», в силу чего в состоянии душевной болезни или одержимости он начинает видеть свои кошмары наяву. Эта идея по-разному обыгрывалась Достоевским: вспомним известные слова Свидригайлова из «Преступления и наказания» — то, что призраки являются только больным, вовсе не свидетельствует об их небытии, а свидетельствует лишь о том, что призраки являются только больным. Подобным образом и черт является Ивану Карамазову, причем эпизод этот, с точки зрения клинической психиатрии, описан с такой реалистичностью, что может служить иллюстрацией подобных заболеваний, но это не значит, что черт не является реальностью. Достоевский здесь добивается именно реализма, который и заключается в том, что писатель показывает существование невидимого мира (при этом нельзя привести и ни одного объективного доказательства в пользу его существования). Но мир тот существует, и «Ф. М. Достоевский сказал со всей серьезностью, а не с поэтической метафоричностью, о реальном существовании личного носителя зла и вывел его как вдохновителя убийства Карамазова (ибо черт его убил, конечно, руками Смердякова)»<sup>221</sup>.

Этот «аскетический» слой романа до сих пор не осознается исследователями, хотя для самого Достоевского тема «невидимой брани» — одна из основных в его великом пятикнижии, начиная с «Преступления и наказания». И наиболее полно она реализуется в «Братьях Карамазовых», где в 11-й книге изображается духовное поражение бунтовщика Ивана. По моему мнению, именно здесь реализована тема прилога, которую первоначально, судя по черновикам, планировалось использовать в «монастырских» главах романа. В центре книги — три свидания Смердякова и Ивана Карамазова. По первоначальному проекту

220 Там же. С. 170.

221 Там же. С. 167.



первое и второе свидания должны были быть отделены от третьего рядом эпизодов. Но окончательный план состоял в том, чтобы описать первое и второе «ретроспективно, непосредственно перед рассказом о третьем, хотя каждому свиданию и будет посвящена специальная глава»<sup>222</sup>. Данное изложение создает определенные трудности у читателя, так как разрывает хронологическую ткань произведения, но позволяет уяснить психологическую мотивированность трех визитов и катастрофические последствия последнего, третьего. 11-я книга романа — история падения, и не случайно заканчивается она явлением Ивану черта, хотя в первоначальном замысле явления этого не предвиделось. С этим эпизодом история «невидимой брани» Ивана и его поражения получают завершенность.

Напомним, из романа следует, что Иван — идеологический вдохновитель Смердякова, который, наслушавшись его речей о вседозволенности в мире без Бога, решается на убийство отца. (Данная схема — слишком упрощенное обобщение того, что произошло на метафизическом уровне, но об этом позднее). В момент убийства Иван уезжает из дома отца, тем самым развязывая руки убийце. Иван действует полусознательно, сам своей вины он не осознает; да и, строго говоря, прямой вины его нет, так как у него не было сознательного умысла. После убийства отца Иван убежден в виновности старшего брата, Дмитрия, и лишь на периферии его сознания появляется чувство собственной вины, пока еще отдаленное. Строго говоря, все трое братьев виновны в убийстве, даже Алеша — своим невмешательством. Но убил-то Смердяков, выдав себя за идейного последователя Ивана, что налагает на него еще большую вину (если Смердяков действовал, исходя из идеи, внушенной автором поэмы о Великом инквизиторе).

Иван пытается себя уверить, что убийца — Дмитрий, а не Смердяков, так как в последнем случае сам он, Иван, виновен. Но уверенность эта рассыпается накануне суда над Дмитрием. Все начинается со сцены свидания Ивана и Алеши в доме Катерины Ивановны, у которой после встречи со Смердяковым закрадывается сомнение в виновности Дмитрия. Она и Ивана обвиняет в том, что это именно он ее уверил: его старший брат — отцеубийца.

---

222 Реальный комментарий к «Братьям Карамазовым» // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XV. С. 441.

Мысль о Смердякове как об убийце начинает раскрываться перед сознанием Ивана во всей своей беспощадной ясности. И в этой ситуации происходит его разговор с Алексеем, пытающимся его спасти. Отметим эту знаменательную черту: Иван находится между Алексеем (милым послушником, ангелом, прообразом которого для Достоевского был Алексей, Божий человек) и одержимым Смердяковым. Это все та же брань между силами добра и зла. И в результате происходит разговор, в котором Алеша пытается предостеречь Ивана, показав ему духовную сущность происходящего с ним.

«Иван Федорович вдруг остановился.

— Кто же убийца, по-вашему? — как-то холодно спросил он, и какая-то даже высокомерная нотка прозвучала в тоне вопроса.

— Ты сам знаешь кто, — тихо и проникновенно проговорил Алеша.

— Кто? Эта басня-то об этом помешанном идиоте эпилептике?

Об Смердякове?

Алеша вдруг почувствовал, что весь дрожит.

— Ты сам знаешь кто, — бессильно вырвалось у него. Он задышался.

— Да кто, кто? — уже почти свирепо вскричал Иван. Вся сдержанность вдруг исчезла.

— Я одно только знаю, — все так же, почти шепотом проговорил Алеша. — Убил отца не ты.

— «Не ты»! Что такое «не ты»? — остолебенел Иван.

— Не ты убил отца, не ты! — твердо повторил Алеша. С полминуты длилось молчание.

— Да я и сам знаю, что не я, ты бредишь? — бледно и искривленно усмехнувшись, проговорил Иван. Он как бы впился глазами в Алешу. Оба опять стояли у фонаря.

— Нет, Иван, ты сам себе несколько раз говорил, что убийца ты.

— Когда я говорил?.. Я в Москве был... Когда я говорил? — совсем потерянно пролепетал Иван.

— Ты говорил это себе много раз, когда оставался один в эти страшные два месяца, — по-прежнему тихо и отдельно продолжал Алеша. Но говорил он уже как бы вне себя, как бы не своею волей, повинувшись какому-то непреодолимому велению. — Ты обвинял себя и признавался себе, что убийца никто как ты. Но убил не ты, ты ошибаешься, не ты убийца, слышишь меня, не ты! Меня Бог послал тебе это сказать.



Оба замолчали. Целую длинную минуту протянулось это молчание. Оба стояли и все смотрели друг другу в глаза. Оба были бледны. Вдруг Иван весь затрясся и крепко схватил Алешу за плечо.

— Ты был у меня! — скрежещущим шепотом проговорил он. — Ты был у меня ночью, когда он приходил... Признавайся... ты его видел, видел?

— Про кого ты говоришь... про Митю? — в недоумении спросил Алеша.

— Не про него, к черту изверга! — испуленно завопил Иван. — Разве ты знаешь, что он ко мне ходит? Как ты узнал, говори!

— Кто он? Я не знаю, про кого ты говоришь, — пролепетал Алеша уже в испуге.

— Нет, ты знаешь... иначе как же бы ты... не может быть, чтобы ты не знал...

Но вдруг он как бы сдержал себя. Он стоял и как бы что-то обдумывал. Странная усмешка кривила его губы.

— Брат, — дрожащим голосом начал опять Алеша, — я сказал тебе это потому, что ты моему слову поверишь, я знаю это. Я тебе на всю жизнь это слово сказал: не ты! Слышишь, на всю жизнь. И это Бог положил мне на душу тебе это сказать, хотя бы ты с сего часа навсегда возненавидел меня...

Но Иван Федорович, по-видимому, совсем уже успел овладеть собой.

— Алексей Федорович, — проговорил он с холодной усмешкой, — я пророков и эпилептиков не терплю; посланников божиих особенно, вы это слишком знаете. С сей минуты я с вами разрываю, и, кажется, навсегда. Прошу сей же час, на этом же перекрестке, меня оставить. Да вам и в квартире по этому проулку дорога. Особенно поберегитесь заходить ко мне сегодня! Слышите?

Он повернулся и, твердо шагая, пошел прямо, не оборачиваясь.

— Брат, — крикнул ему вслед Алеша, — если что-нибудь сегодня с тобой случится, подумай прежде всего обо мне!...»<sup>223</sup> Алеша прав — Иван формально не убийца, так как сознательно он на убийство не подбивал, но именно он стал невольной причиной преступления. И для того, чтобы не стать соучастником, ему необходимо признать свою слабость, бесплод-

---

223 Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XV. С. 39–40.

ность и необоснованность собственного бунта, смириться и попытаться спасти брата, но он не может. Сама мысль о том, что Смердяков — убийца, которого он невольно вдохновил, раздавливает его. Он не желает признать, что сам находится в рабстве у дьявола, что тот, кто ему является, есть не кошмар, а жуткая реальность, а следовательно, и Бог — существует, а значит на Иване лежит ответственность и за бунт против Творца, и за нравственный релятивизм, и за пособничество в убийстве отца. Он не решается ответить на тот вопрос, которым, по словам старца Зосимы, мучился всю жизнь.

Слова Алеши — глас Божий, о чем сам Алексей и говорит Ивану, но брат его отвергает и идет к своему искусителю и темному *alter ego* — Смердякову. Как пишет Достоевский: «Это уже в третий раз шел Иван Федорович говорить со Смердяковым по возвращении своем из Москвы»<sup>224</sup>. Два предыдущих свидания были вызваны навязчивыми неопределенными мыслями, суть которых Иван сам затруднялся определить, но исходили эти мысли из чувства вины за смерть собственного отца, которой Иван несомненно желал. Достоевский разыгрывает перед нами поединок между Иваном и Смердяковым, в котором последний — вовсе не наивный ученик первого. Одержимый Смердяков сознательно губит Ивана, что видно из хода событий.

На первом свидании, которое состоялось в первый же день после возвращения Ивана (возвращения, вызванного смертью его отца), Смердяков уверил его в своей невиновности. Это успокоило Ивана, но не прекратило борьбу помыслов в нем. На второй встрече Смердяков открыто объявляет Ивану, что тот желал смерти отца, но в убийстве не виновен, «так как Смердяков не убивал, а убил Дмитрий». В этом же уверяет Ивана и Екатерина Ивановна, хранящая пьяное письмо Дмитрия, написанное накануне рокового дня, где он умышлял пробить своему отцу голову и добыть необходимые ему деньги. Но все это не разрешило сомнений, и вот Иван идет к Смердякову в третий раз, дабы окончательно расставить все точки над *i*. Смердяков болен, но Иван требует от него ответа на вопрос, который уже обоим известен.

— Э, черт! Мне до тебя нет и дела. Ответ на вопрос, и я тотчас уйду.

224 Там же. С. 41. Интересно здесь параллель с евангельским: «Это уже в третий раз явился Иисус ученикам Своим по воскресении Своём из мертвых» (Ин. 21:14).



— Нечего мне вам отвечать! — опять потупился Смердяков.

— Уверю тебя, что я заставлю тебя отвечать!

— Чего вы все беспокоитесь? — вдруг уставился на него Смердяков, но не то что с презрением, а почти с какою-то уже гадливостью. — Это что, суд-то завтра начнется? Так ведь ничего вам не будет, уверьтесь же наконец! Ступайте домой, ложитесь спокойно спать, ничего не опасайтесь.

— Не понимаю я тебя... чего мне бояться завтра? — удивленно выговорил Иван, и вдруг в самом деле какой-то испуг холодом пахнул на его душу. Смердяков обмерил его глазами.

— Не по-ни-мае-те? — протянул он укоризненно. — Охота же умному человеку этакую комедь из себя представлять!

Иван молча глядел на него. Один уже этот неожиданный тон, совсем какой-то небывало высокомерный, с которым этот бывший его лакей обращался теперь к нему, был необычен. Такого тона все-таки не было даже и в прошлый раз.

— Говорю вам, нечего вам бояться. Ничего на вас не покажу, нет улик. Ишь, руки трясутся. С чего у вас пальцы-то ходят? Идите домой, *не вы убили*.

Иван вздрогнул, ему вспомнился Алеша (sic! — Смердяков явно противопоставляется автором Алеше. — *Авт.*).

— Я знаю, что не я... — пролепетал было он.

— Зна-е-те? — опять подхватил Смердяков.

Иван вскочил и схватил его за плечо:

— Говори всё, гадина! Говори всё!

Смердяков несколько не испугался. Он только с безумною ненавистью приковался к нему глазами.

— Ан вот вы-то и убили, коль так, — яростно прошептал он ему<sup>225</sup>.

И в этот момент Иван прозревает его демоническую сущность.

— Я боюсь, что ты сон, что ты призрак передо мною сидишь?..

— Никакого тут призрака нет-с, кроме нас обоих-с, да еще некоторого третьего. Без сумления, тут он теперь, третий этот, находится между нами двумя.

---

225 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XV. С. 58–59.

— Кто он? Кто находится? Кто третий? — испуганно проговорил Иван Федорович, озираясь кругом и поспешно ища глазами кого-то по всем углам.

— Третий этот — Бог-с, самое это провиденье-с, тут оно теперь подле нас, только вы не ищите, не найдете<sup>226</sup>.

Знаменательно это признание, говорящее, что Смердяков знает о присутствии Бога, но отрицает Его. Это именно бесовская вера, так как и «бесы веруют и трепещут». Благодаря своей дьявольской хитрости Смердяков загоняет Ивана в ловушку: убив отца, он губит и своих братьев, Ивана и Дмитрия. Иван, считавший дотоле Смердякова глупым лакеем, вдруг понимает, что тот умен, дьявольски умен.

«Ты не глуп, — проговорил Иван, как бы пораженный: кровь ударила ему в лицо, — я прежде думал, что ты глуп. Ты теперь серьезен!»

И далее по требованию Ивана Смердяков излагает все невероятные подробности, позволившие ему убить Федора Павловича так, что на него даже и не пало подозрения.

«Ну... ну, тебе, значит, сам черт помогал! — воскликнул опять Иван Федорович. — Нет, ты не глуп, ты гораздо умней, чем я думал...»<sup>227</sup>, — повторяет он снова. В лихорадочном возбуждении Иван решается вывести Смердякова на чистую воду, принудить дать показания, чтобы спасти брата Дмитрия. В такой благой решимости он покидает Смердякова, что приводит к некоему внутреннему возрождению. Об этом свидетельствует и то, что Иван спасает пьяного мужичка, которого он сам же и толкнул в сугроб по дороге к Смердякову, равнодушно при этом подумав, что тот замерзнет. Теперь же он уподобляется доброму самаритянину из Евангелия от Луки. «Метель уже засыпала ему почти все лицо. Иван вдруг схватил его и потащил на себе. Увидав направо в домишке свет, подошел, постучался в ставни и откликнувшегося мещанина, которому принадлежал домишко, попросил помочь ему дотащить мужика в частный дом, обещая тут же дать за то три рубля. Мещанин собрался и вышел. Не стану в подробности описывать, как удалось тогда Ивану Федоровичу достигнуть цели и пристроить мужика в части, с тем чтобы сейчас же учинить

226 Там же. С. 60.

227 Там же. С. 66.



и осмотр его доктором, причем он опять выдал и тут щедрою рукой „на расходы“»<sup>228</sup>.

Пребывая в состоянии самодовольства и какой-то внутренней горделивой радости, вызванной тем, что все мучавшие сомнения были решены, он доходит дома, где его как раз и настигает то, что аскеты называли прилогом. «Дойдя до своего дома, он вдруг остановился под внезапным вопросом: „А не надо ль сейчас, теперь же пойти к прокурору и все объявить?“ Вопрос он решил, поворотив опять к дому: „Завтра все вместе!“ — прошептал он про себя, и, странно, почти вся радость, все довольство его собою прошли в один миг»<sup>229</sup>. Иван делает неверный выбор. Он мог бы еще все изменить, оставшись верным первоначальному настрою, но вот это его «завтра все вместе!» стало приговором и ему, и брату Дмитрию, так как в ту же ночь повесился Смердяков, принеся свою сатанинскую антижертву и погубив братьев, ибо только его показания могли спасти невинного. Иван дважды отверг глас Божий, и с ним случилось то, что описывает преп. Исаак Сирин: «Если Господь посетит тебя в телесном без твоего труда, когда подвизаешься в попечении о душе своей, то по ухищрению убийцы-диавола возникает тогда в тебе помысл, что причина всего этого промышления, без сомнения, в тебе самом. И тогда вместе с сим помыслом прекращается промышление о тебе Божие, и в тот самый час устремляются на тебя весьма многие искушения или от прекращения попечения о тебе Промыслителя, или от возобновления трудов и болезней, восстающих в теле твоём. Бог прекращает попечение Свое не за одно возникновение помысла, но за то, что ум останавливается на сем помысле»<sup>230</sup>.

Бог отступает от Ивана, и когда «он вступил в свою комнату, что-то ледяное прикоснулось вдруг к его сердцу, как будто воспоминание, вернее, напоминание о чем-то мучительном и отвратительном, находящемся именно в этой комнате теперь»<sup>231</sup>. Дома его уже ждал черт.

228 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XV. С. 68–69.

229 Там же. С. 69.

230 *Преп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 169–170.

231 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. В 30-ти т. Указ. изд. Т. XV. С. 69.

\*\*\*

Последняя сцена 11-й книги «Братьев Карамазовых», рассказывающая о явлении Ивану кошмара-черта, — одна из вершин художественного мастерства великого писателя. В этой главе он добивается того, к чему стремился, подражая Пушкину: «Фантастическое должно до того соприкасаться с реальным, что вы должны почти поверить ему. Пушкин, давший нам почти все формы искусства, написал „Пиковую даму“ — верх искусства фантастического... Вы верите, что Герман действительно имел видение и именно сообразное с его мировоззрением, а между тем в конце повести, то есть прочтя ее, вы не знаете, как решить: вышло ли это видение из природы Германа, или действительно он один из тех, которые соприкоснулись с другим миром, злых и враждебных человечеству духов!»<sup>232</sup> Достоевский выстраивает сцену кошмара Ивана по этому же принципу. Сатана наделяется в ней материальными чертами: поношенным костюмом приживальщика, насморком, прививкой от оспы. В ответ на попытку Ивана доказать, что он — порождение его собственной фантазии, черт отвечает: «То есть, если хочешь, я одной с тобой философии»<sup>233</sup>. Какой философии? В черновых набросках Достоевский дважды в соответствующих местах упоминает Гегеля, автора системы панлогизма, развешествляющего мир и провозглашающего его порождением мысли<sup>234</sup>. Иван, как и черт, отвергает мир Божий, и в этом секрет их общей философии.

Явление черта Ивану имеет прямые параллели с Мефистофелем Гете. В поэме немецкого поэта демонический соратник Фауста заявляет:

*«Я отрицаю все — и в этом суть моя.  
Затем, что лишь на то, чтоб с громом провалиться,  
Годна вся эта дрянь, что на земле живет.  
Не лучше ль было б им уж вовсе не родиться!»*

Иванов черт более прозаичен, но заявляет то же самое: «Каким-то там довременным назначением, которого я никогда разобрать не мог, я

232 Там же. С. 442.

233 Там же. С. 77.

234 Такая интерпретация Гегеля в русской традиции не нова, и в начале XX века именно гностическую интерпретацию философии Гегеля даст русский философ И. А. Ильин. В 1870-х годах против гегелевских «гипостазированных понятий» выступал В. С. Соловьев в своей работе «Кризис западной философии. Против позитивистов», знакомой Ф. М. Достоевскому.



определен „отрицать“... Мы эту комедию понимаем: я, например, прямо и просто требую себе уничтожения. Нет, живи, говорят, потому что без тебя ничего не будет».

Черт излагает Ивану его же мысли: об абсурдности и комичности мира, о нелепости страдания, о неизбежности вседозволенности, но только мысли эти, изложенные чертом, не пробуждают в Иване энтузиазма и сочувствия. «Только все скверные мои мысли берешь, а главное — глупые. Ты глуп и пошл. Ты ужасно глуп. Нет, я тебя не вынесу! Что мне делать, что мне делать!» — восклицает Иван, сам этим опровергая свое горделивое богоборчество и указывая на его настоящий исток.

Но замечателен по своей искренности ответ черта ему: «Повторяю, умерь свои требования, не требуй от меня „всего великого и прекрасного“ и увидишь, как мы дружно с тобой уживемся, — внушительно проговорил джентльмен. — Воистину ты злишься на меня за то, что я не явился тебе как-нибудь в красном сиянии, „гремя и блистая“, с опаленными крыльями, а предстал в таком скромном виде. Ты оскорблен, во-первых, в эстетических чувствах твоих, а во-вторых, в гордости: как, дескать, к такому великому человеку мог войти такой пошлый черт?».

Но в том-то и секрет зла: оно всегда пошло, несмотря на яркий антураж, и «Братья Карамазовы» — одно из немногих (а может, и единственное) сочинение, со всей глубиной показывающее эту истину. Как писал великий сербский святой XX века преп. Иустин (Попович), «особая заслуга Достоевского в том, что он открыл метод действия дьявола в сфере человеческой природы: он (дьявол) незаметно, тайно забирается в самосознание человека, становится его неотделимой частью, постепенно и неприметно захватывает ум и все психические силы человека, так что человек несознательно чувствует его как себя, как содержание своего самосознания.

Мыслит посредством его, а считает, что мыслит сам по себе; чувствует посредством его, а считает, что чувствует сам по себе; желает посредством его, а считает, что желает сам по себе. Все свои силы дьявол методически использует на то, чтобы незаметно стать имманентным человеческому самосознанию. Открыв это, Достоевский стал самым большим знатоком дьявольской психологии и методологии. Дьявол был бы слишком глуп, если бы являлся людям с шумом и громом, как Мефистофель Фаусту. Гете не разгадал ни методологии, ни психологии



дьявола. О Достоевском же смело можно сказать: он знает *глубины сатанинские*»<sup>235</sup>. Это великое открытие не было замечено читателями Достоевского, оно не наделало столько шума, сколько почти современное ему открытие З. Фрейдом сферы бессознательного. Но это открытие важнее многих открытий Новейшего времени, так как имеет отношение к вечной судьбе каждого из нас.

---

235 Преп. Иустин (Попович). Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2008. С. 124.



## Русский Гераклит<sup>236</sup>

Окружающий нас мир мы можем воспринимать с разных позиций. Для кого-то мироздание является статичным единым, устроенным по иерархическому принципу, кто-то отдает предпочтение картине вечно движущегося, изменчивого мира, мира возможного, но не необходимого. Можно сказать, что это два типа восприятия мироздания, которые существуют на протяжении всей истории европейской культуры. Не случайно историки античности противопоставляют двух великих философов древности — Гераклита и Парменида как представителей противоположных мировоззрений. Да и сам Парменид писал по этому поводу:

*Ныне скажу, а ты восприми мое слово, услышав,  
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.  
Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:  
Это — путь Убежденья (которое Истине спутник).  
Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:  
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,*

---

236 Сразу оговорюсь, что данная статья представляет собой популярное введение в творческое наследие К. Н. Леонтьева. Для более подробного ознакомления можно порекомендовать несколько прекрасных и глубоких монографий, опубликованных в последние годы: *Фетисенко О. Л.* Гептастилисты. Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012; *Гоголев Р.* «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева. Опыт реконструкции. М.: «АИРО-XXI», 2007; *Хатунцев С. В.* Константин Леонтьев. Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг. М.: «Алетейя», 2007.

*Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),  
Ни изъяснить...<sup>237</sup>*

Первое мировоззрение представляет мир как разумно устроенное единство, гармоничное и совершенное. И парменидовскому восприятию свойственны оптимизм, вера в стабильность и целенаправленность всего сущего. Таким было мировоззрение средневекового человека, верившего в торжество божественного иерархического принципа на всех планах бытия, или позитивиста XIX века, считавшего, что вся Вселенная, включая человека, подчиняется научным законам и математическим формулам. Но эпохи материального и интеллектуального благоденствия сменяются периодами исторических бурь, когда хаотические силы прорывают ткань видимого единства и срывают покровы с кажущегося благополучия. Но если этот мир — поток возникающего и ускользающего сущего, то какой образ может передать эту бесконечную трансформацию?

Ефесский мудрец Гераклит, живший за пять столетий до Рождества Христова, считал, что наиболее полно суть мироздания проявляет себя в стихии огня, из которого исходит все сущее и куда оно возвращается. Поэтому «все движется, и ничто не остается на месте»<sup>238</sup>. Но было бы большой ошибкой из этого делать вывод о том, что весь мир хаотичен. Нет. Само по себе движение подчиняется закону, который Гераклит называет Логосом, впервые применяя это слово в философском контексте<sup>239</sup>. Однако если все движется и все изменяется, то состоять все это должно из противоположных пар, которые задают границы изменения. И действительно: «день и ночь — одно и то же явление; начало и конец кольца совпадают; путь вверх и путь вниз — один и тот же»<sup>240</sup>. Так Гераклит стал изобретателем диалектики, и не случайно Гегель, спустя пару тысячелетий, заявил, что нет ни одного положения Гераклита, которого бы он не взял в свою философию.

Мир, таким образом, есть постоянное движение, имеющее свой исток в борьбе противоположностей, созидающей единство, управляемое Логосом. Но не следует ли из этого, что пары противоположностей взаимно

237 Цит. по: *Канто-Спербер М., Барнз Дж. и др.* Греческая философия. Т. 1. М., 2006. С. 36.

238 *Платон.* Кратил. 402 а.

239 Знаменательно, что происходит это в городе Ефесе, где пять веков спустя св. евангелист Иоанн напишет свои вековечные слова: «В начале было Слово, и Слово было к Богу...».

240 Цит. по: *Канто-Спербер М., Барнз Дж. и др.* Цит. соч. Т. 1. С. 33.



необходимы, а значит для реализации блага необходимо зло? Не сталкиваемся ли мы в случае Гераклита с типичным дуализмом, то есть учением о равноценности и необходимости противоположных начал мироздания — Бога Света и повелителя тьмы, как бы сказали еретики-манихеи? Думается, что не совсем так. Гераклит говорил о материальном космосе, он не знал этических категорий, не противопоставлял добро и зло. А на материальном плане мы действительно всегда сталкиваемся с противоположными началами, и человеческому сознанию никуда не уйти от бинарных схем. Свет и тьма, огонь и холод, правое и левое, мужское и женское — в общем, мысль не нова, и каждый без труда продолжит этот ряд до бесконечности.

Всё это порождает сложность, до сих пор не имеющую ясного разрешения: вопрос о теодицеи, или оправдании Бога. Наш мир исполнен не только благодати, красоты и разумности, он еще и вместилище страданий, зла, разрушения и иррациональности. Можно, конечно, отгородиться от этого проклятого вопроса словами из катехизиса, но, вот беда, жизнь сложнее любой учебной схемы, и безответным остается вопрошание Воланда из известного романа, обращенное к Левию Матвею: «Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени? Ведь тени получаются от предметов и людей. Вот тень от моей шпаги. Но бывают тени от деревьев и от живых существ. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом?»

Гераклит — один из тех, кто первым открыл человеческому сознанию это противоречие во всей его парадоксальности. В качестве иллюстрации того, как действует гармония, он приводит лук или арфу, концы которых, стремясь в противоположные стороны, создают гармонию струны. Но эта гармония, в свою очередь, порождает разрушение. В одном из своих загадочных фрагментов Гераклит говорит: «Имя луку — жизнь, дело же его — смерть». Необходимо понять, что метафизическая иллюзорность зла не отменяет его исторической реальности. Суть проблемы в следующем: борьба противоположных начал — реальность нашего мира, и в плане историческом зло реально так же, как и добро. Бесполезно верить, что зла в этом мире не существует, а сам мир, как пытался доказать Лейбниц, является лучшим из миров. Возможно, в век оптимизма, каким и была эпоха Лейбница, такой аргумент мог кого-то убедить. Но мы, несмотря на наше материальное и тех-



ническое благополучие, живем в век пессимистичный, не верящий в идеалы. Зло не реально в плане метафизическом, но в историческом плане — неискоренимо. С грехопадения Адама началась история, а потому зло — неотъемлемая черта исторического процесса, и уничтожено оно будет только огнем последнего всеочищающего пожара. В этом плане традиционное христианство ни в коей мере нельзя назвать оптимистичным, потому что христиане всегда сознавали, что мир во зле лежит и зло это не может быть изжито каким-либо рациональным путем, а значит невозможно построение идеального общества, лишённого изъянов. Материальный мир замкнут сам в себе, он цикличен и не может быть спасен сам собою. Порочный круг возможно разорвать только выходом в иное, в трансцендентное, в Царство Божие. Но для того, чтобы мир был преображен в Царство Божие, — он должен умереть. Это та самая тайна зерна, о которой говорит нам евангелист Иоанн: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12: 24). Ничто из сотворенного не избежит этого закона, и об этом догадывался Гераклит, которого апологеты включали в число тех, кого можно назвать «христианами до Христа»<sup>241</sup>.

Конечно, такое наименование весьма условно, и у Гераклита любой ортодоксальный критик без труда найдет элементы, противоречащие библейской традиции. Гераклит считал за начало всего огонь, который и есть вечный космос: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»<sup>242</sup>. Гераклит полагал, что и боги, и человеческие души есть проявления одного и того же огня, а следовательно, граница между божественным и человеческим условна. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают»<sup>243</sup>. Космос Гераклита — безрадостное место, где всё находится в вечном движении и борьбе. «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок всех вещей,

241 «Христос есть [Бог-]Слово, коему причастен весь род человеческий... Те, которые жили согласно (с Богом), суть христиане, хотя бы они считались за нехристиан, — таковы между эллинами Сократ, Гераклит и им подобные» (Иустин Философ. Апология I, 46).

242 Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 217.

243 Там же. С. 215.



и что всё возникает через вражду и за счет другого»<sup>244</sup>. Но Гераклит был тем, кто услышал за шумом космической борьбы тихое веяние Логоса, как внутренней сути вещей, которую люди не понимают.

Вряд ли мы когда-нибудь сможем разгадать загадку Гераклита, или сказать, какая интерпретация его темных поэтических афоризмов самая достоверная. Но у него были наследники, это те, кто также видел в жизни борьбу, кто считал гармонию следствием взаимодействия противоположных начал, кто остро чувствовал преходящий характер, текучесть всего сущего. О Гераклите забывали в благополучные времена, но его вспоминали в грозные эпохи. Не случайно так много трудов было посвящено Гераклиту в XX веке, со всеми его катастрофами и апокалипсисами. Смело можно утверждать, что в мировой мысли, культуре, философии существует гераклитовское направление. Любой художник и поэт, осознающий динамичность и катастрофичность мироздания, но верящий, несмотря на это, в тайный, сокровенный смысл бытия, придающий космосу единство, — наследник эфесского философа.

\*\*\*

Гераклита называли высокомерным одиночкой и самоучкой. Его считали мизантропом-аристократом, и были тому основания. Наследник царского рода, он отказался от титула базилевса и с неприязнью относился к демократическим порядкам в своем родном городе. Он жил в то время, когда аристократия в Древней Греции утрачивала свое значение, но Гераклит, отказавшись от социальной роли, к которой предназначало его происхождение, стал аристократом мысли, возвысившимся над толпой через проникновение в суть вещей.

Такой «аристократический» тип мыслителя ярко проявляет себя в переломные моменты истории. Общепринято, например, в связи с Гераклитом вспоминать в истории новейшей философии имя Фридриха Ницше — тоже считавшего себя аристократом мысли, ненавидевшего сам дух немецкой буржуазности, выступавшего против протестантской морали. И в истории нашей интеллектуальной традиции был свой «Гераклит» — Константин Николаевич Леонтьев, которого неоднократно называли «русским Ницше».

---

244      Фрагменты ранних греческих философов. Указ. изд. С. 201.

Оставив в стороне последний тезис (Леонтьев и Ницше — вовсе не такая уж бесспорная параллель), обратимся к многогранному образу русского мыслителя, писателя, публициста и дипломата. Леонтьев до сих пор неизвестен, во всяком случае не настолько известен, насколько он заслуживает по масштабу своей личности.

Константин Николаевич Леонтьев родился 13 января 1831 года в селе Кудинове Мещевского уезда Калужской губернии. Его отец, Николай Борисович Леонтьев, — дворянин средней руки, мать же, Феодосия Петровна, происходила из старинного дворянского рода Карабановых. Константин был младшим, седьмым по счету ребенком в семье Леонтьевых. Первоначальное образование он получал дома, у своей матери. В 1841 году Константин поступает в смоленскую гимназию, а в 1843 году в качестве кадета определен на воспитание в Дворянский полк. Из полка Леонтьев уволен по болезни в октябре 1844 года. В том же году он зачисляется в третий класс калужской гимназии, которую заканчивает в 1849 году с правом поступления в университет без экзаменов. Леонтьев поступает в ярославский Демидовский лицей, откуда в ноябре того же года перевелся в Московский университет на медицинский факультет.

В 1851 году Леонтьев пишет свое первое произведение — комедию «Женитьба по любви», после чего знакомится с И. С. Тургеневым, который дает ему положительный отзыв о пьесе. Однако она не была опубликована, так как ее не пропустила цензура.

В 1854 году, досрочно получив диплом, Леонтьев отправляется добровольцем в Крым, в качестве батальонного лекаря. 10 августа 1857 года он увольняется с военной службы и возвращается в Москву. В 1859–60 годах Леонтьев занимает место домашнего врача в поместье Арзамасского уезда Нижегородской губернии, у барона Розен. В конце 1860 года он переезжает в Петербург и поселяется у своего брата — Владимира Николаевича.

В 1861 году Леонтьев снова едет в Крым, в Феодосию, где неожиданно для всех женится на Елизавете Павловне Политовой, «полуграмотной, простодушной и красивой мещанке». Оставив жену в Крыму, он возвращается в Петербург, где в это время выходит его первый большой роман «Подлипки». Второе большое произведение Леонтьев публикует в 1864 году — это роман «В своем краю». В эти годы Леонтьев решительно порывает с модным тогда либерализмом и становится убежденным консерватором.



В 1863 году Константин Николаевич поступает на службу в Министерство иностранных дел. 25 октября того же года он получает назначение — секретарем русского консульства на острове Крит. С жизнью на Крите связаны восточные рассказы Леонтьева, которые Л. Н. Толстой считал одними из лучших произведений в русской литературе («Очерки Крита», повесть «Хризо», «Хамид и Маноли»).

В 1864 году Леонтьев был назначен исполняющим обязанности консула в Адрианополе, где прослужил два с лишним года. После непродолжительного отпуска в Константинополе, в 1867 году, Константин Николаевич получил пост вице-консула в Тульче, небольшом городе на Дунае.

В 1868 году была опубликована его статья «Грамотность и народность», получившая одобрение посла Н. П. Игнатьева, известного славянофила. В это же время Леонтьев много работает над обширной серией романов «Река времен», которая охватывала русскую жизнь с 1811 по 1862 годы. Большая часть рукописей была позднее уничтожена автором.

В эту первую половину своего жизненного пути Леонтьев вел жизнь раздольную, не ограничивая себя в страстях и чувственных наслаждениях, которые в его случае всегда приобретали и некоторый эстетический характер. Заметим, что именно такой душевный настрой делает человека наиболее закрытым для голоса совести, так как одно дело, когда человек просто грешит, другое дело — когда он грех эстетизирует. Даже художественная проза Леонтьева тех лет несет этот отпечаток эстетики греха, что, в определенной мере, делает автора предтечей литературы XX века. Сам Леонтьев затруднялся определить свое отношение к религии в юности: «Был ли я религиозен по природе моей? Было ли воспитание мое православным? Стараюсь как можно точнее припомнить детство свое. Вспоминаю все, что только могу вспомнить о близких моих, и о самом себе, и говорю себе нерешительное: да и нет!»<sup>245</sup> Леонтьев был типичным представителем русской аристократии XIX века, с присущим ей религиозным индифферентизмом. Но у Леонтьева безразличие к религиозным вопросам компенсировалось эстетическим чувством. Он очень ярко воспринимал красоту и изящность природы и искал отражения этой красоты везде: в искусстве, культуре и быту. Сам себя он определял как

---

245 Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе // Леонтьев К. Н. Полное собр. соч. и писем. Т. 6 (1). СПб., 2001. С. 791.



эстетика-пантеиста, причем пантеизм этот был лишен каких-либо черт персонализма. У Леонтьева не было чувства личного предстояния перед Богом, хотя была склонность к эстетике бытового православия. Однако приобщение к медицинской науке, вкупе с влиянием модного либерализма и западничества и склонностью к романтизму, сформировали из Леонтьева человека, чуждого какой-либо религиозности.

Можно сказать, что именно чувство красоты и предохранило его от глубин модного тогда атеистического мировоззрения в духе примитивного утилитаризма и позитивизма. Леонтьев никогда не мог плениться идеалом западного буржуа, и европейски образованный, рациональный и прагматичный лавочник был ему бесконечно более чужд, чем безграмотный и невежественный мужик, сохранивший свою самобытность. Поэтому Леонтьев не увлекся модными тогда идеями, а с головой окунулся в жизнь, отправившись еще до окончания курса на Крымскую войну. Константин Николаевич всегда искал приключений, борьбы, страсти. Все это в избытке нашел он и на дипломатической службе. Добавим ко всему крайне развитую страсть его к женщинам, и мы поймем, сколь далек был он от каких-либо размышлений о смысле жизни или своей посмертной участи. Кто живет полной жизнью, тот не рефлексировать. Как верно подметил один известный персонаж «Фауста» Гете, чье имя лучше не поминать ближе к ночи: «Суша теория, мой друг, но зеленеет жизни древо».

Тем удивительнее тот переворот, который происходит с нашим героем в 1871 году, так как после него Леонтьев ни на чем так не сосредотачивался, как на вопросе личного спасения. Более того, в русской мысли XIX века сложно назвать еще кого-то, кто был бы настолько же обеспокоен проблемой личного, индивидуального достижения бессмертия и страхом Божиим как необходимым его условием.

Сам Леонтьев воспринимал свое обращение как чудо и видел в своей жизни урок другим. Во всяком случае, у него был замысел автобиографической повести, цель которой он сам сформулировал следующим образом: «Хочется, чтобы и многие другие образованные люди уверовали, читая о том, как я из эстетика-пантеиста, весьма вдобавок развращенного, сладострастного донельзя, до утонченности, стал верующим христианином, и какую я, грешный, пережил после этого долготелюю и жесточайшую борьбу, пока Господь не успокоил мою душу и не охладил мою истинно-



сатанинскую когда-то фантазию»<sup>246</sup>. Обретение веры было для Леонтьева, с одной стороны, чудом, «скачком» веры, с другой — закономерным развитием его культурных и политических взглядов, которые развивались в антилиберальном и консервативном направлении. Сам он описывает это величайшее в своей жизни событие в письме к В. В. Розанову: «В лето 1871 года, когда консулом в Салониках, лежа на диване в страхе неожиданной смерти (от сильного приступа холеры), я смотрел на образ Божией Матери (только что привезенный мне монахом с Афона), я ничего этого предвидеть еще не мог, и все литературные планы мои были даже очень смутны. Я думал в ту минуту даже не о спасении души (ибо вера в личного Бога давно далась мне гораздо легче, чем вера в мое собственное личное бессмертие); я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти, и, будучи заранее подготовлен (как я уже сказал) целым рядом других психологических превращений, симпатий и отвращений, я вдруг, в одну минуту, поверил в существование и в могущество этой Божией Матери; поверил так ощутительно и твердо, как если б видел перед собой живую, знакомую, действительную женщину, очень добрую и очень могущественную, и воскликнул: „Мать Божия! Рано! Рано умирать мне!.. Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно-грешную жизнь! Подыми меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого и настоящего православного, верующего и в среду, и в пятницу, и в чудеса, и даже постригусь в монахи“... Через 2 часа я был здоров; все прошло еще прежде, чем явился доктор; через три дня я был на Афоне; постригаться немедленно меня отговорили старцы; но православным я стал очень скоро под их руководством. К русской и эстетической любви моей к Церкви надо прибавить еще то, что недоставало для исповедания „середы и пятницы“: страха греха, страха наказания, страха Божия, страха духовного. Для достижения этого страха духовного — нужно было моей гордости пережить только 2 часа физического (и обидного) ужаса. Я смирился после этого и понял сразу ту высшую телеологию случайностей, о которой говорил. Физический страх прошел, а духовный остался. И с тех пор я от веры и страха Господ-

ня отказаться не могу, если бы даже и хотел...»<sup>247</sup> После этого начинается сложный духовный путь Леонтьева, так как, несмотря на искренность и прямоту своего обращения, он должен был изжить в себе то, что было возвращено в нем воспитанием и образованием. И это привело к очень интересному эксперименту в истории русской мысли. Эстетик Леонтьев должен был подчинить свои чувства и свой разум истинам Церкви, а для этого он должен был решить, как соотносится эстетика жизни, во всей своей сложности и противоречивости, с православным учением. Эстетику Леонтьев понимал вполне по-гераклитовски: как борьбу противоположных начал, обеспечивающую интенсивность жизни. Чем сильнее проявления жизненной стихии, тем ярче борьба, и наоборот. Все это привело к тому, что фигура Леонтьева в религиозном контексте весьма неоднозначна.

Во всяком случае, здесь мы имеем множество оценок: кто-то называл Леонтьева выразителем православия, кто-то эстетом и язычником, а кто-то даже сатанистом. Особенно в этом отношении характерен Серебряный век, философы которого не скупилась на черные краски, описывая творчество Константина Николаевича. Так, Н. А. Бердяев решается назвать Леонтьева «сатанистом, надевшим на себя христианское обличие»<sup>248</sup>. Не менее категоричен Д. С. Мережковский, фактически «отлучивший» Леонтьева от христианства: «Пусть исповедующие веру Леонтьева знают, что они служат чему хотите, но только не Господу Иисусу Христу»<sup>249</sup>. Такие обвинения были направлены не столько против Леонтьева, сколько против аскетической традиции православия, которую Константин Николаевич называл византизмом. Неудивительно, что Мережковский пишет: «Не от себя, а от всего православного монашества, от лица всех святых он говорит то, что говорит...»<sup>250</sup> «Темные стихии его природы, — вторит ему Бердяев, — тянули к мрачному византийству, к монашескому аскетизму, к самодержавию и православию»<sup>251</sup>. Понятно, что Леонтьев, отстаивав-

247 Цит. по: Константин Леонтьев: Pro et contra. Т. 2. СПб., 1995. С. 396.

248 Бердяев Н. А. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Константин Леонтьев: Pro et contra. Указ. изд. Т. 1. С. 220.

249 Мережковский Д. С. Страшное дитя // Константин Леонтьев: Pro et contra. Указ. изд. Т. 1. С. 248.

250 Там же. С. 245.

251 Бердяев Н. А. К. Леонтьев — философ реакционной романтики // Константин Леонтьев: Pro et contra. Указ. изд. Т. 1. С. 220.



ший церковно-иерархический принцип и сам добровольно находившийся в подчинении авторитету Церкви, вряд ли мог найти справедливую оценку в такой среде.

Но схожие отзывы обнаруживаются не только у сторонников «нового религиозного сознания». Так, А.Ф. Лосев в своей известной книге «Владимир Соловьев и его время» обвиняет Леонтьева (вместе с Розановым и Ницше) в историческом сатанизме. Лосев считает, что их философские взгляды могут быть охарактеризованы в четырех тезисах. «Во-первых, согласно Ницше, Леонтьеву и Розанову, не существует никаких абсолютов, и в том числе абсолюта истины, абсолюта добра и абсолюта красоты». Во-вторых, Лосев говорит, что ими не признается надприродный абсолют, что приводит к антропоцентризму. Человек занимает место Бога, а стремление занять место Бога и есть сатанизм. В-третьих, человек признается порождением природы и истории, значит — божественно все, что создано природой и историей, вне зависимости от эстетической ценности: «Поэтому богом является все то, что создано природой и историей... Красота заключается в красоте и силе, существующих и действующих вне всякой морали». Из чего следует последнее, четвертое обвинение: «поскольку человек есть существо максимально естественное, то выраженные в нем природа и история тем более интересны и красивы, чем более выразительны... та кровавая борьба, которая происходит в нем в силу неравенства составляющих его элементов, — это прекрасно и эстетично. А это так и должно быть, поскольку сатанизм является также и эстетикой зла»<sup>252</sup>.

Однако для Леонтьева Бог как Абсолют все-таки существовал. Не случайно писатель утверждал, что страх перед личным, живым Богом есть начало спасения. Часто говорилось, что Леонтьев знал только карающего ветхозаветного Бога, но не новозаветного Бога любви. Однако насколько правомерно «разделять богов» Нового и Ветхого Заветов? Разве это не один Бог? Леонтьев выступал вполне в рамках библейской традиции, в которой о страхе Божиим как начале добродетелей говорится весьма много<sup>253</sup>.

Наконец, «трансцендентный эгоизм», который проповедует Леонтьев, — тоже свидетельство веры в личного Бога, дарующего личное

252 Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 430–431.

253 «Вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум» (Иов. 28:28); «Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого — разум» (Прит. 9:10), «Страх Господень — источник жизни, удаляющий от сетей смерти» (Прит. 14:27).

спасение. «Спасение своей души, — пишет священник К. Зайцев, — есть высшая ценность по сравнению с заботами о *земном* благе человечества — вот внутренний смысл леонтьевского афоризма о „трансцендентном эгоизме“... в таком освещении афоризм этот есть *аксиома христианского сознания*»<sup>254</sup>. Для него, в связи с этим, не существует абсолюта добра самого по себе, вне Бога. А поэтому Леонтьев был одним из наиболее последовательных критиков «автономической морали». «Гуманность есть идея *простая*; христианство есть представление *сложное*. В христианстве между *многими другими* сторонами есть и гуманность, или любовь к человечеству „о Христе“, то есть не из нас прямо истекающая, а *Христом даруемая и Христа за ближним провидящая — от Христа и для Христа*. Гуманность же простая, „автономическая“, шаг за шагом, мысль за мыслью может вести к тому сухому и самоуверенному утилитаризму», — утверждает Леонтьев<sup>255</sup>.

Другое дело, что Леонтьев не чувствует Бога в природе и истории, Бог остается для него исключительно трансцендентным, действие Его распространяется в границах Церкви. Это и позволяет Леонтьеву рассматривать общество и историю с позиции натуралиста. Сам он вполне четко объяснил свою точку зрения. Так, в исповедной «Моей литературной судьбе» он замечает, что тот факт, что лев красивее или прекраснее свиньи, не подлежит сомнению, так же, как и то, что Алкивиад обликом своим выше современного буржуа, однако последнее не делает его более достойным в глазах Божиих.

То, что человек телесен, не отрицает его духовной природы, но духовная природа не подлежит физиологическим или биологическим исследованиям. Таково же отношение Леонтьева к историческому телу: душу истории, ее провиденциальный смысл нам знать не дано, но изучать закономерности исторических процессов мы можем. И на первый план в связи с этим выходит эстетический критерий Леонтьева, который у него выступает в качестве универсального. Леонтьев применял этот критерий буквально ко всему. В своем известном письме к Иосифу Фуделю он указывает, что «эстетика как критерий приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к от-

254 Зайцев К., *свящ.* Любовь и страх // Константин Леонтьев: Pro et contra. Указ. изд. Т. 2. С. 221.

255 Леонтьев К. Н. О всемирной любви // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 324.



дельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам»<sup>256</sup>.

Но такая эстетика по необходимости вступает в противоречие с моралью, так как эстетика требует разнообразия, контрастности, что определяет жизнеспособность объекта. Чем более в жизни поэзии, тем более мощен ее поток. Борьба, пышность, противоположность начал — вот источник красоты. «Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими) — придут и гениальные отражения в искусстве»<sup>257</sup>. Если же уровень мистических сил, как божественных, так и демонических, понизится, то ослабнет и сила искусства, и сила жизни. Именно в данном пункте, утверждающем необходимость и ценность демонического начала, то есть зла в истории, Леонтьев выходит за рамки ортодоксии. Фактически — это признание исторического дуализма.

Более художественно данная мысль озвучена литературным героем Леонтьева, Милькеевым: «Да зло на просторе родит добро! Не то нужно, чтобы никто не был ранен, но чтобы были раненому койки, доктор и сестра милосердия... Если для того, чтобы на одном конце существовала Корделия, необходима леди Макбет, давайте ее сюда, но избавьте нас от бессилия, сна, равнодушия, пошлости и лавочной осторожности»<sup>258</sup>. Этот манифест романтизма принадлежит, безусловно, не только Милькееву, но и самому Леонтьеву.

Подобного рода эстетика и привела к обвинению Леонтьева в сатанизме. Впрочем, сатанизм — весьма хлесткое слово, ведь подобные схемы мы можем найти в историко-философском интервале от Гераклита до Гегеля. Таким образом, без зла нет противостояния, движения, борьбы, той эстетики жизни, о которой говорит Леонтьев, противопоставляя свое понимание гармонии всеединой гармонии Достоевского. У Леонтьева «гармония, примирение антитез, но не в смысле мирного и братского нравственного согласия. А в смысле поэтического и взаимного восполнения противоположностей»<sup>259</sup>.

256 Леонтьев К. Н. Избранные письма. СПб., 1993. С. 390.

257 Там же. С. 391.

258 Леонтьев К. Н. Полное собр. соч. Т. 2. С. 46.

259 Он же. О всемирной любви. Указ. изд. С. 323.

Иерархический принцип играет огромную роль в его мировоззрении, в отличие, скажем, от Достоевского, который, по справедливому замечанию современного исследователя, «доводит до конца процесс разрушения той иерархической метафизики, которая на протяжении двух тысячелетий господствовала в европейском мировоззрении»<sup>260</sup>. Но все-таки иерархический принцип укоренен и в христианской догматике, и именно здесь Леонтьев и мог его почерпнуть. В одной из статей «Варшавского дневника» он, опровергая материалистическую атомистскую метафизику, парализующую полет ума, замечает, что «истинное Христианство учит, что *какова бы ни была, по личным немощам своим, земная иерархия, она есть отражение небесной.* „И ангелы не равны между собою“, говорит Церковь...»<sup>261</sup>.

Как отмечает современный исследователь творчества Леонтьева: «В подтверждение своих размышлений Леонтьев ссылается на творения Блаженного Августина. Действительно, обратившись к наследию этого христианского писателя можно прояснить один из источников леонтьевского учения»<sup>262</sup>. Обращение к блаж. Августину действительно может быть продуктивным для понимания истоков иерархической метафизики Леонтьева. Константин Николаевич цитировал блаж. Августина в доказательство своей теории «оптимистического пессимизма», заключающейся в том, что «зло, обиды, горе в высшей степени нам полезны и даже необходимы»<sup>263</sup>. При этом Леонтьев ссылается на I книгу «О граде Божиим», где описаны ужасы, которые претерпели граждане Рима во время взятия готами Алариха в 410 году этого древнего города. «Много христиан было убито... и это не важно, — с сочувствием цитирует Леонтьев западного отца Церкви, — не важно, каким родом смерти умрет человек, а куда он пойдет после смерти»<sup>264</sup>. Августин внутренне близок Леонтьеву. Его слова о том, что «тяжкие войны стремятся к миру, и то, что называется славной победой, достигает его... Это — благо и, несомненно, дар Божий»<sup>265</sup>, нашли бы у Леонтьева поддержку. Можно, конечно, называть в связи с этим Леонтьева «русским Ницше», но данная

260 *Евлатишев И. И.* История русской метафизики. Т. 1. С. 124.

261 *Леонтьев К. Н.* Передовые статьи «Варшавского дневника» // *Леонтьев К. Н.* Полное собр. соч. Т. 7(2). СПб., 2006. С. 13.

262 *Гоголев Р. А.* «Ангельский доктор» русской истории. М., 2007. С. 91.

263 Там же. С. 167

264 Там же. С. 168.

265 *Блаж. Августин.* О граде Божиим. М. — Минск, 2000. С. 711.



схема укоренена и в средневековой христианской традиции, всегда придерживавшейся строгих иерархических приоритетов, согласно которым религиозные ценности выше «общечеловеческих».

Да и историческое зло есть не только необходимый элемент эстетического, как его фон, но и условие этического самосовершенствования. Человек не может изжить элементы зла в себе без борьбы с искушениями, подвиг возможен только при условии существования сильного противника. Человечество платит за это свою дорогую цену, ведь для героя нужна победа, а для проявления добродетели — порок. У Леонтьева по этому поводу есть один любопытный рассказ в «Варшавском дневнике»: «На днях по Вержбовой улице проходила, сторбясь, нищая старушка. Она хотела перешагнуть через грязь, как вдруг какой-то молодой парень простого звания, смеясь, подшиб ее ногою, и старушка упала в воду. Увидавши эту сцену, один из тех варшавских комиссионеров, которые носят красные фуражки, подскочил к молодому негодяю, схватил его и побил тут же весьма основательно. Публика (в том числе и мы, грешные) осталась очень довольна этой карой, столь быстро последовавшей за подлым поступком»<sup>266</sup>.

Но вот что интересно — историко-философский вывод, который Леонтьев делает из всего этого: предположим, что «грязи на улице ... нет ... малый ноги не подставлял, комиссионер его не бил. Публика не смеялась и не радовалась. В „Варшавском дневнике“ не был бы весь этот случай описан... Что ж бы было? „Нирвана“ какая-то. Абсолют! Германские мыслители говорили: *достижение абсолюта есть прекращение истории*. Что значит абсолюта? Уж не то ли это царство правды и *сплошной* любви, которую нам предлагают некоторые органы, и русские, и западной печати?.. Нет, бедная старушка, падай лучше в грязь! Нет, молодой негодяй, бери на себя, так и быть, неблагоприятную роль порока!.. И ты, добрый комиссионер, бей его крепче!.. Мы предпочитаем сложность и драму истории бессмыслию земного абсолюта...»<sup>267</sup>.

Несмотря на пустяковость вышеописанного случая, вывод из него у Леонтьева вовсе не пустячный. Фактически Леонтьев вводит зло в историю как ее необходимый элемент, как фон, необходимый для делания добра.

---

266 Леонтьев К. Н. Сквозь нашу призму // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Указ. изд. С. 302.

267 Там же. С. 302–303.

Да, всякого нормального человека возмущает несправедливость и насилие, но что будет, если на Земле их не станет?

Ответ Леонтьева нам уже известен: «Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение — все это только тогда и может проявляться, когда есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т. д.»<sup>268</sup>.

Но вот ответ с идеологически противоположной стороны на этот же вопрос. Современный либеральный американский мыслитель Френсис Фукуяма утверждает: «Конец истории будет означать конец войнам и кровавым революциям. Согласившись о целях, люди не будут иметь великих дел, за которые можно воевать. Они будут удовлетворять свои потребности путем экономической деятельности, но не будут рисковать жизнью в бою. Иными словами, они снова станут животными, какими были до того, как кровавые битвы начали историю. Пес рад, что спит на солнышке и в миске есть еда, и у него нет недовольства своим положением. Его не волнует, что другие собаки работают лучше, или что он застрял на карьерной лестнице, или что где-то на другом конце света собак угнетают. Если человек сможет создать общество, из которого изгнана несправедливость, его жизнь станет похожей на жизнь этого пса»<sup>269</sup>.

Не идем ли мы сейчас по этому пути превращения человечества в стадо баранов? Сам ход развития нашей цивилизации заставляет задуматься над когда-то поставленным Леонтьевым риторическим вопросом: «...не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах *для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы „индивидуально“ и „коллективно“ на развалинах всего этого прошлого величия?..* Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!..»<sup>270</sup>.

268 Леонтьев К. Н. Избранные письма. Указ. изд. С. 393–394.

269 Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2005. С. 466.

270 Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Указ. изд. С. 373.



Не слишком ли жестоки эти слова Леонтьева? Однако в них изложена суть трагической диалектики исторического развития. Мы стремимся изгнать зло и страдание из своей жизни, но это невозможно. Историческое бытие требует напряжения, контрапункта. Иначе — конец, который, впрочем, неизбежен. «От гибели и разрушения не уйдет никакой земной общественной организм, — замечает Леонтьев, — ни государственный, ни культурный, ни религиозный»<sup>271</sup>. По своему характеру направленность мысли Леонтьева соответствует православной эсхатологической традиции: данный мир обречен на погибель, все человеческие дела в нем сгорят в огне эсхатологического пожара, через который мир вернется к Богу.

Главная боль Леонтьева в том и состоит, что, принимая эсхатологическую схему, он не может отказаться от любви к умирающему миру, что соответствует требованию и аскетического православного христианства. Боль по уходящему порождает леонтьевский эстетический пафос. Эту боль Леонтьева глубоко воспринял отечественный философ В. В. Биbihин, который писал, что Леонтьев «звал хранить не турецкие фески и русские сарафаны, а человеческое существо, которое самим своим отчаянием не дает настоящему забыться. Худшей бедой для Леонтьева было поэтому, что человек сделает над собой что-то такое, что не вынесет больше страдания, не сможет и не захочет отвечать за то, что есть; не захочет боли обламывающегося бытия. Только в тоске по уходящему бытие не прекращается»<sup>272</sup>.

\*\*\*

Леонтьев был пророком, пусть и не услышанным. Не случайно его оппонент славянофил И.С. Аксаков назвал его Иеремией: «У вас ваш процесс развития и вторичного упрощения есть процесс фаталистический, деспотический, неизбежный... Поэтому о чем же хлопотать? Зачем писать... Вы Иеремия, плачущий над развалинами...

— А разве Иеремия не писал? — спросил я.

---

271     *Леонтьев К. Н.* Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Указ. изд. С. 510.

272     *Биbihин В. В.* Другое начало. СПб., 2003. С. 127.



Аксаков никак, видимо, не ожидал этого соображения и замолчал вдруг; он забыл, что Иеремия писал»<sup>273</sup>.

Леонтьев взял на себя этот тяжкий груз: напоминать другим об иллюзорности всего земного. Его не понимали, считали фаталистом, пессимистом, сатанистом, но он просто многое видел глубже, в чем нас убеждают многие его предсказания. Еще в 80-е годы XIX века он пишет, что русский народ-богоносец «через какие-нибудь полвека, не более... из народа „богоносца“ станет мало-помалу, и сам того не замечая, „народом-богоборцем“, и даже скорее всякого другого народа, быть может»<sup>274</sup>.

И уже совсем предостережением всем нам звучат его слова: «*Иначе* (если социализм не будет в силах создать попеременным путем — и крови, и мирных реформ — *новое неравенство* прав и новую *разнородность развития*), <...> близится *конец всему*... Однородное буржуазное человечество, дошедшее <...> путем всеобщей, всемировой, однородной цивилизации до такого же однообразия, в котором находятся дикие племена, — такое человечество или задохнется от рациональной тоски и начнет принимать искусственные меры к вымиранию (например, стоит только приучить всех женщин перед совокуплением впрыскивать известные жидкости, и они все перестанут рожать <...>); или начнутся *последние* междуособия, предсказанные Евангелием (*я лично в это верю*); или от неосторожного и смелого обращения с химией и физикой люди, увлеченные оргией изобретений и открытий, сделают наконец такую исполинскую физическую ошибку, что и „воздух, как свиток советеса“, и сами они начнут гибнуть тысячами»<sup>275</sup>.

Леонтьев совершил свой жизненный путь, со своего обращения он боролся со страстями в течение двадцати лет, вплоть до кончины в 1891 году. Он был учеником преп. Амвросия, и последние четыре года прожил в домике около ограды Оптиной Пустыни. В августе 1891 года старец Амвросий его постриг — и дворянин Константин Николаевич Леонтьев стал иноком Климентом. Преподобный отправил его в Троице-Сергиеву Лавру, сказав на прощанье: «Скоро увидимся!» Через два месяца старец Амвросий

273 Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба // Леонтьев К. Н. Полное собр. соч. и писем. Указ. изд. Т. (1). С. 113–114.

274 Там же.

275 Письма К. Н. Леонтьева К. А. Губастову // Русское обозрение. 1897. Т. V. С. 401.



скончался. А еще две недели спустя от пневмонии умер и Леонтьев. Говорят, в бреду он повторял одну и ту же фразу: «Еще поборемся!»

\*\*\*

Леонтьев все-таки до конца оставался преданным эстетике жизни с ее борьбой, он был воистину «русским Гераклитом», а такая жизненная установка редко делает человека счастливым. «Во многой мудрости много печали» (Еккл. 1:18): может быть, поэтому и Гераклит был так одинок. «Философ Гераклит из Эфеса оплакивал все, осуждая невежество всей жизни и всех людей, но испытывая жалость к жизни смертных», — сообщает нам священномученик Ипполит<sup>276</sup>. Гераклита прозвали плачущим философом. Наверное, это же можно сказать и о Константине Леонтьеве. В его любви к красоте преходящего мира нет, на самом деле, ничего специфически языческого: скорбь по уходящему, исчезающему бытию свойственна в той же мере и христианам. Сам Леонтьев биографию своего друга иеромонаха Климента (Зедергольма) закончил следующими словами: «Мне часто приходится теперь зимой, когда я приезжаю в Оптину Пустынь, проходить мимо той дорожки, которая ведет к большому деревянному Распятию маленького скитского кладбища. Дорожка расчищена, но могилы занесены снегом. Вечером на Распятии горит лампадка в красном фонаре, и, откуда бы я ни возвращался в поздний час, я издали вижу этот свет в темноте и знаю, что такое там, около этого пунцового, сияющего пятна... Иногда оно кажется кратким, но зато иногда нестерпимо страшным во мраке посреди снегов!.. Страшно за себя, страшно за близких, страшно особенно за родину, когда вспомнишь, как мало в ней таких людей и как рано они умирают, не свершив и половины возможного...»<sup>277</sup> В этой скорби — весь Леонтьев. Впрочем, он-то много совершил, но многое ли из этого воспринято и унаследовано нами? Через сорок лет после его смерти С.Н. Дурылин, прошедший путь от революционера и толстовца до православного священника и от православного священника до со-

276 Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 180.

277 Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Леонтьев К. Н. Полное собр. соч. и писем. Указ. изд. Т. 6(1). С. 351.

ветского профессора, напишет: «Нам (140 миллионов) он, оказывается, не нужен. А мы ему — вот уж сорок лет, как не нужны. И слава Богу, что не нужны! Утешений не нужно. Может быть, и обвинений не нужно. А то, что каждому действительно нужно от земного и земных, — три аршина земли, он давно получил. И получил он еще то, что получается не от земных: вечный покой. Наверное, получил. Не может быть, чтобы не получил. Тогда кому же и получить, если не получил его прекрасный Алкивиад, смирившийся даже до инока Климента? Ведь предложено всем нам: „Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим“. Мы это слышим — и ничего не берем, и ничем не научаемся. Он это услышал — и взял, и научился. Как же не вкушать ему теперь „покой“, как же не испытать ему воистину — „иго Мое благо и бремя Мое легко есть“?»<sup>278</sup> Изменилось ли что-либо со времени написания этих слов? Вряд ли. Может, Леонтьева и больше читают, и каждый год выходят посвященные ему монографии. Но он не известен за чертой круга узких специалистов. Видимо, он из тех, что писал для немногих, для тех, кто его поймет, и это еще одна черта, роднящая его с Гераклитом. Но нам-то от этого не легче, так как мы живем в мире, где сбываются самые печальные пророчества Константина Николаевича, и все более угасает яркий некогда огонь жизни. Зачем бороться и рисковать, когда есть возможность прожить жизнь пусть и не ярко, но обеспеченно, вполне на современном уровне? Мы все больше становимся похожими друг на друга, в нашей жизни все меньше ярких красок, нас уже не сжигает огонь познания, энтузиазма, стремления к Высшему. И поэтому жизнь скоро может оставить наш мир, и станем мы тогда сухой травой, пожираемой не огнем жизни, а тем пламенем смерти, которое не угаснет уже никогда...

278 Дурьлин С. Н. В своем углу. М., 2006. С. 807–808.



## София и демоны (К вопросу о мистических истоках религиозной философии Вл. Соловьёва)

С 29 января по 2 апреля 1878 года в публичной аудитории Соляного городка Санкт-Петербурга, по воскресеньям и пятницам, молодой магистр философии Владимир Сергеевич Соловьев читал курс из 12-ти лекций. На этих лекциях были замечены великий князь Константин Николаевич, архиепископ Литовский Макарий, К. П. Победоносцев, Н. Н. Страхов, Ф. М. Достоевский. О людях попроще и говорить не приходится: студенты, курсистки, представители интеллигенции забивали аудиторию до отказа. Эти лекции были апогеем славы Вл. Соловьёва. В наши дни непонятно, чем философ может привлечь внимание широкой публики, и весьма затруднительно представить себе современных питерских обывателей, устраивающих аншлаги какому-нибудь московскому доктору философии.

О чем же говорил Соловьев в своих публичных лекциях? он рассматривал религиозную историю человечества, утверждая при этом, что абсолютно все религиозные системы содержат истину. Другое дело, что полноты этой истины ни в одной из них не было достигнуто, но каждая является как бы ступенью в непрерывной эволюции человечества к совершенной вселенской религии будущего. В дохристианском сознании были уже даны элементы христианства. «Во-первых, — пессимизм и аскетизм (отрицательное отношение к природе и жизни), с чрезвычайной последовательностью развитый в буддизме; затем идеализм (признание другого, идеального мира, за пределами этой видимой действительности), достиг-

ший полной ясности в мистических умозрениях Платона; далее монотеизм (признание за пределами видимой действительности не только мира идей, но признание безусловного начала как положительного субъекта или я), как характеристический принцип в иудействе; наконец последнее — определение божественного начала в дохристианском религиозном сознании — определение его как триединого Бога, находимое нами в александрийской теософии»<sup>279</sup>. Возникает вопрос: что же нового принесло христианство? Соловьёв отвечает на этот вопрос довольно традиционно: «Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таковом мы находим Христа и только Христа — вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная»<sup>280</sup>. С последними словами Соловьёва сложно спорить, общим местом в христианской апологетике является утверждение о том, что в христианстве главное — Христос. Если буддизм вполне мог бы существовать без исторического Будды, то христианство вне Личности и исторической реальности Христа существовать не может.

Однако мысль Соловьёва не столь ортодоксальна, как кажется на первый взгляд, потому как в той же лекции наш философ уточняет свою христологию. По его мнению, богочеловечество Христа означает соединение в нем Логоса и Софии. «Как сущий, различаясь от своей идеи, внутренне соединен с нею, также и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм, универсальный и индивидуальный вместе, — есть Логос и София»<sup>281</sup>.

Чтобы понять, о чем же говорит Соловьёв, необходимо обратиться к 9 и 10-й лекциям, в которых Соловьёв излагает историю космического процесса. Причиной зла и начала истории является отпадение от Логоса мировой души, которая является Софией в потенции. При этом все наши души — лишь часть мировой души, а библейскую историю о грехопадении Соловьёв понимает иносказательно, так как источник зла — не в грехе

279 Соловьёв В. С. Собр. соч. Т. 3. СПб., 1912. С. 111.

280 Там же. С. 112.

281 Там же. С. 115.



Адама или бунте Люцифера, а в первоначальном утверждении мировой души вне Бога. Соответственно, после падения мировой души цель вселенской истории — ее возвращение к Богу. Божественный Логос стремится воплотиться в материальном мире, дабы мировая душа стала Софией. Воплощение Его в человеческой природе есть начало этого процесса, в связи с чем Соловьев и вводит понятие богочеловечества. Человечество составляет падшую мировую душу, Христос — первый Богочеловек, с которого и начинается осуществление богочеловечества (Церкви, Софии). Все эти понятия синонимичны.

Во всей этой философской системе, многим обязанной немецкому философу Ф.В. Шеллингу (именно у него Соловьевым заимствована схема развития мировых религий), обращает на себя внимание несколько моментов.

Соловьев понимает историю как эволюционный процесс. Развитие мира идет по пути прогресса: от хаоса к божественному порядку. Один из основных посылов религиозной философии Соловьева — это попытка объединить религию и науку, христианство и позитивизм.

Еще большую пикантность придает его мысли явная зависимость от гностицизма. идея падшей Софии и истории как процесса ее возвращения к полноте божественного — основная тема гностицизма, в частности египетского. Тем более, что и догмат о Троице, по оригинальному мнению русского мыслителя, формулируется в среде александрийских теософов.

С точки зрения христианства, подобные теории являются откровенной ересью по причине того, что в них не находит своего разрешения проблема исторического зла и страдания. Понять всю глубину и сложность этой проблемы помогает как раз духовный и интеллектуальный путь Соловьева, изучение которого мы начали с середины. Большинство исследователей выделяют три этапа его творчества: гностический, теократический и эсхатологический. Можно сказать, что именно своей духовной эволюцией Соловьев и интересен, так как она помогает понять нам одну из важнейших проблем европейской метафизики — проблему зла. «Чтения о богочеловечестве» — произведение, знаменующее переход от гностицизма к теократии, а вернее, к историческому эволюционизму. Гностицизм говорит нам, что источник зла — падение одного из божественных эонов, наиболее часто именуемого Софией. Этот божественный эон ниспадает в мир, попадает в плен материи, и история — процесс освобождения Софии от уз



материи. Когда этот процесс прекратится и духовный (пневматический) элемент освободится от материального начала, весь видимый мир будет уничтожен.

Эволюция предполагает другую модель, прямо противоположную. Мир развивается от простого к сложному, по пути все большего совершенства. В сущности, эволюционизм, особенно религиозный, идейно близок к христианскому хилизму, утверждающему конечное торжество евангельских начал в истории, построение совершенного мира на библейских началах.

Система Соловьёва как раз интересна тем, что он совмещает две эти концепции. С одной стороны, происходит падение мировой души (потенциальной Софии), а с другой, история закончится не освобождением Софии от материи, но софийным преображением последней. Мысль действительно оригинальная, далее она еще будет развиваться в русской религиозной философии. Но с точки зрения ортодоксии в ней есть одно принципиально неприемлемое утверждение: зло в такой системе является исторически необходимым элементом, без которого развитие было бы просто невозможно. Зло провиденциально, и история — процесс его преодоления, заданный Богом. Получается, что на самом деле зло является относительным благом, фоном, без которого невозможно было бы торжество добра. Именно так и считал молодой Соловьёв, который в первом своем стихотворении «Прометей» (1874 год) писал, «что только в призраке ребяческого мнения и ложь и зло живет»<sup>282</sup>. Поздний Соловьёв убедился, что зло живет не только в ребяческом мнении; ребячеством, скорее, была его слишком уж оптимистичная философия, главным недостатком которой явилось неверие в дьявола (что иногда бывает не менее опасно, чем атеизм).

Очень интересная и почти детективная история произошла с 11 и 12-м чтениями. Если печатный текст первых 10-ти лекций отражает сказанное Соловьёвым устно, то последние его лекции, видимо, никогда не были напечатаны по цензурным соображениям. Тот же текст, который и сейчас печатается в изданиях «Чтений о богочеловечестве», был дописан Соловьёвым *post factum*.

282      Цит. по: Соловьёв С. М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 72.



Между тем, в свое время именно эти лекции наделали шуму. «Лекции Соловьева кончились, — писал К. П. Победоносцев, — я не был на последней, и очень доволен, что не был. Представьте, что этот молодой человек, говоря о Воскресении и будущем суде, публично опровергает учение о вечной казни грешников и один раз назвал это учение „гнусным догматом“»<sup>283</sup>. Это был ожидаемый финал, так как концепция Соловьева относительно богочеловечества не предполагала другой альтернативы. Коль скоро зло есть отпадение от Бога мировой души и ее распад на отдельные атомы-души (то есть человечество), то спасение — в единстве всего с Богом. Но если хоть одна душа-атом в это единство не вступит — спасение мировой души не будет достигнуто, она не воплотится как София. Именно такую нить рассуждений передает нам корреспондент газеты «Голос», присутствовавший на той лекции и сохранивший в своем кратком пересказе для нас ее содержание: «Как человечество, сказал лектор, есть тело Божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться взаимностью духовного организма, как этот организм есть обнаружение Божие. Все существующее будет проникнуто божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет всё во всём, и ни один элемент не останется вне Божественного организма. Развивая эту мысль, лектор подошел к вопросу о вечных мучениях, на которые, по сложившемуся в христианской Церкви учению, будет обречена часть человеческих существ. Это учение, по заявлению лектора, так очевидно противоречит разуму, нравственному чувству и духу христианской любви, что на опровержении его нет нужды останавливаться. Осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа, сказал он, равносильно осуждению всех, так как, в силу солидарности всех человеческих существ, страдание одних делается невозможностью блаженства для других»<sup>284</sup>.

Совсем не случайно Соловьева, в связи с отрицанием им реальности ада и вечных мук, называли русским Оригеном. Но это сравнение не совсем корректно. Да, Ориген учил об апокатастасисе как всеобщем возвращении к Богу, но он не отрицал ад или бытие дьявола, для него ад был реальностью, но не вечной, а временной. А для Соловьева и ад, и образ сатаны — лишь

283 Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. Раскол в консерваторах (Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев в споре об общественном идеале) // Неоконсерватизм в странах Запада. Ч. 2. М., 1982. С. 233.

284 Голос. 1878. 4 апр. №94.



образы, отражающие отпадение души от Бога. Соловьев не верил в реальность зла и его носителей. В двадцать лет он пишет в одном из писем: «Я не признаю существующего зла вечным. Я не верю в черта»<sup>285</sup>. В этом же письме он выстраивает целую программу преобразования христианства. Соловьев уверен, что в христианстве нагромождено много лишнего, неразумного (именно по этому разряду у Соловьева и проходила вера в чертей). «Но теперь, когда разрушено христианство в ложной форме, пришло время восстановить истинное. Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, то есть разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию»<sup>286</sup>.

Отсюда обращенность Соловьева к Шеллингу, так как он мыслил его тоже среди истинных христиан. Вообще же список этих «истинных христиан» несколько странен, и мы его встречаем в записках, которые относятся к первому заграничному путешествию Соловьева.

«Неоплатонизм — Каббала — Ветхий завет.

Беме — Сведенборг — новый Завет,

Шеллинг — я — Вечный Завет»<sup>287</sup>.

Из этого списка видно, что все традиционное христианство оставляется Соловьевым где-то в стороне от истины. Поразительна эта исключенность Соловьева из восточной христианской традиции, его чуждость русскому и византийскому православию, переросшая, в конце концов, в прямую враждебность.

\*\*\*

В. В. Розанов, отличавшийся остроумием и непоследовательностью, оставил нам о Соловьеве слова, исполненные печали: «Грусть — всегда у меня о С-ве. Я его не любил. Но что он глубоко несчастен и каким-то внутренним безысходным (иррациональным) несчастием — этого было нельзя не чувствовать. Вот уже скажешь: „Господи! Успокой его

285 Соловьев В. С. Письма. Т. 3. СПб., 1911. С. 88.

286 Там же. С. 89.

287 Соловьев С. М. Цит. соч. С. 99.



смятенную душу“... „Демоничен“ он был, я думаю, в высшей степени. Это был собственно единственный мною встреченный за всю жизнь человек с ясно выраженным в нем „демоническим началом“. Больше я ни у кого не встречал»<sup>288</sup>.

Следует заметить, что Розанов очень часто бывает в своих характеристиках несправедлив. Столь ли уж страшен был Соловьев? Гораздо более он походил на чудака. У него не было никаких способностей к быту, он был крайне неуклюж, мог все, вплоть до одежды, отдать первому встречному попрошайке. Говорят, его обожали извозчики, так как этот чудаковатый барин платил огромные чаевые. Когда Соловьев получал какие-либо денежные средства, он тратил их в несколько часов, не зная цены деньгам. У этого крупнейшего мыслителя своего времени не было ни дома, ни даже своего рабочего кабинета. Он жил в гостях, в гостях и умер. Он мог быть очень жесток в полемике, но всегда был мягок и приветлив в личной жизни.

Так, может, что-то другое вкладывал Василий Васильевич в эту характеристику? Ведь демоничный — не то же, что одержимый, это-то уж точно понимал такой знаток античности, как Розанов, еще в годы работы школьным учителем переведивший «Метафизику» Аристотеля. В античности первоначально слово *δαίμων* обозначало низших божеств, подателей благ, определявших судьбу человека. Позднее *δαίμων* означает гения, приставленного к каждому человеку для заботы о нем, а в античной философии *δαίμων* видится высшей частью человеческой души. «Что касается главного вида нашей души, — замечает Платон, — то ее должно мыслить себе как *δαίμων*'а, приставленного к каждому из нас Богом; это тот самый гений, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела»<sup>289</sup>. Как известно, Платон свидетельствовал о «демонизме» Сократа, черпавшего философские истины из общения со своим гением. В этом смысле Соловьев был так же истинным философом, и у него был свой *δαίμων*, чье имя было София.

О мистическом опыте Соловьева говорили много, и уже его современники указывали на этот опыт как на возможный источник мысли философа. Но весь масштаб стал ясен только когда был получен доступ к бумагам, написанным Соловьевым во время его первого заграничного путешествия.

288     *Розанов В. В.* Мимолетное. М., 1994. С. 224.

289     *Платон.* Тимей, 90 а-б.

В 1875 году он был командирован Московским университетом в Англию для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии.

Но это было гораздо больше, чем просто научная командировка. Командировка превратилась в паломничество. Записи в личном альбоме свидетельствуют о том, что Соловьёв не только изучал гностические сочинения, но и сам набирался гностического опыта из личного общения с неким духом, называвшим себя Софией. До нас дошла его молитва, то ли сочиненная им самим, то ли навеянная какими-то гностическими или каббалистическими источниками. «Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей. Да возможем уловить чистую глубину Сиона, да обретем бесценную жемчужину офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской. Пресвятая божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя: снизойди в темницу душевную, наполни мрак наш твоим сиянием, огнем любви своей расплавь оковы духа нашего, даруй нам свет и волю, образом видимым и существенным явись нам, сама воплотись в нас и мире, восстановляя полноту веков, да покроется глубина пределом, и да будет Бог всё во всём»<sup>290</sup>. Именно в этом альбоме содержится большинство медиумических записей Соловьёва, представляющих откровения от небесных духов и самой Софии. Последняя довольно часто водила рукой Соловьёва; впрочем, вполне возможно, это был вид саморефлексии, когда сам философ обращался к себе от имени третьей стороны. «София. Поешь сегодня немного побольше. Я не хочу, чтобы ты обессилил. Дорогой мой, мы хотим подготовить тебя для великой миссии, которую ты должен исполнить. Размышляй все время о началах. Не давай доступа мыслям отчаяния, но прогоняй гордыню и честолюбие»<sup>291</sup>.

Плодом столь странного духовного состояния и стал незаконченный трактат «София», написанный на французском языке. Черновики этого юношеского сочинения перешли к племяннику русского философа — Сер-

290 Цит. по: *Соловьёв С. М.* Цит. соч. С. 97.

291 Там же. С. 98.



гею Михайловичу Соловьеву, русскому католику, вследствие чего тот был еще в 1920-е годы репрессирован и весь остаток жизни провел в тюрьмах и психиатрических клиниках. Понятно, что им этот текст в условиях жизни в Советской России не мог быть опубликован. Впервые текст был издан в Брюсселе в 1977 году, фактически через сто лет после написания. Сейчас он привлекает пристальное внимание исследователей, так как, с одной стороны, является первым наброском философской системы Соловьева, а с другой, доказывает, что система эта по истокам своим была гностической. Прав был последний ученик Соловьева, Алексей Федорович Лосев, когда предупреждал, что «юный Вл. Соловьев воспитывался отнюдь не только на академической философии, но внимательно изучал и теософскую литературу, которая стояла в университетах, правда, на втором или третьем месте, но во многих отношениях оказалась близкой начинающему философу. Глубоко ошибаются те исследователи Вл. Соловьева, которые игнорируют эту его каббалистически-гностическую и теософско-окультурную настроенность при построении его собственной философской системы»<sup>292</sup>. К этому необходимо добавить еще и то, что Соловьев долгие годы стремился к созданию «вселенской религии», пророком которой он себя считал. Всю историю человечества Соловьев делит на три периода. «В первый период на человечество воздействуют главным образом невоплощенные души, гении... Во втором периоде преобладает влияние мертвых; ... в третьем — разделение на мертвых и живых прекращается, оба мира объединяются. Первый период длится до Иисуса Христа, второй — до конца XIX века (1878–1886: начало третьего периода)»<sup>293</sup>.

Не вызывает сомнений основная причина возникновения мира в «Софии» — это отпадение Мировой Души. Эта Душа потенциально заключает в себе «антибожественную силу». Но, отпав от Бога, она теряет контроль над своей демонической составляющей и, в результате, порождает Демииурга и Сатану. «Таким образом, в Соловьевский миф вводятся два важные действующие лица, переселившиеся туда из гностического „репертуара“, — Демииург как формальное начало внешнего мира и Дух космоса (или хаоса) как материальное начало. В черновиках Соловьева имеется схематический рисунок, по которому видно, что троица агентов

---

292 Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 160.

293 Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. М., 2000. С. 143.

миротворения — София-Демииург-Сатана — представляет собою зеркально отображенный треугольник „божественной“ троицы, в которую включены Дух-Логос-София, причем оба треугольника имеют общую вершину, которая есть София»<sup>294</sup>. София — двулика, с одной стороны она обращена к миру божественному, как София, с другой, как Мировая Душа, она связана с космосом. Таким образом, София-Душа амбивалентна, являясь и источником блага, и источником зла одновременно, а Демииург и Сатана — антиподы Сына и Духа, происшедшие из Души вследствие ее отпадения от Бога.

Особо обратим внимание на то, что у Соловьёва зло имеет источник в Боге как некая противоположность Духу, проявленная через Мировую Душу. То есть зло — необходимый антитезис, необходимый элемент для синтеза — мирового процесса, вполне в духе гегелевских триад. При этом, опять-таки в гностическом смысле, Сатана — это сама стихия мироздания, так как «Сатана и Демииург не являются независимыми субстанциями: это две реальности, противоположные Душе, которая как субстанциональное единство остается их общей субстанцией»<sup>295</sup>. При этом время производится Сатаной, а пространство — Демииургом, а мировой процесс — борьба одного с другим. В ходе этой борьбы возникает и человечество, актуальная душа которого — Мировая Душа в ее падшем состоянии, то есть Сатана, ни больше ни меньше.

«Душа есть Сатана — в этом Мудрость. Это начало космического существования, и начало нашего собственного отдельного и эгоистического существования, это наша актуальная душа»<sup>296</sup>. Человечество (и каждый человек отдельно) проходит стадию разъединения, эгоизма, но это необходимый этап становления и пути к единству. В человеке от Сатаны — воля, от Демииурга — рассудок: «Сатана стремится подчинить себе наибольшее число людей, и посредством этого создает видимое единство. Эгоистическая воля — место Сатаны в человеке; рассудок, правосудие — место Демииурга»<sup>297</sup>.

Вся эта схема вызывает ряд недоумений, которые выражает все тот же А. Ф. Лосев. «Здесь у нас возникает вопрос: если Душа является третьим

294 Козырев А. П. Соловьёв и гностики. М., 2007. С. 77.

295 Соловьёв В. С. Полн. собр. соч. и писем. Указ. изд. Т. 2. С. 125.

296 Там же. С. 123.

297 Там же. С. 137.



лицом Пресвятой Троицы, то каким же это образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? Ясно, что здесь Вл. Соловьев не проявляет чувства полной надмирности и надприродности божественного начала. Христианский теолог при таком учении о падении Духа Святого может только ужаснуться. Далее Душа, ставшая теперь Душой мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обобщение мирового зла, то превращение Души, то есть Духа святого, в Сатану тоже становится не очень понятным»<sup>298</sup>. На самом деле все не так уж загадочно, если учесть, что человек, выросший в христианской культуре, вкладывает в понятие «сатанинского, демонического» определенное содержание на уровне архетипа. Сатана — наш персональный враг, личностный источник зла в нашем мире. А Соловьев предлагает покончить с этим «предрассудком». Сатана для него — не некое существо или персона, но состояние, состояние Мировой Души и каждой человеческой души в отдельности, когда они противопоставляют себя божественному началу. Но это состояние, строго говоря, неизбежно и изначально предначертано, так как без него не было бы развития, не было бы исторического процесса.

Более того, Соловьев доводит все до абсурда, распространяя требования о христианской любви не только на мир человеческий, но и на мир inferнальный. По его мнению: «Первоначальное христианство, которое было непосредственной победой над Духом Хаоса (Сатаной), не могло быть беспристрастным к едва побежденному врагу. Будучи результатом борьбы, оно должно было сохранить следы борьбы и ненависти, особенно у умов более практических, чем созерцательных, у людей воли, а не разума (а таких — большинство). Эти люди не могли увидеть в Сатане орудие божества, они видели в нем только врага божества: отсюда — дуализм и разделение Царства Божьего и царства Сатаны, разделение человечества на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках — все эти нелепости и ужасы, которые привели к разрушению исторического христианства»<sup>299</sup>. В связи с этим нас уже не может удивлять тот пафос, с которым Соловьев проповедовал апокатастасис на своих публичных лекциях в 1878 году, обзывая догмат о вечном аде — гнусным.

298     *Лосев А. Ф.* Цит. соч. С. 190.

299     *Соловьев В. С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. Указ. изд. С. 147.

\*\*\*

Сейчас гностические корни софиологии Соловьёва не вызывают особых сомнений. но все-таки удивительно то, что именно софиологическое направление стало столь влиятельным в русской религиозной философии. Было что-то «демоническое» во всей русской предреволюционной культуре. Ведь Соловьёв просто-напросто попался в расставленную ему бесовскими силами ловушку. Благодаря нашептыванию Софии Соловьёв провозглашает взаимодополняемость божественного и демонического, призывая к снисхождению к самому сатане. Соловьёв не чувствует реальности зла, он оптимистичен до полной прелести, все это усугубляется еще и его медиумизмом. Вспомним, что, по мнению Соловьёва, третий период должен начаться в конце XIX века (1878–1886: начало третьего периода). Современная исследовательница его творчества замечает по этому поводу: «основная мысль Соловьёва состоит в том, что два мира — живых и умерших — не так уж и далеки друг от друга, и по мере развития земной человеческой истории эти миры все больше сближаются... Воссоединение двух миров неизбежно, и спиритизм (вкуче с животным магнетизмом Месмера) — провозвестник этого будущего, убежден русский философ»<sup>300</sup>. Такой упрощенный уровень восприятия потустороннего, вкуче с учением об «эфирном теле», говорит об изрядном знании философом спиритической литературы, так как в его время это были самые популярные в ней темы.

Видимо, Соловьёв считал, что частое явление духов умерших в его время — один из признаков наступления третьей эпохи, когда мир невидимый становится видимым. Кстати, в 1886 году что-то подобное произошло. Правда, это событие не было столь уж грандиозным, но случилось оно как раз на Нижегородской земле.

В 1898 году Соловьёв описывает три явления ему Софии в своей поэме «Три свидания». Эти посещения случились в 1862, 1875 и 1876 году. Первое было в детстве, когда девятилетнему Володе София явилась в церкви:

*Пронизана лазурью золотистой,  
В руке держа цветок неведомых стран,  
Стояла ты с улыбкою лучистой,  
Кивнула мне и скрылася в туман.*

300 Кравченко В. В. Владимир Соловьёв и София. М., 2006. С. 265.



Второй раз она посетила своего избранника в Британском музее, как раз во время его первой заграничной командировки. По ее повелению Соловьев оставил Лондон и бросился в Египет, где его чуть не убили бедуины, приняв за дьявола, что, впрочем, не удивительно. Соловьев шел по пустыне в высоком цилиндре и пальто, чем немало испугал кочевников. Его схватили, избili и бросили там же, и он, находясь в состоянии между сном и явью, пережил третье свидание:

*Что есть, что было, что грядет вовеки —  
Все обнял тут один недвижный взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.  
Все видел я, и все одно лишь было —  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, —  
Передо мной, во мне — одна лишь ты.*

Поэма «Три свидания» является поэтическим свидетельством мистического опыта русского философа. Многие обращали внимание на то, что именно поэзия — ключ к сокровенным замыслам Соловьева. В поэзии он, хоть и шутив, но искренен, чего не скажешь про его философские работы. Исходя из этой поэмы, все и говорят про три свидания Соловьева с Софией, но было и четвертое. Оно было намного прозаичнее, и поэтическим его вряд ли назовешь. Произошло это 30 апреля 1900 года, в станционном буфете железнодорожного вокзала города Владимира. На этот раз «явление Софии» было вполне материальным и представляло собой нижегородскую журналистку Анну Николаевну Шмидт, пожилую деву, которая считала себя воплощением Софии как раз с 1886 года, того года, который, по Соловьеву, и должен был открывать новую эру.

Анна Николаевна Шмидт была очень известна в Нижнем Новгороде в начале XX века, об этом говорит хотя бы то, что ей посвятил довольно пространные воспоминания Максим Горький, знавший ее лично и беседовавший с ней. Вот одно из его воспоминаний: «Мы пили чай с вишневым вареньем и сушками, — я знал, что это любимые лакомства Анны Николаевны. А к полуночи я узнал, что старенькая забавная репортерша провинциальной газеты Анна Шмидт — воплощение одной из жен-мироносиц, кажется — Марии Магдалины, которая, в свою очередь, была воплощением Софии, Вечной Премудрости. На расстоянии от Марии Магдалины до Анны Шмидт Веч-

ная Премудрость воплощалась, разумеется, не однажды, одним из ее воплощений была Екатерина Сиенская, другим — Елизавета Тюрингенская, был и еще ряд воплощений, уже не помню имен их»<sup>301</sup>.

Откровения Анны Николаевны вылились в объемный труд под названием «Третий завет», полный эсхатологических предсказаний. Этот труд был издан уже после смерти Соловьёва и Шмидт, в 1914 году, стараниями С. Н. Булгакова и о. П. Флоренского. Даже удивительно, насколько серьезно к Анне Шмидт и ее писаниям относились и они, и другие деятели эпохи Серебряного века, ведь в ее откровениях проглядывают черты и явного бреда. Так, она послала рукопись своего трактата св. Иоанну Кронштадтскому (1888), с сопроводительным письмом, где говорила, что анонимный автор сего труда считает себя «не какой-нибудь представительницею Церкви, в человеческом смысле ... а самую Церковь, живую и олицетворенную, матерью своих детей»<sup>302</sup>. В этой новой теологии особо почетное место отводилось Соловьёву, который становился Христом. Известен «символ веры» Шмидт, где к традиционному православному символу имеется небольшая добавка: «и неизменно на небесах пребывающего и вторично на землю сошедшего и воплотившегося в лице Владимира Соловьёва — человека от рождения, ставшего Богочеловеком в 1876 году при явлении ему Церкви в пустыне египетской и скоро грядущего со славою судить живых и мертвых. Его же царствию не будет конца»<sup>303</sup>.

Мы не знаем, как Соловьёв отреагировал на эти откровения, но вряд ли он отнесся к ним с энтузиазмом. В своей переписке с Анной Шмидт Владимир Сергеевич был подчеркнуто вежлив; возможно, его очень смущало то, что он стал причиной сумасшествия бедной женщины. В одном из писем он пишет: «Пожалуйста, ни с кем обо мне не разговаривайте, а лучше всего все свободные минуты молитесь Богу»<sup>304</sup>.

Но сама Анна Шмидт и ее писания привели последователей Соловьёва в сильное смущение. Племянник Соловьёва, хорошо знавший Анну Николаевну, дает ей следующую характеристику: «Она производила впечатление доброй, глубоко несчастной и помешанной женщины, оттал-

301 Горький М. А. Шмидт // Горький М. А. Полн. собр. соч. Т. 17. М., 1973. С. 51.

302 Козырев А. П. Цит. соч. С. 366.

303 Там же. С. 374.

304 Соловьёв С. М. Цит. соч. С. 373.



кивала в ней какая-то сектантская самоуверенность и назойливость. Весь ее „Третий завет“ стар, как все произведения подобного рода, представляя амальгаму из гностиков и каббалы. Интересно в писаниях Анны Николаевны только то, что она создала все это сама, не читав ни гностиков, ни каббалы, ни даже Соловьева, с которым познакомилась позднее. Это показывает, что известные идеи, повторяющиеся из века в век, имеют объективное бытие. Вероятно, мы имеем здесь факты действительного „внушения“, но в том, что эти внушения идут свыше, мы более чем сомневаемся»<sup>305</sup>.

Но если это так, то возникает вопрос: а какой природы были «откровения» у самого Владимира Соловьева? Ведь в своем письме к Анне Николаевне от 8 марта 1900 года, которое было ответом на первое послание Шмидт к философу, он признает истинность ее идей: «Прочитав с величайшим вниманием ваше письмо, я рад был видеть, как близко подошли вы к истине по вопросу величайшей важности, заложенному в самой сути христианства... Мне приходилось много раз с 1878 г. касаться этого вопроса в публичных чтениях, статьях и книгах, соблюдая осторожность. Думаю, на основании многих данных, что широкое раскрытие этой истины в сознании и жизни христианства и всего человечества предстоит в ближайшем будущем, и ваше появление кажется мне очень важным и знаменательным»<sup>306</sup>. Слова эти написаны до того, как Соловьев узнал, за кого его принимает Анна Николаевна. После личной встречи с ней он стал очень настороженно к ней относиться. Но вот еще один интересный факт. Анна Шмидт подписывала свои статьи словом «Sophie» или просто «S». Точно так же подписаны многие медиумические письма Соловьева, к которым Шмидт никакого доступа не имела. Значит, все-таки возможно, что источник их откровений был один и тот же? А из этого следует, что если мы начнем сомневаться в том, что откровения Шмидт были свыше, то точно таким же сомнениям подвергнем и откровения Соловьева. Для многих эта опасность была очевидной. Самый последовательный ученик Соловьева, С. Н. Булгаков, посвятил решению этого вопроса объемную статью «Владимир Соловьев и Анна Шмидт». Он прекрасно понимал, что если Шмидт находилась в прелести, то и мистические откровения Соловьева проходят по тому же ведомству. Трудно, по его мнению, «произнести отдельный

305 Соловьев С. М. Цит. соч. С. 374.

306 Там же. С. 373.

приговор, потому что не чувствуется серьезных оснований, мистических и религиозных, особенно противопоставлять опыт Вл. Соловьёва и Анны Шмидт, в сущности одинаково рискованный и представляющий в равной степени новшество с точки зрения догматики»<sup>307</sup>. Сам Булгаков видел здесь два пути. Либо мы считаем, что Соловьёв и Шмидт действительно были в особых отношениях с божественной Софией, и, следовательно, они пророки, либо они находились в прелести, а их София — еврейский демон ночи Лилит. В последнем случае все еще усугубляется тем, что у Соловьёва есть стихотворный фарс о Софии под названием «Белая Лилия», граничащий с мистической порнографией. Сам Булгаков так и не решился дать определенный ответ, заметив при этом, что «для духа почившего философа, как и женского его *alter ego*, лучше рассеивать мистическую мглу, около них клубящуюся. Если они оба действительно в сети тонкого самообмана, его обличение нужно и для соблазненных ими, и для них самих, честно и искренне заблуждавшихся. Если же они являются провозвестниками новой истины, грядущей в мир, то следует уравнивать пути для нее»<sup>308</sup>. Как известно, сам Сергей Николаевич в своей дальнейшей философской и богословской деятельности занялся уравниванием путей для Софии, что и привело его к конфликту с церковной традицией. Но все последующее развитие русской философии в XX веке склоняет нас, скорее, к первому ответу. И сама жизненная драма В. С. Соловьёва подтверждает этот вывод.

\*\*\*

Поздний Соловьёв — мыслитель, разочаровавшийся в своих утопических замыслах. После гностической утопии он переболел теократическими мечтами, когда идея Вселенской религии уступила место мечте о всемирном христианском объединении, возглавляемом папой римским и российским императором. Эта идея не нашла поддержки ни в русских кругах, ни среди католиков, потому Соловьёв бросился в объятия позитивизма, считая, что именно научный прогресс приведет к торжеству христианских принципов в истории. Но и от этого вскоре пришлось отказаться. Он приходит к выводу, что история

307 Булгаков С. Н. Тихие думы. СПб., 2008. С. 107.

308 Там же. С. 112.



человечества подошла к концу, последние годы мыслителя отмечены глубоким пессимизмом.

Именно крах теократических мечтаний приводит Соловьева к понимание реальности зла и его носителей. Он вдруг осознает, что с усилением прогресса растут и разрушительные силы, препятствующие развитию христианского общества. Реальность дьявола и его сподвижников и их вечное обращение ко злу становится одной из тем, затрагиваемых во французском сочинении Соловьева «Россия и Вселенская церковь», посвященном как раз проблемам теократии. Соловьев уже не считает зло неким космическим «хаосом», предназначенным стать строительным материалом для божественной гармонии. Он разделяет хаос и зло, относя последнее к воле разумных существ. Причем демоны, в отличие от людей, в своем свободном определении ко злу переходят ту границу, за которой возможно покаяние как обращение, так как «свобода чистых духов далеко не сходна с той, которую мы знаем по собственному опыту. Не будучи подчиненными объективным ограничениям материи, пространства и времени, а также всему механизму физического мира, ангелы Бога имеют власть предуставить все свое последующее бытие единым внутренним актом своей воли. Они свободны стать за Бога или против него; но так как, по своей природе... они изначально владеют высокой степенью света и силы, то они действуют с полным пониманием дела и с полной действительностью успеха и не раскаиваются в своих поступках. В силу самого совершенства и величия их свободы, они могут применить ее лишь в одном решительном акте, раз и навсегда. Внутреннее решение их воли, не встречая никакой внешней задержки, вызывает немедленно все свои последствия и исчерпывает свободу воли»<sup>309</sup>.

Признав реальность зла, Соловьев начинает испытывать и нападки со стороны его эмиссаров. Известно, что Соловьев в последние годы жаловался на атаки со стороны чертей. В 1896–1897 годах ему были демонические явления в Финляндии, бесы являлись ему в водах Балтики.

*Черти морские меня полюбили,  
Рыщут за мною они по следам:  
В финском поморье недавно ловили,  
В Архипелаг я, — они уже там.*

---

309 Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 346–347.

Архипелаг — это уже Средиземноморье. В 1898 году Соловьев предпринимает второе путешествие в Египет. Плывет он на пароходе через Константинополь, Пирей и Архипелаг. Здесь-то, между Амафунтом и Пафосом, он опять видит демонов:

*Видал я в морском тумане  
Всю игру враждебных чар,  
Мне на деле, не в обмане  
Гибель нес зловецкий пар.  
Въявь слагались и вставали  
Сонмы адские духов,  
И пронзительно звучали  
Сочетанья злобных слов.*

И вот что интересно. Соловьев пытается заклать чертей пророчеством о приходе вечной женственности в наш мир.

*Знайте же: вечная женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет.  
В свете немеркнущем новой богини  
Небо слилось с пучиною вод.*

Мы не знаем, подействовало ли это на чертей, но, по одному из преданий, Соловьев на этом пароходе столкнулся с дьяволом уже не поэтически, но лицом к лицу. «Величко передает, что в первый день Пасхи Соловьев, войдя в каюту, увидел у себя на постели демона в виде мохнатого зверя. Соловьев обратился к нему уже не в шуточном тоне: „А ты знаешь, что Христос воскрес?“ На это демон закричал: „Воскрес-то он воскрес, а тебя я все-таки доконаю“ и кинулся на Соловьева. Философа нашли распростертым на полу, без чувств»<sup>310</sup>.

Непосильное духовное напряжение, все усиливающийся эсхатологический настрой, разочарование в христианстве и современном человечестве приводят Соловьева к созданию самого драматичного его произведения под названием «Три разговора». Заключается этот диалог «Краткой повестью об Антихристе», в которой Соловьев обращается к той личности, что должна воплотить и аккумулировать все историческое зло. Возможно, мистически одаренный Соловьев действительно проник в какие-то глубокие бездны знаний о торжестве зла в грядущем. Соловьева не поняли,

310 Соловьев С. М. Цит. соч. С. 338.



когда он выступил с публичной лекцией, где и прочитал свой апокриф, его подвергли насмешкам и издевательствам. Но были те, кто почувствовал и величие тех идей, что попытался донести Соловьев. Так, поэт Андрей Белый вспоминает о выступлении Соловьева следующее: «Прихожу; Соловьев сидит грустный, усталый, с той печатью мертвенности и жуткого величия, которая почилла на нем в последние месяцы: точно он увидел то, чего никто не видел, и не может найти слов, чтобы передать свое знание...»<sup>311</sup> Что же хотел рассказать Соловьев своим современникам, какую тайну пытался донести? Суть его апокрифа — в попытке описать возможное лицо антихриста, который предстает в апокрифе в образе молодого, перспективного, всеми уважаемого ученого, автора сочинения «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию», где, наконец, разрешаются все вопросы, волновавшие человечество. «Антихрист предлагает общественную и политическую программу, в которой без труда можно найти все основные элементы уже известного нам теократического проекта Соловьева и его „христианской политики“, с одной только разницей: в этой программе есть все, что можно назвать „христианским“, присутствуют все христианские „ценности“, но в ней, как подчеркивает Г. Флоровский, „нет Самого Христа“»<sup>312</sup>.

С кого же был написан Соловьевым образ антихриста? Да с самого себя, с того молодого гностика, который в 70-е годы заигрывал с демонами, не принимал зла всерьез и считал себя пророком новой эры, когда живые соединятся с мертвыми.

Поздний Соловьев уже понимал, куда заводят игры с демонами, но и он, и его последователи не смогли избавиться от очарования «вечно женственного». В традиционном христианстве им было скучно. Огромная популярность Владимира Сергеевича после его смерти объясняется тем, что он был фактически «канонизирован» русской религиозной интеллигенцией, ратовавшей за обновление христианства. Здесь и Соловьев, и Шмидт пришлось кстати. «Вокруг „вечно женственного“ возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И „высшее“ оказывалось порою „бездною внизу“. Старушка Шмидт, поверившая со всю искренностью безумия, что именно она воплощенная

---

311 Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, 1952. С. 260.

312 Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М., 2009. С. 335.



София, и с этою странною вестью явившаяся к Соловьёву незадолго до его смерти — это едва ли не возмездие одинокому мистик, дерзнувшему на свой страх и риск утверждать новый догмат»<sup>313</sup>.

Соловьёв умер 31 июля 1900 года. Утром 3 августа его отпели в той университетской церкви св. Татианы, где ему, девятилетнему мальчику, в первый раз «явилась София». «Замороженное лицо умершего начало оттаивать, по щекам стекали капли, похожие на слезы... Похоронная процессия двинулась от университета к Новодевичьему монастырю. Маленькая фигурка А. Н. Шмидт шла около гроба. В глазах ее был тихий экстаз; быть может, она верила, что ее возлюбленный воскреснет»<sup>314</sup>.

Анна Николаевна ушла из жизни в марте 1905 года. Но есть свидетельства, что еще в конце 1920-х годов в Нижнем Новгороде существовал кружок ее адептов, веривших в то, что она и есть истинное воплощение Софии.

313 Чулков Г. И. Годы странствий. М., 1930. С. 263.

314 Соловьёв С. М. Цит. соч. С. 379–380.





## **Раздел III.**

Русская религиозная  
философия в XX веке





## Парадоксы космизма и русское мессианское сознание

**М**етаистория Московской Руси начинается в Троице-Сергиевой Лавре. Не случайно преподобный Сергей был назван Игуменом Русской земли. Общепризнанное значение Лавры никто не оспаривал, даже большевики, которые декретом от 20 января 1918 года национализировали ее, передав историко-художественные ценности в ведение Наркомата просвещения. При Лавре была создана комиссия по охране памятников искусства и старины, ученым секретарем которой стал священник Павел Флоренский. На самом деле эта комиссия была попыткой сохранить Лавру в ее сакральной неприкосновенности, обосновать необходимость дальнейшего существования этой общенациональной святыни именно в качестве монастыря. Однако комиссия просуществовала недолго и в следующем, 1919 году, была распущена. Причиной этому стал выход брошюры «Троице-Сергиева Лавра». Главное место в ней отводилось статье Флоренского, носящей программное название «Троице-Сергиева Лавра и Россия». Видимо, именно эта статья послужила причиной ареста автора и последующего уничтожения всего тиража.

До нас дошел гневный отзыв на эту брошюру известного антирелигиозного агитатора и безбожника Михаила Горева. (Впрочем, Горев — псевдоним, под которым писал священник-релегат, отрекшийся от сана и веры, — иерей Михаил Галкин). Именно он 11 апреля 1919 года будет



участвовать в кощунственном вскрытии мощей прп. Сергия и потом издевательски опишет эту безбожную акцию в своей книге<sup>315</sup>.

Горев был типичным представителем движения советских безбожников, обвинявших Церковь и ее служителей во всех возможных грехах (чего стоят только его рассказы про регулярно, в течение столетий, насилуемых монахами женщин, чьи тела потом они якобы сбрасывали с башни монастыря). Примерно на этом же уровне ведется и критика статьи Флоренского. Более всего автора возмущает, что «отпечатана брошюра, конечно, на государственный счет, затрачены кипы великолепнейшей бумаги, ценящаяся на вес золота типографская краска, рабочие руки и т. д.»<sup>316</sup>.

В результате сборник был уничтожен, но несколько экземпляров все-таки сохранилось, а с конца 1980-х статья Флоренского «Троице-Сергиева Лавра и Россия» становится одним из самых публикуемых и известных его произведений. Так что траты «великолепнейшей бумаги»<sup>317</sup> были все-таки небесполезны, пусть и спустя 70 лет.

Флоренский всеми силами пытается оправдать существование Лавры как монастыря, прикрывая свой, вполне очевидный, замысел идеей создания музея. «Мне представляется в будущем, — замечает он, — Лавра русскими Афинами, живым музеем России, в котором кипит изучение и творчество и где, в мирном сотрудничестве и благожелательном соперничестве учреждений и лиц, совместно осуществляются те высокие предназначения — дать целостную культуру, явить новую Элладу, — которые ждут творческого подвига от Русского народа». И, как бы мимоходом, он далее замечает: «Не о монахах, обслуживающих Лавру и безусловно необходимых, как пятивековые стражи ее, единственные стильные стражи, не о них говорю я, а о все-народном творчестве, сгущающемся вокруг Лавры»<sup>318</sup>. От бдительного ока Горева не ускользнула эта попытка сохранить монастырь под видом музея. С возмущением он замечает: «Витиеватым слогом он (т. е.

---

315 Горев М. Троицкая Лавра и Сергей Радонежский: Опыт историко-критического исследования. М., 1920.

316 См.: Горский М. Черная доска // Флоренский П. А. Собр. соч. Т. 2. М., 1996. С. 763.

317 Последнее обстоятельство особенно расстраивает Горева, так как в своем отзыве-доносе он еще раз повторяет: «Выяснено, что гр. Флоренским была доставлена для издания и великолепная бумага, которой могло позавидовать любое из действительно необходимых советских изданий» (Там же. С. 764).

318 Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А. Собр. соч. Т. 2. М., 1996. С. 368.



Флоренский — *Авт.*) говорит не только о праве на существование гроба с костями Сергия, но и о правильно поставленном с „использованием всех достижений русского высокостильного искусства *храмовом действии у священной гробницы Основоположника, Строителя и Ангела России*“»<sup>319</sup>. Последние слова особенно возмутили Горева, так как образ прп. Сергия был более всего ненавистен большевикам, устроившим из вскрытия мощей святого антирелигиозную акцию, зафиксированную на киноплёнку. Соответствующий фильм потом демонстрировался по всей Советской России, а мощи прп. Сергия были помещены в стеклянной витрине на всеобщее обозрение. Такой агитационный накал именно вокруг прп. Сергия отнюдь не случаен и подтверждает правоту Флоренского, считавшего именно этого святого выразителем сокровенных чаяний русского народа.

В прп. Сергии выразило себя то, что позволило поработенному татарами русскому народу стать создателем великого Московского государства. «Великое есть синтез того, что по частям фосфорически мерцало во всем народе; оно есть слово, к которому сходятся бесчисленные нити, давно намечавшиеся в истории. Но, тем не менее, это оно именно творчески синтезирует смутные волнения, изливая их в одном слове»<sup>320</sup>. Что же это за слово? Это слово — Троица, и Флоренский отдает прп. Сергию всемирно-историческое первенство. «Это слово, хотя бы и произнесенное ранее, сознательно и полновесно было, однако, произнесено впервые им»<sup>321</sup>.

Но Флоренский вряд ли был прав, когда утверждал, что Византия не знала праздника Троицы, как не знала она, в сущности, ни Троичных храмов, ни Троичных икон. Особое почитание Троицы и связанная с этим иконография были введены на Руси митрополитом Киприаном под определяющим влиянием вселенского патриарха Филофея (Коккиноса)<sup>322</sup>, канонизировавшего св. Григория Паламу. Естественно, что почитание Троицы в Византии было и до того, и особенно распространено оно было в монашеской среде. Еще у свт. Василия Великого единство монашеской общины осно-

319 См.: *Горский М.* Черная доска. Указ. изд. С. 764.

320 *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. Указ. изд. С. 360.

321 Там же. С. 361.

322 См.: *Ульянов О. Г.* О месте иконы Живоначальной Троицы в праздничном ряду русского иконостаса // Троицкие чтения 2003–2004 гг. Большие Вяземы, 2004. С. 153–154.



ывается на единосущии Троицы<sup>323</sup>. Эта традиция отражается и в творениях прп. Феодора Студита. Конечно, прп. Сергей оказал решающее влияние на распространение почитания Пресвятой Троицы на Руси в XIV веке, но сам он был в этом наследником византийской традиции. Однако это не снимает вопроса: почему почитание Троицы столь распространяется именно в данный период русской истории, ведь человек верующий ничего не может считать случайным? Флоренский задает такой вопрос и находит метаисторические предпосылки почитания Святой Троицы.

Эпоха прп. Сергия — это пик борьбы русского народа за независимость от Золотой Орды, время Дмитрия Донского и Куликовской битвы. Москва объединяет русские земли, преодолевая исконную русскую раздробленность. В этом ей усердно помогает Церковь, поддерживая, начиная со святителя Петра, именно московских князей. Единосущие Святой Троицы, по мысли о. Павла, метафизически предопределяет стремление к единству против греховной разделенности. «Чтитель Пресвятой Троицы, Преподобный Сергей, строит Троичный храм, видя в нем призыв к единству земли Русской, во имя высшей реальности. Строит храм Пресвятой Троицы, чтобы „постоянным взиранием на него“, по выражению жизнеописателя Преподобного Сергия, „побеждать страх пред ненавистною раздельностью мира“. Троица называется Живоначальной, т. е. началом, истоком и родником жизни, как единосущная и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к смерти»<sup>324</sup>.

Данная концепция о. Павла Флоренского становится общепризнанной, она же применяется и к иконографии прп. Андрея Рублева, чья знаменитая икона Святой Троицы, по мнению ряда искусствоведов, выражает эту же социальную концепцию. Вслед за Флоренским они повторяют слова «жизнеописателя Преподобного Сергия» о том, что «Сергий строит храм Троицы „дабы воззрением на Св. Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего“. Такой именно смысл раскрывается и художественным языком произведения, выражающим идеал единения и гармонии»<sup>325</sup>.

323 Более подробно см.: *Иларион (Троицкий), архиеп.* Троиединство Божества и единство человечества // *Иларион (Троицкий), архиеп.* Без Церкви нет спасения. М. – СПб., 1998. С. 407–431.

324 *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 361.

325 *Брюсова В. Г.* Андрей Рублев. М., 1995. С. 41.

Гармония любви между Ипостасями Троицы при единстве Сущности становится архетипом социального устройства Древней Руси. Может, это и есть «русская идея»? Тем более, что автор ее, Игумен всяя Руси преподобный Сергий, — величайший из русских святых. Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой атрибуции фразы: «дабы воззрением на Св. Троицу побеждался страх ненавистной розни мира сего». Обращает внимание то, что эта фраза приводится всегда без конкретных ссылок на первоисточник, то есть на «Житие Преподобного Сергия». Однако в самом тексте классического жития, составленном Епифанием Премудрым, Пахомием Логофетом и Симоном Азарьиным, этой фразы нет<sup>326</sup>. В комментарии к статье о Павла Флоренского указано, что источник не установлен, но в качестве возможного названа книга князя Е. Н. Трубецкого о русской иконописи. Действительно, у него мы опять находим ту же фразу, причем опять-таки со ссылкой на жизнеописателя Сергия, но конкретной сноски нет.

Возникает подозрение, что Е. Н. Трубецкой мог заимствовать саму идею о Троице как социальном архетипе у своего учителя, Владимира Сергеевича Соловьева. Тот был увлечен триадологической тематикой, имеющей явно прокатолическую направленность. Но именно данной формулы мы не находим и у него.

Поиск источника этой фразы уводит нас не на католический Запад, а на Восток, в сердце Средней Азии, город Верный (ныне Алматы), где в 1906 году был издан первый том «Философии общего дела» Николая Федоровича Фёдорова.

Николай Федорович Федоров — интереснейший и оригинальнейший отечественный мыслитель. Относительно его личности и ныне существует огромный разброс мнений. Одни считают его величайшим русским мыслителем и пророком, другие — сумасшедшим. Не вызывает сомнения то, что он был подвижником. Спал на голых досках в какой-то каморке, ходил все время в одной и той же куцей кацавейке и калошах. Будучи библиотекарем Румянцевского музея в Москве, все свое скудное жалование, до копейки, раздавал тем, кто был еще беднее его. Но этот нищий незаконнорожденный сын князя Гагарина и крепостной крестьянки стал создателем самой, может быть, грандиозной утопии в истории человеческой мысли.

326 См. издание: Житие Сергия Радонежского, составленное в 1418 г. Епифанием Премудрым // *Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского.* М.: Языки славянской культуры, 1998. С. 285–342.



\*\*\*

В I томе своего главного труда — «Философии общего дела» — Федоров, в полном согласии с христианской традицией, обращает внимание на то, что главный враг человечества — смерть. Отметим, что именно в христианстве проблема смерти поставлена наиболее остро, так как в большинстве других религиозных систем смерть — естественное свойство человеческой природы. Христианство же утверждает, что человек — по природе существо бессмертное, смерть входит в мир с грехом Адама. После его грехопадения у человечества остается единственный метод борьбы со смертью — деторождение. Таким образом, начинается круговорот истории, основанный на смене старших поколений младшими, что приводит европейскую культуру к идее прогресса. Прогресс же «состоит в сознании превосходства, во 1-х, целым поколением (живущими) над своими предшественниками (умершими), и, во 2-х, младшими над старшими; самое же превосходство, — предмет гордости младшего поколения, будет состоять в уменьшении знаний, в улучшении, возвышении мыслящего существа»<sup>327</sup>. По мысли Федорова, этот процесс порождает крайний индивидуализм и разделение в обществе. Сословное деление, вражда между разными культурами и народами — следствие стремления к власти, к превосходству, к успеху на пути безграничного прогресса.

Выход из этой безумной гонки, порожденной и порождаемой смертью, только один — обратное движение от сыновей к отцам, предполагающее воскрешение предков путем объединения усилий всего человечества. На первый взгляд, это есть совершеннейшая утопия, но ее возможность Федоров обосновывает как раз на христианском догмате о Троице.

В 1892 году православная Россия вспоминала о 500-летнем юбилее преподобного Сергия Радонежского. Будущий глава Зарубежной Русской Православной Церкви, митрополит Антоний (Храповицкий), тогда еще архимандрит и ректор МДА, произносит актовую речь под названием «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». В ней он показывает необходимость нравственного приложения догмата Троицы, призывающего христиан к единству по образу единосущия Ипостасей Пресвятой Троицы. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они

---

327 Федоров Н. Ф. Общее дело. Т. 1. Верный, 1906. С. 19.

да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня», — говорит нам Спаситель в Евангелии от Иоанна (Ин. 17: 21). Единосущие Лица Святой Троицы — онтологическая основа любви и единства между людьми. И вот что говорил в связи с этим архим. Антоний: «Таким образом образуется по подобию Троицы, нераздельной и неслиянной, новое существо — Св. Церковь, единая по естеству, но множественная по лицам... Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы... *взиранием на Св. Троицу побеждали страх перед ненавистною разделенностью мира* (sic! — *Авт.*), отражающуюся и в сердце каждого, несовершенного еще, христианина»<sup>328</sup>. У архимандрита Антония мы встречаем ту фразу, о которой говорилось выше, но в ином контексте. Во-первых, она не связана с прп. Сергием, во-вторых, речь идет о Церкви как обществе святых, противопоставленной миру, а не о средневековой Руси, противостоящей монголам.

Для Федорова данная статья была весьма значима, так как идея внутрибожественного единства как прообраза единства святых была им воспринята и переработана. Здесь нет прямого заимствования, так как сам Федоров, рассматривая речь архим. Антония, говорит о том, что слова «Да будут все едино...» из Евангелия от Иоанна близки ему с юношеских лет и давали надежду на преодоление общечеловеческой розни. Каким образом? Русский мыслитель настаивает на том, что данные слова надо применить ко всему миру, причем самым практическим образом. У архим. Антония ему не нравится то, что речь там идет только о нравственном приложении. Федорову нужно большее, гораздо большее, а именно распространение Церкви на весь мир, причем вне какой-либо эсхатологической перспективы. «Объединенная церковь требует от каждого жизни не для себя только, но и не исключительно для кого-нибудь другого — для других, — а со всеми и для всех. Эта церковь есть объединение всех живущих, сынов и дочерей, в молитве за всех умерших, как выражении дела Божия»<sup>329</sup>. Пример такого объединения и дал нам прп. Сергей, так как он «более всех приблизился к учению о Троице как образцу для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности, ибо он, введя в Московском Государстве общежитие, которое

328 *Антоний (Храповицкий), архим.* Нравственная идея догмата о Пресвятой Троице // Богословский вестник. 1892. Т. 3. № 11. С. 171.

329 *Федоров Н. Ф.* Общее дело. Т. 1. Указ. изд. С. 36.



было восстановлением первоначальной христианской общины, общины апостольского дела, у которой было одно сердце и одна душа, поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы „взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира“»<sup>330</sup>.

Приписав слова архим. Антония автору жития прп. Сергия, Федоров далее разворачивает целую историософскую концепцию вокруг имени великого подвижника. Прп. Сергий предстает тем, кто спас Русь, дав ей практическую идею, способную объединить страну в противостоянии исламу — в лице Золотой Орды, принявшей ислам при хане Узбеке, а также и католическому Западу. «Создав Лавру во имя Троицы, которая способствовала и собственному объединению, и освобождению от татар, а также отражению и Западу, Московская Русь, быть может, и не думала, а только чувством постигала, что в *Троице неслиянной* заключается обличение ислама, а в *Троице нераздельной* — обличение Запада и его розни»<sup>331</sup>. Ислам проповедует рабскую верность Аллаху, то есть повиновение року, природным законам, Запад воспекает крайний индивидуализм. Цель же человеческой истории в ином, а именно в преодолении индивидуализма через объединение в борьбе со слепым законом природы (то есть смертью). По Федорову, все человечество должно соединиться для этой задачи, и он призывает к этому служению верующих и не верующих, ученых и неученых. Фактически проект Федорова — это грандиозный замысел превращения всей природы в храм, расширение границ Церкви до пределов Вселенной. И центральную роль, по мнению Федорова, в этом должна сыграть именно Россия, в этом исполнение ее миссии «Москва — Третий Рим», так как русское «самодержавие есть хранитель нашего единства, не русского только или славянского, а вообще единства человеческого рода, ибо оно стоит в праотца место... Как самодержавие стоит в праотца место, так и кремль 3-го Рима стоит в Памира или Эдема место, каковыми были Вавилон и другие столицы Востока»<sup>332</sup>.

Русская идея у Федорова трансформируется в мессианский вселенский призыв русского народа. И в этом ключе Федоров — центральная

330 Федоров Н. Ф. Общее дело. Т. 1. Указ. изд. С. 36.

331 Там же. С. 55.

332 Там же. С. 378.

фигура русской философии, так как более высокого призвания для России вряд ли кто-то желал. Проект Федорова как итог русского мессианизма заключает в себе одновременно и его слабые и сильные стороны.

Начнем с последнего. Воскресительный проект Федорова призывает нас к христианской активности. Человек у Федорова — орудие Божие, сотрудник Бога в непрекращающемся творении мироздания. Федоров жаждет не просто бессмертия, но именно воскрешения всех предков, начиная с Адама, что предполагает преобразование природного миропорядка и трансформацию земного града в Град Божий. Обвинение Федорова в рационализме, позитивизме, материализме и прочем — поверхностны. Он был человеком верующим и церковным, чему есть множество свидетельств. Его концепция о триадологической миссии прп. Сергия как центрообразующей в собирании православной Московской Руси стала общим местом, хотя мало кто помнит о Федорове как авторе данной идеи. Мысли Федорова присущ материализм, изживающий излишний спиритуализм, свойственный протестантствующей мысли. Федоров настаивает на том, что действие догматов и таинств распространяется и на материальные структуры, освящая их.

Слабые стороны федоровского проекта также вполне очевидны. Это откровенный утопизм. В данной концепции слишком много вопросов и слишком мало ответов. Дело в том, что если все человечество реально объединится ради воскрешения праотцев, освободившись от страстей, то воскрешение действительно наступит. Представим, что все человечество реализует новозаветный идеал, тогда Царство Божие будет неизбежным. Но вот ведь вопрос: как это возможно в нашем падшем мире? Пока мы видим только разделение и разделение усугубляющееся, что приведет, скорее, к каннибализму, чем ко всечеловеческой любви.

Федоров противоречит сам себе. То он говорит о необходимости объединения всех и вся (независимо от взглядов) на борьбу со смертью и безудержно верит в возможность технического воскрешения, то вдруг спохватывается и начинает говорить о воскрешении как преодолении греховности и тленности в человеке. Но второе делает ненужным первое, а первое не обязательно приведет ко второму.

Библейская эсхатология говорит нам о всеобщем воскресении мертвых в конце времен. Вспомним слова апостола Павла: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся.



Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15: 51–53). Проект Федорова совершенно иной. Он включает две стадии: теллуру-космическую и гистологическую. На первой происходит собирание частиц предков со всей Солнечной системы, на второй — их соединение. Воскрешение мыслится Федоровым как перезапуск истории, ее возвращение вспять. Последнее поколение будет воскрешать предыдущее, и так — до самого Адама. «Трудность восстановления для каждого поколения того поколения, которое непосредственно ему предшествовало, совершенно одинакова; ибо отношение нынешнего поколения к своим отцам и того поколения, которое первое достигнет искусства восстановления, к его отцам точно такое же, как наших прапрадедов к их отцам. Хотя первый воскрешенный будет, по всей вероятности, воскрешен почти тотчас же после смерти, едва успев умереть, а за ним последуют те, которые менее отделились тлению, но каждый новый опыт в этом деле будет облегчать дальнейшие шаги. С каждым новым воскрешенным знание будет расти; будет оно на высоте задачи и тогда, когда род человеческий дойдет и до первого умершего»<sup>333</sup>. Это самый настоящий апокатастасис, то есть восстановление всего. Система Федорова — совокупность эсхатологического инакомыслия. Он отвергает традиционные представления, не желая верить в общечеловеческую катастрофу, предначертанную в Апокалипсисе. Пророчество Иоанна Богослова, по Федорову, — это грозное предупреждение, которое может и не произойти, если все человечество объединится в борьбе со смертью. Более того, если человечество само воскресит своих предков, то ада не будет и все спасутся. При этом под сомнение ставится многовековая апокалиптическая традиция, основанная на Новом Завете, свидетельствующем о грозности, внезапности и надмирном характере последних событий. «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 3: 10). Но оптимизм Федорова безграничен и основан на его убежденности в божественной миссии всего человечества. «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно

и возбуждало страх. Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскрешении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскрешение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат является карою»<sup>334</sup>.

В этом отрывке — весь Федоров, не желающий знать ничего трансцендентного, никакой мистики и теории (от греч. *θεορία* — созерцание), но только практику, преобразующую человечество. Естественно, это ведет к обеднению самого христианства, к изживанию в нем всего мистического и мистериального, к его примитивизации. В трудах Федорова отсутствует чувство Живого Бога, для него Бог — лишь залог воскрешения, но опыта богообщения и осознания его необходимости мы не видим. Задача Федорова — победить смерть любой ценой. Но для чего нужна эта победа? С точки зрения традиционного христианства — для вечной жизни со Христом. Поэтому раннее христианство столь жаждет эсхатологической встречи с Господом, Судией последнего дня. «Се, грядущи скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний», — говорит нам Господь (Откр. 22: 12, 13). «Ей, гряди, Господи Иисусе!» — отвечают ему христиане (Откр. 22: 20). Но вот это «Ей, гряди» очень не устраивает последователей Федорова. «Радостно-напряженные ожидания второго грозного пришествия Судии, — замечает современный апологет учения русского мыслителя, — распространенные в некоторых „благочестиво“-христианских кругах, кому, можно сказать, гарантировано личное спасение, кто брезгливо отторгает себя от прочего гнусного, обреченного мира, — вся эта болезненно-пассивная экстастика: „Ей, гряди“, да поскорее, покарай кого следует, превращает, по точному определению Федорова, „Создателя мира в губителя его“. (Для Федорова вообще выдвижение на первый план таких определений Бога, как Владыка, Господь, Судия, „вызываются нашим лишь несовершеннолетием“, расслабляющим желание вечно в нем оставаться)»<sup>335</sup>.

Но чья это «болезненно-пассивная экстастика»? Ответ вполне очевиден для всякого, читавшего Библию открытым сердцем. Ветхозаветные

334 Там же.

335 Семенова С. Г. Идея всеобщности спасения у Н. Ф. Федорова // Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 920–921.



пророки, апостолы и евангелисты, ранние христиане и отцы Церкви — все они как раз и воспевали «Ей, гряди!» в ожидании страшного и великого Дня Господня. Давайте попробуем убрать из Священного Писания не устраивающие Федорова слова «Владыка», «Господь», «Судия», и мы обедним величественную эсхатологическую поэтику Писания. Федоров многократно порицал своего современника Л. Н. Толстого за рационализм, упрощающий христианство, но сам поступал не лучше. Толстой убирал из Евангелия все чудесное, а Федоров — все грозное и обличающее. Оба преуспели в попытках создания этакого карманного и удобного бога, не мешающего их величественным концепциям.

Все это почувствовали уже первые критики Федорова, в частности философ Е. Н. Трубецкой, который в переписке с фанатичным последователем Н. Ф. Федорова, Н. П. Петерсоном, совершенно верно указал: «Ввиду решительной необходимости сделать выбор между Федоровым и Евангелием, я, разумеется, не колеблясь ни минуты, выбираю последнее»<sup>336</sup>.

При этом Трубецкой указывал на одно из главных противоречий системы Федорова — на игнорирование необходимости преобразования воскресшего тела. В воскресении встают не такие же тела, но тела преобразованные. «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (1 Кор. 15: 42–44). Вот об этом духовном теле Федоров и не знает, хотя современные его защитники пытаются оправдать русского философа. Они видят телесное преобразование «в ходе радикального преобразования самого организма: обретение способности самому летать, обладать памятью и соображением самой совершенной умной машины... жить во всех средах, принимать всякие формы»<sup>337</sup>. Но это совершенно иной антропологический идеал, так как духовное тело воскресения приобретает свои особые свойства вследствие причастности благодати Божией, о которой Федоров даже не вспоминает.

Любопытно, что последний момент отмечал отечественный мыслитель В. А. Кожевников, бывший душеприказчиком Федорова, автором

336 Е. Н. Трубецкой — Н. П. Петерсону // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 202.

337 Семенова С. Г., Гачева А. Г. Николай Федоров и мифы о нем // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 985.

первой монографии о нем и главным публикатором его трудов. В переписке со священником Павлом Флоренским он свидетельствовал о том, что между личной православной религиозностью Федорова и его учением был значительный разрыв. «Переоценка естественных средств спасения человечества (самим человечеством) и недооценка значения средств благодатных в учении Н. Ф-ча для меня очевидна... Он не сознавал сам, каким минимумом Благодати обходился он, и на что сводил этот минимум... Я убежден, что, если бы при жизни Н. Ф-ча вскрылись опасности, уже теперь обнаружившиеся, он, с присущей ему осторожностью к самому себе, опять стал бы проверять себя, сознал бы и недостаточность выраженного (в написанном) участия Благодати и, быть может, значительно смягчил бы рационалистически-материалистическую тенденцию своего учения и одумался бы относительно своего нерасположения к мистическому элементу... Опасность истолкования его учения в смысле только рационалистическом и материалистическом есть; опасность эта велика и в значительной степени основательно мотивирована... Доказать возможность переделки учения с сильным уклоном в сторону религиозную (поднятие значения благодатных средств общечеловеч. дела) не легко, а для лиц, лично не знавших старика, едва ли и возможно»<sup>338</sup>. Эта трезвая оценка учения Федорова в дальнейшем полностью оправдалась. Ко двору истории пришлось не столько религиозная, сколько рационалистически-материалистическая интерпретация его учения.

Но материалистическая интерпретация учения Федорова есть абсолютное богоборчество. Если допустить, что человечество своими силами победит смерть, то Бог и религия утратят всякое значение. И именно с таким ходом мысли мы и встречаемся в антирелигиозной пропаганде в Советском Союзе. Так, в 1922 году в официальном философском журнале «Под знаменем марксизма» выходит статья профессора М. Н. Покровского, утверждающего, что любая религия покоится на страхе смерти. «Отрицание страха смерти еще долго будет делом борьбы, — все более и более успешной, по мере все новых и новых побед науки со смертью. И только окончательная победа вырвет почву из-под ног у религии навсегда»<sup>339</sup>.

338 Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 114.

339 Покровский М. Н. Страх смерти и производственное значение религии // Под знаменем марксизма. 1922. № 9–10. С. 124.



Покровский был вовсе не одинок. Первые послереволюционные годы полны прометеевского богоборческого энтузиазма, нашедшего выход в создании движения биокосмистов, исповадовавших иммортализм (физическое бессмертие) и интерпланетаризм (завоевание космоса). Влияние Федорова на них бесспорно, пусть они использовали и другую, свойственную той эпохе, фразеологию. Совсем не сложно угадать идеи Федорова в следующей декларации: «Когда все люди придут к пролетарскому сознанию, могущество человеческого гения неимоверно возрастет. Враждебные силы природы будут побеждены, власть человека распространится в далеком мировом пространстве. Но пролетарское человечество, конечно, не ограничится осуществлением бессмертия только живущих, оно не забудет погибших за осуществление социального идеала, оно приступит к освобождению „последних угнетенных“, к воскрешению прежде живших»<sup>340</sup>.

Правда, сами биокосмисты пытались отмежеваться от Федорова как от мракобеса. По их мнению, платоновско-религиозный дуализм русского мыслителя привел его к «полному оправданию царизма. Его „философия“ — последняя (довольно архаическая) попытка спасти царизм и православие»<sup>341</sup>.

Но современники упорно опознавали в биокосмистах именно последователей Федорова, и вполне справедливо. Биокосмисты наследовали у Федорова пусть лишь одну идею, но главную — необходимость борьбы со смертью посредством регуляции природных стихий. Но если источник религиозной веры — страх перед смертью, то и советская идеология начала 1920-х — ее разновидность. Во всяком случае, именно религиозный пыл звучит в следующих словах: «Лицемерная буржуазия, следуя пословице „с глаз долой — из сердца вон“, хоронила своих умерших на задворках города. Не так поступает пролетариат. Не на окраину отправляет он тела наиболее дорогих своих товарищей. Нет, он хоронит их в центре, на Красной площади, на Марсовом поле, чтоб всегда о них помнить. А когда придет час торжества человеческого разума над смертью, он придет на могилу и воскресит их»<sup>342</sup>.

340 *Иваницкий Н. П.* Пролетарская этика // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 410.

341 *Святогор А.* «Доктрина-отцов» и анархизм-биокосмизм // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 417.

342 *Иваницкий Н. П.* Пролетарская этика. Указ. изд. С. 410.

Нам уже непонятно это настроение ранних послереволюционных лет, а это было время самых фантастических планов, когда волна энтузиазма порождала невероятно причудливые идеи. И концепция завоевания бессмертия Федорова, самая причудливая из всех, будоражила многие умы. Но наибольшее влияние Николай Федорович оказал не на советскую философскую мысль, а на советскую литературу. Его идеи нашли свою интерпретацию в творчестве В. Маяковского, В. Хлебникова, Н. Клюева, М. Горького, А. Платонова, Б. Пастернака и многих других.

Как характерный пример, несколько пародийное их выражение у Маяковского в поэме «Клоп»:

*Вот он,  
 большелобый  
 тихий химик,  
 перед опытом наморщил лоб.  
 Книга — «Вся земля», — выскивает имя.  
 Век двадцатый.  
 Воскресить кого б?  
 — Маяковский вот...  
 Поищем ярче лица — недостаточно поэт красив. —  
 Крикну я вот с этой,  
 с нынешней страницы:  
 — Не листай страницы!  
 Воскреси!*

Человек боится смерти и, как наделенный бытием, не в силах принять чистое ничто. И редкий богоборец находит в себе мужество считать себя просто ничтожнейшей частью бесконечного и бессмысленного мироздания. Концепция вечного возвращения Ницше или иммортализм биокосмистов — идеи одного порядка. Так или иначе, это попытка замкнуть бытие, перезапустить его, вернуть ушедшее. Христианство говорит о будущем веке, прообразом которого является наш земной эон; прометеевский атеизм хочет увековечить сложившееся положение вещей, то есть увековечить мир в его падшем состоянии. Правда, опять-таки возникает вопрос смысла. Предположим, человечество будущего не только станет бессмертным, но и воскресит предков. А что далее? Бесконечное освоение космоса?

Очень оригинальный ответ на этот вопрос уже во второй половине XX века дал советский философ-марксист Эвальд Ильенков. В своей работе



«Космология духа» он приходит к выводу, что разум — вершина диалектического развития материи, цель которого, ни много ни мало, — спасение Вселенной от «тепловой смерти». Неотвратимое в многомиллиардной перспективе угасание звезд и разбегание материи может быть остановлено разумом, который вернет космос к его огненному первоначалу. «Мыслящий дух при этом жертвует самим собой, в этом процессе он сам не может сохраниться. Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой. Человек, мыслящий дух, возвращает природе старый долг. Когда-то, во времена своей молодости, природа породила мыслящий дух. Теперь, наоборот, мыслящий дух ценой своего собственного существования возвращает матери-природе, умирающей „тепловой смертью“, новую огненную юность — состояние, в котором она способна снова начать грандиозные циклы своего развития, которые когда-то вновь, в другой точке времени и пространства, приведут снова к рождению из ее остывающих недр нового мыслящего мозга, нового мыслящего духа...»<sup>343</sup> Интересно, что Ильенков говорит о необходимости и неизбежности механизма, сохраняющего Вселенную и возвращающего ее юность. А если этого механизма нет, то «есть „бог“, „начало мироздания“, „первотолчок“, выводящий материю из практически неподвижного состояния „тепловой смерти“, и прочая чертовщина и мистика»<sup>344</sup>. Но последнее недопустимо и, конечно, более фантастично, чем освоение всей Вселенной человечеством (техническими средствами) и его самоубийство в конце.

Впрочем, до такого величественного финала далеко. И современные сторонники достижения бессмертия ратуют за более мещанский идеал, а именно — за преобразование человеческой природы техническими средствами. «Такие научные открытия конца XX и начала XXI столетий, как клонирование млекопитающих, в том числе человека, открывающее возможность получения „запчастей родных по плоти“ и даже его воскрешения, теломерная терапия, регенерация стволовых клеток, расшифровка генома человека, разработка нанотехнологии и многие другие ставят на вполне реальную и практическую основу решение триединой задачи — укрепление здоровья человека, сохранение его молодости (точнее — оптималь-

---

343 Ильенков Э. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 429.

344 Там же. С. 431.



ных параметров телесной и духовной жизнедеятельности) и достижение практического бессмертия. Научно-оптимистический подход и взгляд на решение проблемы личного бессмертия становится поистине велением нашего времени»<sup>345</sup>.

А там уж недалеко и до появления сверхчеловека, описанного доктором технических наук и старшим научным сотрудником НАСА А. Болонкиным. «Электронный человек, или, как я его называю, Е-существо, не нуждается в пище, жилище, воздухе, быстро обучается всем наукам, может работать круглые сутки, путешествовать по дну океанов и в космосе, мгновенно размножаться и неуничтожаем любым оружием, ибо запись его мозга можно хранить в отдельном чипе и воссоздать Е-человека в любом числе»<sup>346</sup>. Правда, встает вопрос: а что в этом Е-человеке останется от человека?

\*\*\*

Вряд ли Федоров пришел бы в восторг от мечтаний современных трансгуманистов<sup>347</sup>. Его мечта внутренне понятна любому человеку, терявшему дорогих и близких людей, у него есть искренняя экзистенциальная тоска по ускользающему бытию. Федоров мечтал о воскрешении отцов и вселенской литургии преображенного космоса, а не о превращении человека в ходячий супер-компьютер. Его мессианизм имел прямых последователей, апостолов его проекта. Федорову везло на учеников. К первому их поколению относятся уже упомянутые нами В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон. Вслед за ними пришли А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Чекрыгин, В. Н. Муравьев, имена ныне позабытые, да и при жизни малоизвестные. Они были исключительно преданы памяти учителя, соединяя веру в него с христианскими чаяниями, которые приобретали

345 Вишев В. И. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М., 2005. С. 385.

346 Там же. С. 369–370.

347 По определению самих adeptов этого учения: «Трансгуманизм — это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека» (режим электронного доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/70/94/>).



у них явно социалистический оттенок. То, что Федоров для них был фигурой исключительнейшей в истории, сомнения не вызывает. «Акт Федорова есть акт, вытекающий из акта Христа, объясняющий его и даже более — *дополняющий* его. Тем самым он, выполняя завет Евангелия, дает нам *новое* по сравнению со Священным Писанием. Это новое пророчество и новое благовестие»<sup>348</sup>. Автор этих строк — В. Н. Муравьев, потомок древнего аристократического рода, полиглот, до революции 1917-го служивший дипломатом. Апологет теократической идеи «Третьего Рима» в 20-е годы, он принимает советскую власть, надеясь на ее перерождение. Это чаяние «приручить зверя» было свойственно всем «федоровцам», жившим в Советском Союзе. Но большинство из них погибло под катком советской репрессивной машины. В. Н. Муравьев был арестован в 1929 году за свое прошлое и умер в ссылке то ли в 1930-м, то ли в 1932 году при невыясненных обстоятельствах.

Вот другой последователь Федорова — Н. А. Сетницкий, философ и экономист. В советские годы он работал на Китайско-Восточной железной дороге в ее Экономическом бюро в Харбине, что дало ему определенную свободу. Он публикует ряд работ, посвященных как Федорову, так и русскому мессианству, в том числе фундаментальный труд «О конечном идеале». А в 1934 году, в том же Харбине, последователи Федорова издают сборник «Вселенское Дело», где развивают идеи своего учителя. В статье «Мессианство и „русская идея“» Сетницкий настаивает на том, что наиболее полное выражение русское православие находит в образе прп. Серафима Саровского, в афонском имяславии и учении Николая Федорова. Причем учение последнего о Троицизме как прообразе идеального социального устройства и проистекавшие отсюда следствия «представляют не что иное, как переводы на язык современности духоносной практики Дивеева и богословской космократии Имяславия, выраженных в виде проектов всечеловеческого общего дела, литургии верных, не только храмовой, но и внехрамовой, являющейся преобразованием общества, человека и природы»<sup>349</sup>.

Сетницкий считает, что учение Федорова — итог развития и православия, и русской культуры. То, что дореволюционная Россия извратила

---

348     *Муравьев В. Н.* Из архивных заметок // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 499.

349     *Сетницкий Н. А.* Мессианство и «русская идея» // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 356.

учение прп. Серафима, отвергла имяславие и не заметила учения Федорова, предопределило, по мнению Сетницкого, ее историческое поражение. Но задача, не реализованная Православной Русью, досталась в наследство Руси Советской. «Внешние видимые события складываются так, что если дело не исполняется, то устраниются носители харизмы, вплоть до смерти и даже убийства их, но задача остается, и сами убийцы, опять-таки даже против своей воли, вынуждаются поднять упавший и сброшенный венец и выполнять задачу, которая не исполнена их предшественниками, ими же уничтоженными»<sup>350</sup>.

Такое же отношение к советской власти разделял с Сетницким А. К. Горский, выпускник Московской духовной академии, которому прочили большое церковное будущее, но он уклонился в свободное богоискательство, что и привело его к идеям Федорова. Горский был наиболее последовательным их проповедником, в систему вселенского воскрешения он вписал все интеллектуальные течения той эпохи, от позитивизма до фрейдизма. Вместе с Сетницким они обращались к А. М. Горькому, и тот, заинтересовавшись идеями Федорова, даже упомянул его имя в статье в газете «Известия». «Был у нас замечательный мыслитель, но мало известный — потому что был слишком своеобразен — мыслитель Н. Ф. Федоров. Среди множества его оригинальных домыслов и афоризмов есть такой: „Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли“... Рабоче-крестьянская власть Союза Советов ставит перед собой ... цель: переработать возможно большее количество физической силы рабочих и крестьян в разумную, интеллектуальную силу и влиянием этой силы ускорить процесс подчинения всех энергий природы интересам трудовой массы»<sup>351</sup>. Горский знал о том, что главная идея Федорова — воскрешение предков, но об этом аспекте он упомянуть, по вполне понятным причинам, не мог. А вот идея подчинения человеку природных стихий была точкой пересечения проекта Федорова и советского социализма. Вслед за Горским о Федорове упоминает и «всесоюзный староста» М. И. Калинин, и в том

350 Там же. С. 359.

351 Горский А. М. Еще о механических гражданах // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 530.



же контексте — необходимости овладения природой. Можно сказать, что это был пик популярности Федорова в советские времена<sup>352</sup>.

А. К. Горский, воспользовавшись ситуацией, публикует собственную заметку все в тех же «Известиях». «Порицая Толстого за проповедь пассивного непротивления, Достоевского и В. Соловьева — за „мистику“ и стремление к „мирам иным“, Федоров противопоставлял этому реальный путь к усовершенствованию вещественного мира, к реальному улучшению условий жизни человечества путем борьбы организованных коллективов с эпидемиями, стихийными бедствиями и слепыми силами природы»<sup>353</sup>, — пишет Горский. И ни слова про воскрешение. Прочитав эту заметку, С. Н. Дурылин, литературовед, поэт и бывший священник, обвинил Горского в предательстве памяти Федорова. Но он был не прав. Вся заметка писалась Горским ради последней фразы: «Многие из мыслей Федорова оказались созвучными нашему сегодняшнему дню. Не пора ли лучше и глубже изучить наследие этого незаурядного и интересного для нас мыслителя»<sup>354</sup>. Призыв более чем наивный в советских условиях, но иных последователей у Федорова и не бывает. И Горский, и Сетницкий оставались религиозными мыслителями, что видно из их харбинских публикаций, не подотчетных советской цензуре. Но, живя эсхатологическими надеждами, они пытались направить советский социализм по воскресительному пути. «Принятие или отвержение цели воскрешения в качестве высшей и высочайшей — такова дилемма, представшая как христианской, так равно и не христианской половинам человечества в XX веке христианской эры. Этот опаснейший кризис роста, эта необходимость немедленного выбора не означает ли начало того евангельского Страшного Суда, на котором последователи литургического Агнца окончательно отмежуются от неисправимых почитателей трагического козла?»<sup>355</sup> Но кто эти почитатели «трагического козла»? Видимо, все те, кто не верит в прогресс и оптимистический конец истории, то есть и большинство христиан. В то время как последовате-

---

352 См.: Калинин М. И. Из доклада на IV сессии ЦИК Союза ССР IV созыва // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 532–533.

353 Горский А. К. Н. Ф. Федоров // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 534.

354 Там же. С. 535.

355 Горский А. К. Николай Федорович Федоров и современность // Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб., 2004. С. 610.



ли Федорова с большевиками оказываются на стороне Агнца. Но суд истории рассудил иначе. Советская идейная машина не признала последователей Федорова и жестоко обошлась с мечтателями. Сетницкий был расстрелян в 1937 году, а Горский — в 1943. Причем последний в следственном заключении обвинялся в том, что «не прекратил антисоветскую деятельность, а по-прежнему отстаивал позицию учения Федорова... систематически обсуждал ... идеалистические проблемы борьбы за бессмертие, высказывая одновременно антисоветские измышления по адресу ВКП(б) и Советского правительства»<sup>356</sup>. Союза социализма с православием, в федоровском духе, не получилось.

\*\*\*

В подготовительных материалах к своим лекциям Флоренский назовет Федорова предтечей большевизма. Вряд ли это верно. Федоров не подготовлял пути большевизму, идеологи этого движения вовсе не были пленены идеями румянцевского библиотекаря. Но что-то общее есть во внутренней несвободе обеих систем. Вот Горский пишет: «Дальнейшее „торжество православия“ выразится в организации общего дела, к которому, когда оно будет отчетливо осознано и провозглашено, не могут не примкнуть множество иноверцев и вовсе не верующих... Все должны быть включены в учебный план: хотят они того или не хотят, все должны стать оглашенными и оглашаемыми»<sup>357</sup>. Но вот что значит — хотят или не хотят? Федоров хотел объединить всех и вся в деле воскрешения. Но каким образом? А что, если кто-то не захочет участвовать в деле воскрешения? У большевиков-то все было проще: кто не захочет, того ликвидируем; но в системе Федорова репрессивный механизм применен быть не мог. Абсурдно репрессировать тех, кто не желает участвовать во всеобщем воскресении.

Но каким чудом возможна реализация следующего идеала: «Общество, построенное по образцу тройческого единства, представляет объединение, возможное только при полноте согласия, единодушия и взаимной любви

356 Из материалов следственного дела А. Горского. 1943 г. // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 616.

357 Там же. С. 567.



его членов»<sup>358</sup>? Да, идеал высок, но как в него «загнать» всех абсолютно, как добиться полноты согласия и единодушия, да еще и всего человечества? Ведь и в могилах лежат не одни праведники, но и убийцы, и растлители. С чего они вдруг при воскресении начнут равноангельное житие? Да и все ли они хотят воскреснуть?

Когда в 1921 году было учреждено общество художников «Маковец», Флоренский написал в первый номер журнала этого общества свою знаменитую статью про храмовый синтез искусств, где говорил о совершенстве и законченности храмовой литургии. Молодой художник и учредитель этого общества Н. А. Чекрыгин, под влиянием идей Федорова, в своей прозаической поэме «О Соборе Воскрешающего Музея» описывает идеал внехрамовой литургии, охватывающей всех. При этом Евхаристия в трактовке Чекрыгина — это воскрешение мертвых, «обращение праха отцов — хлеба и вина, служивших кормом человека-сына, — в тело и кровь отца»<sup>359</sup>.

Это очень символическое различие. В храм люди приходят добровольно, но всегда в обществе есть те, кого туда не затащить и насильно, и никто и не тащит. А Федоров настаивает на неизбежности всеобщего спасения и воскрешения, забывая, что, по русской поговорке, невольник — не богомольник. Но от воскрешения и всеобщего спасения никуда не деться, оно также неотвратимо, как наступление коммунизма в диалектическом материализме. «Процесс объединения неотвратим; поскольку он протекает сознательно и целесообразно, мир понемногу превращается в стеклянное море, смешанное с огнем и гармонизируемое гусями, но поскольку сознание и воля не готовы, люди ищут укрыться от налетающих космических энергий: „Горы, падите на нас!“ Но спрятаться, однако, никому уже не удастся»<sup>360</sup>. Но если в марксизме смена исторических формаций научно обоснована, то в федоровский идеал предлагается просто поверить в силу его безусловного величия.

Непонимание падшести человеческой природы, игнорирование реальности зла в истории — самое слабое место системы Федорова. Утопия

358     *Сетницкий Н. А.* Целостный идеал // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 666.

359     *Чекрыгин Н. А.* О Соборе Воскрешающего Музея // Федоров: pro et contra. Указ. изд. Кн. 2. С. 479.

360     *Горский А. К.* Николай Федорович Федоров и современность. Указ. изд. С. 610.



Федорова — совокупность всех утопий; мессианизм, доведенный до крайности. Величие этой утопии соответствует только ее ничем не обоснованному оптимизму, роняющему ее с разного рода материалистическими учениями, где свято верят в неотвратимость и постоянство прогресса человечества.

В этой связи одну из самых удачных характеристик философии Федорова дал все тот же Дурьлин: «Федоров — это оторванный христианским ветром кусок от облака 60-х годов (XIX века — *Авт.*). Кусок от этого облака оторван ветром другого направления, чем тот ветер, который слепил это облако. Состав облака Федорова тот же, что и облака 60-х годов: тут, как и там, и „общее дело“, и „долг перед человечеством“, и „вера во всемогущество науки“, и „материализм“, и все это так же, как у Базаровых, слеплено любовью, тою любовью, о последовательности которой хорошо говорил Вл. Соловьев: „Человек произошел от обезьяны, а *потому* положим душу свою за други своя“. — Этот состав Федоровского облака родствен и розовому облаку петрашевцев (как родственны им и „хрустальные дворцы“ Чернышевского)... Розовое облако у Федорова одно с розовыми облаками русских фюреристов и хрусталедворцев: оно — лишь кусок от этого общего облака... Но кусок этот, повторяю, оторван христианским ветром, — и облако понеслось в другую сторону, чем облака петрашевцев и Чернышевского, — в ту сторону, куда неслись грозные тучи Достоевского и Л. Толстого. Оно несется в других слоях атмосферы, с иною быстротою, под иным озарением солнечных лучей, чем те розовые облака. Тучи Достоевского и Толстого окружают его, соприкасаются с ним; пепельно-красное облако Вл. Соловьева соседит ему. Кажется: вот миг — и Федоровское облако сольется с этими грозными тучами, с этим соловьевским пеплом, — но кажется это только на миг: эти тучи, этот пепел совсем из других паров, чем Федоровское облако, — и оно, розовое, быстро освобождается от их грозной черноты, от их зловещего пепла, — и хоть под тем же, что и они, ветром, и в тех же слоях атмосферы, но плывет отдельно, и своей розовой привлекательностью, своей яркой светлотой привлекает тех, кто боится грозных туч и небесного пепла и кому кажется, что это розовое облако так близко, что, вот, протянул руку, и достал его, и распластал его по земле»<sup>361</sup>.

361 Дурьлин С. Н. В своем углу. М., 2006. С. 551–552.



## Отец Павел Флоренский — маг и священник

**Ф**лоренский — великая загадка русской культуры. Есть в нем что-то неуловимое и в глубине своей таинственное, мистериальное. «Бывают люди, чье имя с ранних пор окружено легендами. Постепенно они и сами становятся легендой и так переходят в историю»<sup>362</sup>. Эти слова относятся к Павлу Александровичу Флоренскому, ставшему легендой уже при жизни. Он был слишком глубоко погружен в таинственные бездны этого мира. Вспоминаются часто цитируемые и весьма часто неверно понимаемые слова Ницше: «Кто сражается с чудовищами, тому следует остерегаться, чтобы самому при этом не стать чудовищем. И если ты долго смотришь в бездну, то бездна тоже смотрит в тебя».

Наш мир с момента грехопадения таит в себе многое, он одержим демоническими силами, нашедшими себе власть благодаря греху Адама. Потому всякий, кто слишком проникается чувством единства с природой, рискует быть поглощенным ее хтоническими силами. Добавим к этому, что близость человека к природе всегда беременеет магией, попыткой сродниться с ее силами и научиться повелевать ими. И речь идет вовсе не о первобытной магии с ее довольно-таки рациональным подходом, так как архаический человек исключительно прагматичен, но о магическом соблазне личности высокой культуры. Интерес к магии был очень силен

---

362 Волков С. А. П. А. Флоренский // Флоренский: Pro et contra. СПб., 1996. С. 141.

в позднеантичном обществе, в эпоху Возрождения, в русском Серебряном веке. Магическое переживание природы мы находим и у любимого поэта Флоренского — И. В. Гёте.

Флоренский вспоминает: «В детстве мне чуждо ощущение близости к людям... Я не любил людей... Даже к животным, млекопитающим я был довольно равнодушен — в них я чувствовал слишком близкое родство к человеку. А любил я воздух, ветер, облака, родными мне были скалы, близкими к себе духовно ощущал минералы, особенно кристаллические, любил птиц, а больше всего растения и море»<sup>363</sup>. Последнее особенно знаменательно, близость Флоренского к морю как символу живой стихии, изначальной по отношению ко всему земному, прямо роднит его с античностью. Это чувство проходит через всю жизнь Флоренского. Уже в Соловецком лагере, за полгода до расстрела, он пишет: «Если придется уехать отсюда, то жаль будет моря, хоть я и вижу его теперь издали. С детства впечатления от моря стали мне самыми родными, и не видя моря, я чувствую себя обделенным, даже когда не думаю о причине этого чувства»<sup>364</sup>. В своих «Воспоминаниях» Павел Флоренский подверг это чувство анализу: «Свои детские и отроческие годы я провел в постоянном и ненасытимом созерцании моря... я помню свои детские впечатления и не ошибаюсь в них: на берегу моря я чувствовал себя лицом к лицу пред родимой, одинокой, таинственной и бесконечной Вечностью, из которой все течет и в которую все возвращается. Она звала меня, и я был с нею...»<sup>365</sup>.

Это отношение к Вечности было первичным: возможно, оно и предопределило религиозность мальчика, выросшего в безрелигиозной семье. Отец Павла происходил из священнического рода, но еще его дед предпочел священнической медицинской карьере, а отец Павла был инженером-путейцем. Мать же Флоренского, из княжеского армянского рода Сапаровых, по вероисповеданию принадлежала к армянской Церкви. Разность вероисповеданий родителей определила отношение в семье к религии. Это была тема запретная. «О религии у нас никогда не говорили ни слова, ни за, ни против, ни даже повествовательно»<sup>366</sup>. Приход же Павла Александровича к вере

363 Флоренский П., *свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. С. 70.

364 Флоренский П., *свящ.* Все думы — о вас. СПб., 2004. С. 249.

365 Там же. С. 250.

366 Флоренский П., *свящ.* Детям моим... Указ. изд. С. 279.



был прямым следствием некоего мистического переживания. Однажды ему приснилось, что он заживо погребен в некоем руднике. «Мною овладело безвыходное отчаяние, и я сознал окончательную невозможность выйти отсюда, окончательную отрезанность от мира видимого. В это мгновение тончайший луч, который был не то зримым светом, не то — не слышанным звуком, принес имя — Бог. Это не было еще ни осияние, ни возрождение, а только весть о возможном свете»<sup>367</sup>. Очевидна здесь параллель со знаменитым платоновским мифом о пещере, которую взрослый Флоренский, записывавший воспоминания, не мог не осознавать.

Впрочем, были в обращении Павла и прямо библейские мотивы. Другой раз, вскоре после первого случая, он внезапно был разбужен, и что-то заставило выбежать его на ночной двор. «Тут-то и произошло то, ради чего был я вызван наружу. В воздухе раздался совершенно отчетливый и громкий голос, назвавший дважды мое имя: „Павел! Павел!“ — и больше ничего. Это не было — ни укоризна, ни просьба, ни гнев, ни даже нежность, а именно зов — в мажорном ладе, без каких-либо косвенных оттенков. Он выражал прямо и точно, именно и только то, что хотел выразить, — призыв...»<sup>368</sup> Но это не стало аналогом обращения апостола Павла по дороге в Дамаск: молодой Павел Флоренский поначалу кинулся в толстовство, значение которого, впрочем, в жизни его не стоит преувеличивать. Довольно быстро он обратился к Церкви, поступив после окончания математического факультета МГУ в Московскую духовную академию, куда Флоренский пришел с изрядными знаниями не только по математике, но и по оккультизму, античной философии и символической поэзии.

Флоренский и сам осознавал, что весь соткан из противоречий. Он был между Платоном и Христом и был уверен, что можно являться последователем того и другого одновременно. Этой внушенной самому себе иллюзией, как кажется, и объясняется суть его мировоззрения, так как Флоренский с молодых лет задумывал некий синтез, обновление христианства. Он, как математик, задумал создать неопифагорейский союз с традиционным православием, ведь «традиционное православие Флоренский считал слишком скучным, слишком прозаическим, слишком далеким от живой веры, слишком традиционным. Поэтому он это оживлял

---

367      *Флоренский П., свящ. Детям моим... Указ. изд. С. 211.*

368      Там же. С. 215.

разными способами... Способ математический... Оказалось, что человек идет в церковь, и крестится, и молится не потому, что так папа или мама велели, а потому, что действительно наука этого требует, потому что без этого ты будешь просто дурак, глупец будешь, если ты не будешь ходить в церковь и не будешь исповедовать самых последних истин науки»<sup>369</sup>. Всякому внимательному исследователю творчества Флоренского ясно, что этой установке он оставался верен до конца. Это парадокс, так как в споре религии и науки одни пытались доказать, что религия и наука равнодушны друг к другу, другие пытались их подружить, и только, кажется, Флоренский был убежден, что религия, в особенности православная вера, и является единственной истинной наукой.

\*\*\*

В недавно опубликованной переписке Флоренского с другим великим «любителем противоречий», В. В. Розановым, есть примечательное место, раскрывающее суть внутреннего мира Павла Александровича: «С тех пор как я помню себя (а помню себя я, вероятно, с 1-го году или с 2-х лет), — с этих пор уже во мне ясно сознавалась двойственность основных стихий души. Первый слой мне хотелось бы назвать „водяным“ слоем, сырым, грибным. С детства во мне жило влечение к таинственному... Другая стихия моей души — это солнечность; солнце, воздух, цветы, вольный ветер, летние, пузатые, белые, плотные облака, жаворонок, ясное простое, четкое, как бы рациональное, но на деле лишь имеющее вид рационального. И тут величайшею заботой было уловить, всегда уловить в этом quasi-рациональном тему бесконечности, иррациональности и показать, что рациональность — мнима. Видеть в иррациональности рациональность и в рациональности иррациональность всегда было темой моей мысли и всей жизни. Или, иначе, я всегда жил тем, что старался соединить в что-то невиданное рациональность и иррациональность, конечность и бесконечность. Эта тенденция (грибы-цветы, вода-воздух) нашла себе уже решительный выход в „Столпе“. Идея антиномии, проходящая чрез всю работу красною

369 П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 191.



нитью, есть, кажется, самая точная характеристика моей души: сладость противоречия!»<sup>370</sup> О чем, собственно, пишет Флоренский? Розанов, прочитав его письмо, с ходу определяет Флоренского как платоника. «Ведь философия Платона до конца никогда не была понятна, и, может быть, Ваши „грибы“ и „сырость“ и вообще частности Вашей психики, мечтаний, восторгов лучше ведут к ее разгадке, чем Шлейермахер». А чуть выше в этом же письме Розанов замечает: «С. Н. Булгаков напечатал хорошую статью: „Первоначальное христианство“. Вообще он очень хороший малый, трогательно честен. Только без Платона, и поэтому как-то скучно... Вы совсем особенная статья». Булгаков без Платона — и потому скучен, Флоренский с Платоном — а значит весел. Но сразу возникает вопрос: а чем же так весел Платон?

Начать надо с того, что для Флоренского Платон — это «наше всё». Он гораздо более, чем просто античный философ. «Мы знаем, что львиная доля того, что только было великого в поэзии, так или иначе отразила лучи Платона. Мы знаем, что языки всех народов оказались пронизанными платоновскими терминами и платоновскими понятиями. Мы знаем, далее, что в платонизме явились осознанными целые полосы, целые миры народной религии и общечеловеческого непонимания. Мы знаем и то, что из платонизма проистекли едва ли не все могучие течения в философии»<sup>371</sup>. Очевидно, что для Флоренского платонизм — это нечто большее, чем просто учение античного философа, платонизм — магистральная линия развития человеческой мысли, определяющая и появление христианского богословия. Ни больше, ни меньше...

17 сентября 1908 года в Московской духовной академии Флоренский читает лекцию «Общечеловеческие корни идеализма», в которой утверждает, что именно Платон является ее (академии) отцом-основателем. «Начнем же с того, кто является истинным основателем Академии, вдохновителем ее и, если применить современное слово, — первым ректором ее, — восклицает лектор. — Это тот, кого равно чтит и христиане, и язычники. Древние апологеты называли его „христианином до Христа“, думали, что его коснулась благодать Бога-Слова, и видели в нем самом какого-то проро-

370 Розанов В. В. Литературные изгнанники. П. А. Флоренский и С. А. Рачинский. СПб., 2010. С. 24.

371 Флоренский П., свящ. Смысл идеализма // Флоренский П., свящ. Собр. соч. В 4-х т. Т. 3(2). М., 2000. С. 69.

ка... Вы поняли, конечно, что речь идет о Платоне. Он, — да! — он дал имя нашей Школе. Неужели она называется именно Академией, а не Лицеум, Стоей или Университетом без причины? — Конечно, нет»<sup>372</sup>. Исследуя «книгу родов» Московской духовной академии, Флоренский находит, что корни платонизма привлекают к себе «почвенную влагу общечеловеческих верований», а сам платонизм происходит из магии. «Магия — вот то единственное слово, которое решает платоновский вопрос. Или, если хотите более современного слова, то это будет „окультизм“»<sup>373</sup>.

Хороши же корни! — может воскликнуть читатель Флоренского. Но не будем торопиться, ведь необходимо понять, что наш мыслитель вкладывает в понятие магии. Магия для Флоренского — единство со Вселенной, которая является живым существом во всем многообразии своих проявлений. Так, за стихиями и природными явлениями Флоренский чувствует живые души, которые обеспечивают единство леса или водной стихии. «Для многих ли „лес“ есть не только собирательное существительное и риторическое олицетворение, то есть чистая фикция, а нечто единое, живое? Вы недоумеваете на мой вопрос?.. Итак, спрашиваю, многие ли признают за лесом единство, то есть живую душу леса как целого, лесного, лесовика, лешего? Согласны ли вы признать русалок и водяных — эти души водной стихии?»<sup>374</sup> Учитывая, что вопрос был обращен к слушателям Московской духовной академии, пусть и в разгар всеядного Серебряного века, он и ответы на него представляются более, чем неоднозначными...

На самом-то деле мысль Флоренского действительно глубока, но не с точки зрения христианства, а с точки зрения истории платонизма. Флоренский по мирозерцанию — истинный платоник, чувствующий, что Космос — живое воплощение идеального, неразрывное целое с ним. Идея и вещь, ее отражающая, находятся в неразрывной целостности, идея — изнанка вещи. Часто платонизм понимают неверно, противопоставляя мир идей и материальный мир, в который эти идеи нисходят. Но эти миры не противопоставлены, они — едины. Флоренский — не философ и не богослов, это поэт-платоник, ставший православным священником. Прислушайтесь

372 Флоренский П., свящ. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П., свящ. Собр. соч. В 4-х т. Указ. изд. Т. 3(2). С. 145.

373 Там же. С. 147.

374 Там же. С. 149.



к следующему отрывку: «Вся природа одушевлена, вся — жива, — в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом... Какая-нибудь былинка — не просто былинка, но что-то безмерно более значительное — особый мир. И мир этот глядит на другие миры глубокими, завораживающими очами. Все вещи взирают друг на друга, тысяче-кратно отражают друг друга... Мир этот есть всегда текущее, всегда бывающее, всегда дрожащее полу-бытие, и за ним, за его, — как воздух над землю в жаркий полдень, — дрожащими и колеблющимися и размытыми очертаниями чуткое око прозревает иную действительность»<sup>375</sup>.

Эту магичность Флоренского наиболее точно уловил его младший друг и ученик А. Ф. Лосев. Спустя уже шестьдесят лет, в конце 1980-х, комментируя понятие «магии» в творчестве Флоренского, Лосев указывал, что «магия — встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки — там встреча понятия с понятием. Магия в жизни — живое общение живого с живой действительностью. Имени с именем. Это союз. Неважно какой. Союз любви или союз ненависти — но союз. Поэтому магия есть живое, жизненное (одухотворенное) общение живого человека с живой природой. Это реальность, являющаяся предметом веры. Никакой религии без магии, понимаемой так широко — общение, — нет и быть не может. Да и само слово — религия — означает связь. А христианство — это тоже связь, связь человека с истинным Богом»<sup>376</sup>. Таким образом, Лосев предлагает отождествить понятия магии и религии, которые принято разделять в религиоведении. Магия — религиозная практика, обеспечивающая единство с иным, с тем, что скрыто под тканью мироздания. А вот уже от качества этого «иного» зависит и качество магии. Общение с низшими безблагодатными силами — это «черная» магия. А «у нас в христианстве, в православии есть таинства, которые, по сути дела, заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. Таинство определяется тем, что мы исповедуем абсолютную, бесконечную личность, абсолютный идеал — Христа, его воплощение здесь, на земле... Но эта „магия“, так сказать, „белая магия“, магия светлая, благодатная, христианская»<sup>377</sup>.

375      *Флоренский П., свящ.* Общечеловеческие корни идеализма. Указ. изд. С. 151–152.

376      *Лосев А. Ф.* Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // *Флоренский П., свящ.* Собр. соч. В 4-х т. Т. 3(1). Указ. изд. С. 249.

377      Там же. С. 250.

С одной стороны — этому объяснению можно поверить, христианство не отрицает реальности природных духов низшего порядка и магических практик. Именно в связи с тем, что магия — реальная связь с живыми духами, — она и запрещена в христианстве. Флоренский всегда любил эпатировать публику, и вовсе не удивительно, что он выбрал именно этот термин, несмотря на его негативную «заряженность». Конечно, вклад Флоренского, как ученого, в изучение платонизма сомнения не вызывает. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии» признавался, что имя Флоренского «должно быть названо наряду с теми пятью-шестью именами, которые знаменуют собой основные этапы понимания платонизма во всемирной истории философии вообще... Новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это учение о лике и магическом имени... Символически-магическая природа мифа — вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайну платонизма»<sup>378</sup>. Но ведь это и не просто научное открытие, но и попытка утвердить новое мировоззрение на древней платонической основе. В сущности, Флоренский, несмотря на свою ученость, а во многом благодаря ей, был врагом науки как системы знаний, оперирующей логическими категориями и эмпирическими понятиями. Он был врагом абстрактных, отвлеченных идей, считая, что идея — живая суть вещи, ее лик, не отделимый от самой вещи. Символ же — это окно к иной сущности, то есть идея, и в зависимости от того, внятен ли человеку язык символов или нет, он обитает или в темнице рассудочных понятий, или на просторе поэтических форм.

И Флоренский пытался вернуться к живому восприятию мира, «заколдовать» Вселенную, «расколдованную» европейской наукой в последние столетия. Для этого он использовал и научные методы, в том числе и математические. И в этом Флоренский был магом, использующим эпатаж. Как еще оценить его работу «Мнимости в геометрии», в которой предпринята попытка доказать верность средневековой геоцентрической системы Птолемея при помощи достижений современной математики? Лосев считал, что именно в этом Флоренский был фигурой переходной от старой философии к философии новейшей, в силу того, что ему удалось открыть тождество философии и математики: «А ведь обычно как: фило-

378 Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 693.



софия говорит о бесконечности, но ни слова о математике. Математика вся пересыпана учениями о бесконечности, но ни слова за пределы своей области, ни слова о философии. У Флоренского — целостный подход. Для него бесконечность не есть понятие ни идеальное, ни материальное, а — живое, которое при этом чувственно воспринимается»<sup>379</sup>.

Этого целостного подхода Флоренский достигает, активно используя новейшую на тот момент специальную теорию относительности Эйнштейна. Не рискуя перегружать читателя подробностями, напомним о том, что, согласно этой теории, объект, приближающийся к скорости света, для стороннего наблюдателя будет уменьшаться по длине, в то время как временная координата будет растягиваться. То есть если мы отправим корабль с космонавтами со скоростью, приближающейся к скорости света, то для космонавтов полет может занять пару лет, в то время как у нас пройдет сто лет или больше. Но что произойдет, если скорость корабля превысит скорость света? По теории Эйнштейна — это невозможно. Но Флоренский, рассматривая такую возможность, приходит к совершенно потрясающим выводам.

Книга Флоренского была выпущена в 1922 году, а в 1921-м случился шестисотлетний юбилей кончины Данте Алигьери. Фактически, книга и была к этому приурочена, так как Флоренский предпринял попытку реабилитации космологии, отталкиваясь от XXXIV песни великой «Божественной комедии». Сам Флоренский утверждает реальность путешествия Данте в иной мир и, рассматривая его маршрут, приходит к выводу, что пространство Данте обладало парадоксальными характеристиками. В заключительной песни «Ада» великий итальянский поэт вместе с великим римским поэтом Вергилием добирается до центра Земли, в коем, закованный во льды, находится исполинский трехголовый Люцифер, вечно пожирающий Иуду, Брута и Кассия — предателя Царя Небесного и предателей царя земного (Гая Юлия Цезаря). Ад представляет собой концентрические сужающиеся круги, по которым и спускаются путешественники. Последний круг Ада заканчивается узкой расщелиной, до которой Данте и Вергилий добираются по телу Люцифера, но очень интересным способом.

---

379 П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 181.

- 70 Велев себя вкруг шеи обомкнуть  
И выбрав миг и место, мой вожатый,  
Как только крылья обнажили грудь,
- 73 Приблизился, вцепился в стан косматый  
И стал спускаться вниз, с клока на клок,  
Меж корок льда и грудью волосатой.
- 76 Когда мы пробирались там, где бок,  
Загнув к бедру, дает уклон пологий,  
Вождь, тяжело дыша, с усиьем лег
- 79 Челом туда, где прежде были ноги,  
И стал по шерсти подыматься ввысь,  
Я думал — вспять, по той же вновь дороге.
- 82 Учитель молвил: «Крепче ухватись, —  
И он дышал, как человек усталый. —  
Вот путь, чтоб нам из бездны зла спастись».
- 85 Он в толще скал проник сквозь отступ малый.  
Помог мне сесть на край, потом ко мне  
Уверенно перешагнул на скалы.
- 88 Я ждал, глаза подьемля к Сатане,  
Что он такой, как я его покинул,  
А он торчал ногами к вышине.
- 91 И что за трепет на меня нахлынул,  
Пусть судят те, кто, слыша мой рассказ,  
Не угадал, какой рубеж я минул.

После этого Данте с Вергилием по жерлообразному ходу восходят на гору Чистилища, из которого Данте уже один возносится в Рай и без труда попадает в родную Флоренцию. «Итак: двигаясь все время вперед по прямой и перевернувшись раз на пути, поэт приходит на прежнее место в том же положении, в каком он уходил с него. Следовательно, если бы он по дороге не перевернулся, то прибыл по прямой на место своего отправления уже вверх ногами... Эти два обстоятельства достаточны для геометрического охарактеризования Дантова пространства, как построенного по типу эллиптической геометрии»<sup>380</sup>. Не вдаваясь в научные подробности, скажем, что далее Флоренский утверждает неподвижность и центральность поло-

380 Флоренский П. Мнимости в геометрии. М., 1922. С. 47.



жения Земли в пространстве, исходя из неудачи ряда физических опытов, предполагающих ее подвижность<sup>381</sup>.

Но если Земля неподвижна, а скорость света является границей движения, то радиус небесной сферы ограничен, так как в противном случае небосвод далее определенного расстояния должен двигаться относительно Земли со скоростью, превышающей скорость света. А вот что происходит за этой границей? За этой границей начинается Небо, и Флоренский вычисляет его границу астрономически точно: «Итак, область небесных движений в 26,5 раз далее от Земли, чем Солнце; иначе говоря, граница ее — между орбитами Урана и Нептуна»<sup>382</sup>. Достигая этой границы, тело превращается в свою идею, а говоря кантовским языком, — феномен превращается в нумен. «На границе Земли и Неба длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое, — бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость»<sup>383</sup>.

На современников данная книга произвела потрясающее впечатление. Вот, например, отзыв одного из них: «...При мысли о „Мнимостях в геометрии“... невольно возник и смущал почти кощунственный вопрос, который можно сформулировать, используя оппозицию, выдвигаемую самим Флоренским: лик или личина? Этот удивительный человек высказывает самые экстравагантные („парадоксальные“ — это не то уж слово), „ни в какие ворота не лезущие“ мысли таким обычным тоном, что невольно вспоминаешь — да будет мне это прощено — фокусника высшего класса, который производит самое поразительное, невероятное с таким деланно-невозмутимым видом, что уже это одно должно убедить нас в отсутствии какого-либо „мошества“, какой-либо мистификации. В этом сила Флоренского, его „прелесть“ — как в первоначальном, так и в производном, вошедшем в обиход значении этого слова»<sup>384</sup>.

---

381 В частности, знаменитый «нулевой» опыт Майкельсона-Морли, показавший независимость скорости света от движения Земли. Более подробно см.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995. С. 125–133.

382 Флоренский П. Мнимости в геометрии. Указ. изд. С. 51.

383 Там же. С. 52.

384 Левин И. Д. «Я видел П. Флоренского один раз...» // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 197.



Были, конечно, и менее лицеприятные отзывы, переходящие в доносы. Так, в рецензии с говорящим названием «Против новейших откровений буржуазного мракобесия» Флоренский определяется не как «просто рядовой поп», но «ученейший воин черносотенного православия, махрового идеализма, беспросветной мистики»<sup>385</sup>. Автор рецензии проницательно замечает, что под видом науки Флоренский пытается реабилитировать идеализм. В то время это была вынужденная стратегия многих, и не только Флоренский, но и тот же Лосев уходят в узкоспециальные области: Флоренский — в математику и технику, Лосев — в историю античности. Можно понять гнев советского критика: «И вот этакая идеология, написавшая на своем щите двестише псалма:

*Темна вода во облацех небесных,  
Тамо гади, их же несть числа...*

проходит в наших советских журналах незамеченной. Порою остаются незамеченными и самые гады...»<sup>386</sup>

Всем было понятно, что книга написана вовсе не о мнимостях в геометрии, но об особенностях мировоззрения, свойственного верующему сознанию. Можно приводить много разных аргументов против концепции Флоренского: скорость света в теории Эйнштейна в принципе недостижима, меняется не длина и время самого объекта (для него все остается таким же), но длина и время для наблюдателя, теория относительности Эйнштейна делает центром начала координат не Землю, но любую точку в пространстве, и т. д. и т. п. Наконец, сегодня космические аппараты пересекли орбиту Урана и вообще вышли за пределы Солнечной системы, но в идею не превратились. Но все это неважно...

Флоренский вновь попытался... заколдовать мир. Открытия Коперника и Галилея отобрали у нашей Земли центральное место, они раскрыли бесконечность холодной и равнодушной к человеку Вселенной, человек перестал быть микрокосмом, он просто превратился в микрон, в почти нулевую величину перед безмерностью космических пространств. Как заметил один из благожелательно настроенных рецензентов, «Ни духа, ни жизни нигде нету, кроме нашей земли. И вот это несоответствие астроно-

385 Кольман Э. Против новейших откровений буржуазного мракобесия // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 469.

386 Там же. С. 473.



мического положения нашей планеты, захолустной и бедной, с ее духовной центральностью как единственной в мире носительницы духа и жизни, всегда поражало и тяготило меня. Но если прав Птолемей, и с ним наш Флоренский, эта антиномия падает вместе с системой Коперника и смысл жизни становится яснее...»<sup>387</sup> А мир уютнее — добавим от себя.

Но и здесь основа взглядов Флоренского — платонизм. Суть «Мнимостей в геометрии» наиболее точно выразил все тот же Лосев: «Таким образом, платоновские идеи, вернее тела как абсолютные носители идеи, или абсолютные воплощенности идеи, оказываются вполне мыслимыми математически. Это есть тело, движущееся со скоростью света, массивное в бесконечной степени и свое время собравшее во всей бесконечности». Мысля себе скорость такого тела большей скорости света, «мы получаем мнимую длину тела, обратно текущее время и мнимую массу его. Что это значит? Это значит, что тело проваливается внутрь себя... Это есть выворачивание причины вглубь нее самой, смысловое становление причины следствием, т. е. причина превращается в цель, в идеал... Это, разумеется, выход из космоса...»<sup>388</sup> Но значит ли это, что для того, чтобы попасть в мир идей, надо просто разогнаться до скорости света? Получается, что главным препятствием в нашем пути на Небо являются некие физические ограничения? Вряд ли стоит все так утрировать. Флоренский выражает самую глубокую интуицию своей мысли: взаимобратимость вещи и ее идеи, феномена и ноумена, говоря языком великого немецкого философа Канта. Это значит, что наш мир и мир иной — не два разных мира, но одно целое. Вся окружающая нас реальность — отражение реальности небесной. В силу разных, в том числе и физических причин, мы просто не можем заглянуть в глубинную суть вещей, она от нас скрыта. «Явления и тела в двух мирах не разные, — замечает современный исследователь творчества Павла Флоренского, — а одни и те же, только обретающие разные свойства в соответствии с природой каждого мира. Ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно как и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике. В итоге возникает ортодоксальный философский сим-

---

387 Русов Н. Н. Флоренский против Коперника // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 197, 461.

388 Лосев А. Ф. Античный космос в современной науке. М., 1927. С. 212.



волизм, однако же с тем экзотическим отличием, что обе стороны символа, и чувственная и умная, считаются пространственными и получают одна из другой самым буквальным выворачиванием наизнанку. За счет этой прямой и радикальной натуралистичности перед нами — глубоко архаичная версия символизма, близкая по духу к первобытному мышлению»<sup>389</sup>.

Но насколько эта близость к первобытности, которую признавал сам Флоренский, согласуется с церковным мировосприятием? Здесь, как кажется, мы подходим к центральному моменту всей его символической системы, так как, по мнению Флоренского, именно в Церкви реальность возвращается к своим идеальным сакральным корням. Не надо разгоняться до скорости света и пересекать орбиту между Ураном и Нептуном, чтобы попасть на Небо. Достаточно перешагнуть порог храма.

\*\*\*

Мало кто из русских мыслителей уделил столько внимания экклезиологии. Павел Александрович Флоренский пытался осмыслить феномен церковности во всех его аспектах. Главная интуиция Флоренского в этой области — осознание единства всего храмового действия как преображения и освящения реальности. Флоренский много говорил и писал о смысле богослужения, богословии иконы, преображающей силе таинств, но и здесь он остался верен архаичному символизму. Для Флоренского священник — прежде всего теург, преображающий реальность. Он в наименьшей степени воспринимал священника как нравственного делателя, руководителя паствы. Церковь для него — не столько единство верующих во Христе, сколько высшая реальность, раскрывающая себя в культе. Культ охватывает не только все стороны жизни человека, но и вообще всю жизнь в многообразии ее проявлений, вплоть до природных духов. Богослужение — символично, символичны и предметы культа. Но для Флоренского символ — живая связь посюстороннего и иного, то есть, переступая порог Церкви, мы оказываемся в мире трансцендентного, мы попадаем в Зазеркалье, в вечную изнанку этого мира. «Предметы культа суть осуществленное соединение временного

389 Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 538.



и вечного, ценности и данности, нетленности и гбнущего. В этой антиномичности их — существенное свойство... Природа религии — соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность... Религия... ведет к таинственно-страшному и непостижимому объединению двух миров, и это делается культом»<sup>390</sup>. Для того, чтобы даже вкратце описать экклезиологические взгляды Флоренского и его философию культа, недостаточно журнальной статьи. Остановимся только на одном моменте из его главной работы, и это позволит продемонстрировать, что и для описания церковной реальности Флоренский использует всю ту же символически-магическую модель.

У наших читателей вряд ли вызовет сомнения тот тезис, что таинства — центр церковной жизни, освящающей падшую человеческую природу. Но, по мысли Флоренского, смысл таинств гораздо шире. «В таинствах получают высшую меру освящения самые корни нашего естества. Но далее, от корней — к ветвям и от ветвей — к ответвлениям, передается деятельность божественной благодати... В этом смысле можно сказать, что нет определенных границ обряда: начинаясь таинством, нисходит, ветвясь и расчлняясь, в жизнь храмовую, отсюда — в при-храмовую, затем в быт, в строение культуры и далее, подобно тончайшим волоскам и усикам, порою еле или совсем невидным, впивается в недра земные, в жизнь космическую, уже не будучи обрядом только человеческим, обрядом, ограниченным пределами человеческого общества, но захватывая собой всю тварь, все бытие, самые стихии»<sup>391</sup>.

Флоренский очень ярко показывает этот метод «освящения реальности» на примере стихии воды. В его понимании вода — это не просто вещество, необходимое для нашей жизни, но она «сознается живой, чувствующей и отзывчивой, „сестрицей-водой“, и в ней, как ее душа, живут и действуют особые ангелы, к ней преставленные и ее блюдущие»<sup>392</sup>. Это же, по мнению нашего богослова, утверждается и в службе на Богоявление, прокимен которой говорит, что «море виде и побеже и Иордан возвратися вспять». «В этом богоявленском прокимне, — комментирует Флоренский, — идет речь о море и Иордане именно как об одушевленных

---

390 Флоренский П., свящ. Философия культа. М., 2004. С. 59–60.

391 Там же. С. 213.

392 Там же. С. 221–222.

существах, способных видеть, страшиться, трепетать, способных изменять свое обычное поведение, знаменуя тем чрезвычайные вторжения в природу сил духовных. Древняя иконография очень выразительно свидетельствует это понимание природы. В данном, например, случае, то есть на иконе Крещения Господня, Иордан изображается в виде старца с урной. А море тоже в человеческом виде, — оба убегающими от нестерпимого величия стоящего в воде Господа»<sup>393</sup>.

Далее Флоренский утверждает, что есть водяной ангел, или Ангел вод, «и если Ангел воды блюдет именно водную стихию, то это значит, что он сам не чужд некоторой водности, в духовном смысле»<sup>394</sup>. Из этого следует все та же схема: вода имеет свою идеальную сущность — Ангела вод, через которого вода причастна Божественным энергиям. При этом вся космическая вода проходит как бы различные чины водоосвящения, которые знаменуют различную степень святости. Святость это повышается от различных обрядов: простыми крестными знаменами, над водой совершаемыми, молитв на «копание кладезя», малого и великого водосвятия и, наконец, освящения воды для Таинства Крещения.

Павел Флоренский затрагивает довольно сложный вопрос: изменяются ли в обряде освящения воды ее физические свойства или она остается такой же, оказывая на верующего влияние лишь в силу его веры? Флоренский безусловно считает, что меняются сами физические свойства. Так, при освящении великой агиасмы Божия энергия «глубоко нисходит долу в естество воды, или, точнее, — в естестве воды, а эта последняя высоко подымается на небо, высоко внедряется в лазурную твердь, или еще, в ангельскую крепость; другими словами, вода и энергия Божия тесно срастаются между собою, взаимно пронизываемые. И степень взаимопроникновения велика настолько, что, по вере Церкви, с древнейших времен свидетельствуемой св. Иоанном Златоустом, богоявленская вода получает, даже в плоскости физической, особое свойство — не зацветать плесенью, не гнить»<sup>395</sup>. В обряде великой агиасмы вода становится нетленной, то есть она освобождается от законов падшего бытия и, освящаясь, возводит приобщающихся ей к миру божественному. Своего максимума этот про-

393 Там же. С. 222.

394 Там же. С. 222–223.

395 Там же. С. 229.



цесс достигает в освящении воды Таинства Крещения. По словам апостола Павла: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились. Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6: 3, 4). Флоренский указывает, что именно вода, являющаяся веществом этого таинства, — «могила ветхого человека, место его истления и место зачатия и образования нового духовного человека...»<sup>396</sup> В этом случае вода крещения уподобляется «божественным ложеснам», в самом буквальном смысле. Вода — не символ смерти и рождения. А если и символ, то в том, что подразумевает в данном понятии Флоренский, — неразрывное и живое единство с тем, что символ символизирует. Вода крещения — это буквально могила и «божественные ложесна».

«Понять культ, а потому и культуру, можно только одним способом — усвоить буквальность этих и подобных выражений, осознать их массивность, их онтологическую вескость»<sup>397</sup>, — замечает Флоренский. И чтобы предать вес своему «богословию воды», он ссылается на многовековую христианскую традицию: «О том, что крещальная вода — не простая вода, учили многие святые отцы и церковные писатели... Так, Климент Александрийский называет ее словесным погружением... — разумною водою. Тертуллиан говорит, что вода избрана орудием Духа потому, что еще при сотворении удостоилась она преимущества быть преемницею Его действий, что теперь посредством молитв возобновляется ее древнее освящение, и она, исполняясь Духом Святым, впитывает в себя силу освящать души. При купели Крещения, как при купели Силоамской, бывает Ангел. Святой Григорий Назианзин учил, что между водою и Духом святым бывает таинственное соединение, подобное тому, какое находится между двумя естествами в Лице Иисуса Христа, вследствие чего вода имеет сверхъестественную силу очищать душу и делать ее неприступною для бесов. Святой Григорий Нисский явно отрицал, чтобы вода по освящении оставалась простою водою, утверждая, что с нею происходит нечто подобное тому, что бывает с хлебом и вином в Евхаристии. В этой воде таинственно соединяется с веществом священное слово, учил Блаженный Августин: „Отними слово,

---

396 Флоренский П., свящ. *Философия культа*. Указ. изд. С. 232.

397 Там же.



чем тогда будет эта вода, как не водою? Присоединится же слово — и она делается таинством“»<sup>398</sup>.

Ссылаясь на святоотеческую традицию, Флоренский фактически доказывает божественную сущность воды. Ведь в Лице Иисуса Христа человеческая природа в силу взаимообщения свойств с Божественной приобретает божественные свойства. В Таинстве Евхаристии хлеб и вино становятся истинными Кровью и Телом Христовыми. С веществом воды соединяется божественное слово, и в результате происходит таинство воплощения. Такова логика Флоренского. Но когда мы начинаем исследовать данный отрывок, то вдруг обнаруживается, что ссылки на Григория Богослова и Григория Нисского сомнительны. Флоренский указывает на 40 и 41-е слово свт. Григория Назианзина и «Большое огласительное слово» св. Григория Нисского, но ни там, ни там цитируемых слов не содержится (во всяком случае, авторам примечаний к современному изданию «Философии культа» выявить источники цитат не удалось). Ссылка на Августина сомнительна. И лишь цитата из Тертуллиана идентифицируется довольно точно. В сочинении «О крещении» Тертуллиан действительно говорит о святости воды, но эту святость воды получили от Духа, который носился в начале над водами творения. «Следовательно, любая вода благодаря преимуществам своего происхождения получает таинство освящения, как только призывается Бог. Ибо тотчас же сходит с небес Дух и присутствует в водах, освящая их Собою, и они, освященные таким образом, впитывают силу освящения. Конечно, здесь есть сходство с обычным действием омовения, только вместо грязи мы покрыты грехами, которые и смываются водой. Но грехи не видны на плоти (никто ведь не носит на коже признаков идолопоклонства, любострастия или обмана), а запечатлеваются в духе, который и есть виновник греха. Ведь дух господствует, а плоть повинуется. Однако и тот и другая делят вину между собой: дух в силу власти, а плоть — из-за служения. Итак, когда, благодаря вмешательству ангела, воды приобретают целебную силу и дух омывается в водах телесно, плоть в них же очищается духовно»<sup>399</sup>. Но Тертуллиан нигде не говорит о том, что вода становится по сущности своей святой, просто она творения предуготовлена к восприятию Св. Духа в таинстве Крещения. Сама по себе она лишена силы, как это видно из языческой практики. «Но язычники,

398 Там же. С. 233

399 Тертуллиан. О крещении // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 95.



чуждые всякого понимания духовных сил, тем не менее приписывают своим идолам такое же действие. И обманывают себя водами, лишенными силы», — говорит Тертуллиан. Но они обманываются, так как бесы просто используют очистительную силу воды, вводя в заблуждение. Более того, нечистые духи могут также вселяться в воду, используя ее на погибель людей. Тертуллиан не строит иерархии вод, вода очищает грех не сама по себе, но силою Св. Духа. Логика его такова: как вода очищает нас от телесной нечистоты, так Дух очищает нас от нечистоты духовной. «Бассейн Вифезды возмущал, входя в него, ангел. Это наблюдали те, кто жаловался на свое здоровье. Ибо если кто-либо успевал спуститься туда, то после омовения переставал жаловаться. Этот образ телесного исцеления свидетельствует и об исцелении духовном, — согласно правилу, по которому образ телесного всегда предшествует духовному. Таким образом, с умножением в людях Божьей благодати более целительны становятся и воды, и ангел»<sup>400</sup>. Обратим внимание, что именно умножение в людях благодати придает святость водам, а не наоборот.

Таким образом, единственная идентифицируемая цитата вовсе не подтверждает построений Флоренского, и очевидно, что его построения следуют не святоотеческой, а все той же символически-магической платонической системе.

История со ссылками очень показательна для Флоренского, в этом плане к его построениям всегда надо относиться с изрядной долей осторожности. Сам он не придавал большого значения научной дотошности и более следовал своему вдохновению (а кто же поэту станет указывать на несоответствие полета его мысли научному критическому аппарату?). Просто его мысль непрерывно сохраняет платонический уклон, который предопределяет и научные, и религиозоведческие, и богословские его работы. Пафос платонизма Флоренского в том, что граница между божественным и природным, идеальным и материальным — иллюзорна. Они находятся в символическом единстве, и идеальная сторона нашего бытия достижима магическими, инженерными или культовыми средствами. На самом же деле все это одно и то же. «Нужна некоторая практическая, так сказать инженерная наука, вместе и знание и умение, которая придавала бы человеку нужное положение, нужную настройку и установку по отношению к ноуменальному миру и отверзала бы для него этот мир (оперируя, вообще говоря, в обо-

---

400 Тертуллиан. О крещении. Указ. изд. С. 96.

их мирах). Эта отверзающая мудрость и вместе — практическая отладка и регуляция связи миров — есть не что иное как культ»<sup>401</sup>.

Насколько мысль Флоренского была инженерна по своей сути, видно из одного из отрывков в переписке его с В.В. Розановым: «Мне сегодня подумалось во время каждения, до какой степени в церкви все связано, и стоит спустить одну петельку, чтобы разрушилось все. — Кадило в вытянутой руке человека среднего роста как раз касается пола. Длиннее сделать его нельзя. Я и подумал, не лучше бы делать его покороче. Но сейчас же ответил себе: Сделай кадило на 2 вершка короче или на 3, и произойдет следующее: будет оно раскачиваться несравненно быстрее, — по закону маятника, — нежели сейчас. Значит, ритм бряцаний кадильных изменится. Темп каждения ускорится. Следовательно, походка при переходе от иконы к иконе и т. д. ускорится, сделается торопливой. Следовательно, либо певчие тоже ускорят темп, либо слишком отстанут от окончания каждения и поэтому постараются сократить песнопения. Все получит суетливый, припрыгивающий, легкомысленный темп. Изменится сейчас же настроение и священника, и певчих, и молящихся. Значит, певчие и дальше, в легкомысленном настроении, станут петь живее, *vivace*. Да и стиль того потребует. Известная молодцеватость пения уподобит церковь войску, и т. д. и т. д. И далее. Если начнется быстрая походка, тогда уже длинные одежды будут неудобны и неуместны. Начнется укорачивание фелоней и т. д., будут ходить в пелеринках»<sup>402</sup>.

Наблюдения Флоренского глубоки, остроумны и оригинальны, но все они несут отпечаток все той же концепции: богослужение, культ есть преодоление границы между божественным и человеческим при помощи определенных средств — темпа, ритма богослужения и его интонации. «Право, мне всегда хочется сказать проповедникам: „Говорите все, что вам угодно и о чем угодно, но лишь запаситесь метрономом и без него не смейте выходить на амвон“. Сам смысл же читаемого и поемого не имеет особого значения. Те, кто понимает, ну скажем, *S* того, что читается и поется, — это богословы, для которых понятное ими важно не более прошлогоднего снега. А те, кто понимает  $1/10$ ,  $1/20$ ,  $1/30$  и т. д. читаемого и „поемого“, — старушки, „простецы“, как с нехорошей снисходительной улыбкой называют их богос-

401 *Хоружий С. С.* Философский символизм П. А. Флоренского... // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 538–539.

402 *Розанов В. В.* Литературные изгнанники... Указ. изд. С. 90–91.



ловы, — они-то именно и уходят от службы сытые и удовлетворенные»<sup>403</sup>. Но кто эти сытые и удовлетворенные? Не то ли русское простонародье, которому свойствен тот самый магический, стихийный платонизм, с его лешими и русалками — основа всего язычества?

\*\*\*

В заключение этого материала автор не может не высказать несколько слов в оправдание образа отца Павла. Да, сейчас нам понятны ошибки Флоренского и главное его заблуждение, которое по сути было опровергнуто еще св. Максимом Исповедником. «По разъяснению преп. Максима, тварные существа „суть образы и подобия Божественных идей“, которым они „причастны“, — поясняет Г.В. Флоровский. — Творец осуществляет Свое предсуществующее в Нем от вечности ведение, изводит несуществовавшую новую реальность, которая становится носителем Божественной идеи. При таком понимании всецело преодолевается пантеистический уклон платонической идеологии и стоической теории „семянных слов“. Для платонизма характерно отождествление „сущности“ в каждой вещи с ее Божественной идеей — наделение субстанций абсолютными и вечными свойствами, и введение „идей“ внутрь вещей. Напротив, надлежит со всей строгостью различать тварное ядро вещей от Божественной идеи о вещах. Тогда и самый последовательный логический реализм освобождается от пантеистического привкуса: реальность общего будет все же только тварной реальностью. Вместе с тем преодолевается и панлогизм: мысль о вещи, ее замысел вещи, не есть ее „сущность“ или ядро. Божественный образ в вещах не есть их „субстанция“, не есть носитель их свойств и состояний. Скорее, его можно назвать истиной вещи, ее трансцендентной энтелехией. Но истина вещи и сущность вещи совсем не совпадают»<sup>404</sup>.

Для Флоренского они совпадали. Но в его время, к сожалению, не изучали трудов прп. Максима Исповедника. В дореволюционной России, впрочем как и у нас сейчас, существовал практически непреодолимый разрыв между семинарским богословием и богослужебной практикой, в силу чего у нас до сих

---

403 Розанов В. В. Литературные изгнанники... Указ. изд. С. 88.

404 Флоровский Г. В. Тварь и тварность // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 297–298.

пор нет богословского осмысления православного богослужения, а литургика является скучнейшим предметом в семинарской программе. Флоренский попытался по-своему этот разрыв преодолеть. Очевидно, что он уже пришел в академию со сложившимся платоническим взглядом на мир, от этой основы он и отстраивал свое христианское мировоззрение, используя при этом и оккультные, и научные понятия. Но во всем этом был и положительный момент. Сергей Иосифович Фудель вспоминал, как они с отцом в 1917 году были у М. А. Новосёлова, будущего епископа и мученика. «И вот он, человек очень сердечный и при этом любящий отца Павла, работающий с ним вместе по защите имяславия от нападок Синода, вдруг начал высказывать сомнение в церковной ценности его работ. Мне было 17 лет, я молчал, но вдруг волнение буквально толкнуло меня в разговор: „Как вы можете так говорить! О. Павел открыл нам Церковь“. Я помню ободряющие глаза моего отца и — сначала удивление, затем смущенную улыбку и наконец явное одобрение и на лице Новоселова: точно он и ждал этого моего молодого протеста»<sup>405</sup>. Флоренский верно указал, что преображение и освящение реальности и приобщение к Богу — возможно только в Церкви. Пусть механизм был не тот, но отец Павел поставил перед нами ряд вопросов, и весьма важных (о смысле таинств и богослужения), на которые нам еще предстоит найти ответы.

Образ Флоренского двойтся: священник и теург, маг и мученик. Эту двойственность выразил один из его современников и собеседников, которому мы предоставим последнее слово: «Было что-то таинственное во всем его облике. Черные волосы, выбивавшиеся из-под скуфьи, сверкающие под лунной стеклами очков, за которыми не было видно глаз, большой, устремленный вперед, „гоголевский“ нос, несколько склоненная набок голова, а главное — черная длинная ряса с развевающимися полами и широкими рукавами — всё это отчетливо выделялось на сверкающем синеватом снегу. Шагов Флоренского почти не было слышно в льдистой тишине, и казалось, что он не идет, а медленно летит среди оцепенело спящего мира.

В эту минуту я увидел не знакомого профессора, чьи лекции слушал с таким восторгом, а таинственного мага из древней страны Мицраим, улетающего в неведомую для нас даль...»<sup>406</sup>

405 Фудель С. И. Об о. Павле Флоренском // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 59.

406 Волков С. А. П. А. Флоренский // Флоренский: Pro et contra. Указ. изд. С. 161.



## Ускользящее бытие Сергея Дурылина

*Бог загрузил — и создал мир.  
Неверно, что он создал его в радости.  
Он создал его в грусти.  
Но если еще можно спорить о мире, то человека —  
Человека-то он создал в великой грусти...*

*С. Н. Дурылин*

**П**ередо мной одна из самых грустных, печальных книг, когда-либо мною читанных, — «В своем углу» С. Н. Дурылина. Эта книга — реквием по уходящей Руси, памятник эпохи, которая уже скрылась за историческим горизонтом. Мы, живущие в начале XXI века, прощаемся с призраками советской эпохи. А эта книга написана человеком, прощавшимся с Россией Серебряного века.

Серебряный век — век декаданса, осени русской цивилизации — имеет много бытописателей. Но кого мы ни возьмемся читать, неизменно встретимся с болью, грустью по исчезнувшей красоте. Серебряный век был эстетичен до крайности, но такая эстетическая напряженность сделала его недолговечным. Все поглотила революционная бездна и дальнейшие кровавые катастрофы XX столетия.

И вот автор пишет книгу воспоминаний, тклет тонкую паутину из призрачных образов: они уже мертвы и для автора, они уже в про-

шлом, которое не вернуть, но они ему бесконечно дороги, и он пытается сохранить боль своей памяти на бумаге, не надеясь даже на то, что эти записи когда-либо увидят свет. Автора этих воспоминаний зовут Сергей Николаевич Дурылин, и жизнь его вместила в себя трагический двадцатый век. В молодости революционер, трижды сидевший в царской тюрьме, в зрелые годы — символист и соловьевец, он перед революцией становится духовным сыном оптинского старца Анатолия, чтобы уже после революционных событий стать celibатным священником. Дурылин служил на знаменитом приходе святого праведного отца Алексия Мечёва. В 1920-е его дважды арестовывают, и в результате он снимает с себя сан (по другим данным, сана он не снимал, но, оформив гражданский брак с духовной дочерью о. Алексия Мечева Ириной Комиссаровой, по церковным канонам потерял право служить литургию). Только в 1930-е, годы самых страшных репрессий, он найдет покой в доме в селе Болшево, где создаст свое гнездо, свой угол. И в годы репрессий, и в годы Великой войны он будет из этого «своего угла» писать статьи по истории театра и русской литературы, напишет книгу о своем друге, великом русском художнике М. В. Нестерове. По совокупности статей ему дадут звание доктора наук и профессора, наградят орденом Трудового Красного Знамени. Но все это не погасит его внутреннюю боль.

Сергей Дурылин был другом В. В. Розанова, он знал Л. Н. Толстого, входил в символистское общество «Мусагет» и общался с Блоком, Брюсовым, дружил с Велимиром Хлебниковым и Борисом Пастернаком, в котором первым разглядел великого поэта. Он был воспитателем и учителем Сергея Фуделя и протоиерея Сергея Сидорова (новомученика, расстрелянного на Бутовском полигоне в 1937 году). Был знаком он и с цветом русской философии, так как в 1910-е являлся секретарем Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва. Дурылин переписывался с отцом Павлом Флоренским и был одним из первых софиологов, он — собеседник С. Н. Булгакова и В. Ф. Эрна, да и много кого еще. Публикация его книги «В своем углу» прошла незамеченной, да и имя его позабыто. И это тоже вызывает боль, так как книга его по своей исповедальности и проникновению в самую суть особенностей русской религиозной мысли может заменить тома по истории русской философии.



\*\*\*

Главный вопрос для православного читателя Сергея Николаевича: почему он ушел из Церкви? Он, ученик старца Анатолия и праведного Алексия Мечева? Дело даже не в том, снял он сан или нет. И не в том, женился ли он на Ирине Алексеевне Комиссаровой или их брак был фиктивным. Вполне очевидно, что Дурылин, посвятив себя Церкви в послереволюционные годы, отходит от этого служения.

«В своем углу» — исповедальная проза, и где, как ни здесь, искать ответа на данный вопрос?

Начнем с того, что такое, по Дурылину, христианство? «Повышенный пульс совести в организме человека и есть христианство, — отвечает он нам. — У кого он забился, как у Толстого, у Франциска Ассизского, у старца Амвросия, — тому стоять на тротуаре в пальто от Сиже уже невозможно. И тогда 9/10 культуры окажутся для этого человека Сиже»<sup>407</sup>.

Эту заметку Дурылин делает по поводу одного воспоминания. Он с товарищами возвращался с поэтического вечера, устраиваемого обществом «Мусагет». В одной из подворотен увидели застрявший в грязи воз. Мужик стегал лошадь, но все без толку, ему нужна была помощь. И тогда один из них, то ли философ Бердяев, то ли поэт Эллис, бросился ему помогать, и воз был освобожден. Но почему бросился именно этот один? Потому что на нем было старое пальто, которого не жалко, другие же были одеты в дорогое и новое платье. «Плохое пальто развязало Эллису руки на нужное дело добра, а хорошее — связало нам их»<sup>408</sup>.

Этот отрывок показателен тем, что для Дурылина христианство неотмирно, оно — религия бродяг, странников, поэтов. Это ощущение будет сопровождать его всю жизнь, с юношеских революционных лет, когда он зачитывался книгами про Франциска Ассизского и был толстовцем. Но кто такой Петя Картушин, поставленный в ряд с Франциском, Толстым и старцем Амвросием?

Петя Картушин был для Дурылина воплощением стихийной религиозности. Он был учеником Александра Добролюбова — одной из легенд Серебряного века, ныне позабытой. В молодости Добролюбов был повесой и, начитавшись Бодлера, склонял молодых девиц

407 Дурылин С. Н. В своем углу. М., 2006. С. 484.

408 Там же. С. 483.

к самоубийству, употреблял опиум и позволял себе другие шалости. Потом раскаялся, все бросил и пропал. Видимо, был послушником в Соловецком монастыре, но, решив, что русское православие — уже не истинная Церковь, уподобился сектантам-бегунам. Странствовал по всей России, общался со старообрядцами, молоканами, баптистами и другими сектантами. Совратил двух казаков, уговорив их отказаться от военной службы, за что попал в сумасшедший дом. В начале XX столетия выходили его поэтические сборники, и он был очень известным. Но в советское время снова пропал: как потом оказалось, он стал обычным колхозником и опростился до того, что даже стал писать с ошибками. Умер в 1945 году, всеми забытый. Но в начале XX века шумный Мережковский, любящий парадоксы и дешевые эффекты, сравнивает его с Франциском Ассизским в своей статье «Революция и религия»: «В самом деле, за пять веков христианства, кто третий между этими двумя — св. Франциском Ассизским и Александром Добролюбовым?»<sup>409</sup> Дурылин Мережковского не любил, но любил Петю Картушина — самого искреннего последователя Добролюбова, прочитавшего сборник стихов и прозы последнего «Из книги невидимой», следуя которой он бросил мир, обеспеченную жизнь и стал богоискателем и бродягой. Будучи довольно состоятельным, он «избавлялся от собственности, давал деньги ленивому, кто только его просил: на книги, на издательства — толстовцам, православным, антропософам — всем, кто только верил в книгу „невидимую“, и учился читать ее в себе — все равно, сначала, — по Лао-Си, по Христу, по Штейнеру, — а потом, чем дальше, тем больше, душа его влеклась, но не суждено ему было остановиться на этом способе»<sup>410</sup>.

Петя Картушин погиб на Первой мировой войне. Он был санитаром в санитарном поезде, и душа его не вынесла вида войны, он сошел с ума и покончил с собой. Для Дурылина это была одна из крупнейших потерь в жизни. Петя был религиозен по определению. «Ткань души его была религиозна... От Пети только самый нечуткий не слышал этого запаха. Его душа, его молчание, его редкие слова, его открытки, его грустная

409 Мережковский Д. С. Не мир, но меч. К будущей критике христианства. СПб., 1908. С. 104.

410 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 102.



улыбка — все было религиозно пахуче. Я обеднел с его смертью. Давно, давно ни от кого не слышу такого запаха. А тяжело и скучно без него. У меня же его нет»<sup>411</sup>.

«Религиозный запах», исходящий от Картушина и Добролюбова, был многообразен и включал в себя и восточные и западные ароматы. Сам Дурылин в 1910-е увлекался и католической мистикой, и Лао-Си (Лао-Цзы). Именно Сергей Дурылин был комментатором первого полного перевода знаменитого «Дао-де-Цзин» на русский язык<sup>412</sup>, осуществленного японским профессором Д. П. Конисси по благословию Л. Н. Толстого. Мешанина из даосизма, индуизма, конфуцианства и христианства — общая черта и для толстовства, и для добролюбовцев, но ни это главное для Дурылина. Главное — их готовность бросить вызов всему и всем ради принятых рационально (как у Толстого) или иррационально (как у Добролюбова) идеалов. Действительно, религиозное начинается с готовности к жертве повседневным ради высшего, все остальное без этого — религиозно бесполезно. Можно прекрасно знать богословскую литературу и интересоваться религией, можно быть профессиональным жрецом, но не быть верующим. Для Дурылина подвиг веры — первичное условие.

Конечно, даже при очень небольшом желании у Дурылина без труда можно найти ересь, да даже не одну. Так, заслуживает пристального внимания очень интересная тема предсуществования души, идущая в христианстве от Оригена, но без труда находимая и у Лермонтова, и у Толстого, и у Максимилиана Волошина, и у того же Дурылина.

Стихийный платонизм, с его учением о падших из божественного мира душах, всегда был близок русской религиозной стихии. Для Оригена, великого христианского богослова и неоплатонического философа III века, человек есть предсуществующий земному миру дух, заключенный в материальное тело, как в темницу. В случае праведности он сбросит брренное тело и обретет световидное эфирное тело. В случае же жизни неправедной он может стать демоном. Граница между человеком, ангелом и демоном — не качественная, не онтологическая, мы все — существа одной духовной природы. Ориген «прямо учит, что ангелы и демоны имеют тела, но тонкие, разреженные. Эфирное, световидное тело, именуемое „колесницей“

411 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 102–103.

412 Лао-Си. Тао-те Кингъ. М., 1913.

души, — это тело воскресения, какое есть и у ангелов. Тело демона (и воскресшего грешника) почти такое же тонкое, как и у ангела (праведника), за исключением того, что оно не светлое, а темное. Те, кто восстает на проклятие, имеют тела весьма подобные демонским»<sup>413</sup>. Но у Оригена, как и в наследующей ему монашеской аскетической традиции, демон — враг. А романтизм дружит с демоническим, откуда остается один шаг до отдающего бесовщиной декадентства Бодлера и его русских эпигонов эпохи Серебряного века.

Этой темы Дурылин в своем творчестве касался неоднократно. «В своем углу» он открывает рассуждение на эту тему с интереснейшей цитаты Толстого. В «Отрочестве» великий русский писатель обращает внимание на следующий парадокс: «Стоя перед черною доскою и рисуя на ней разные фигуры, я вдруг был поражен мыслью: почему симметрия? Это врожденное чувство, отвечал я сам себе. На чем же оно основано? Разве во всем в жизни симметрия? Напротив. Вот жизнь — и я нарисовал на доске овальную фигуру. После жизни душа переходит в вечность; вот вечность — и я провел с одной стороны овальной фигуры черту до самого края доски. *Отчего же с другой стороны нет такой же черты? Да и в самом деле, какая же может быть вечность с одной стороны! Мы, верно, существовали прежде этой жизни, хотя и потеряли о том воспоминание*».

Это же мироощущение выражает Лермонтов в знаменитом «Ангеле»:

*Он душу младую в объятиях нес  
Для мира печали и слез,  
И звук его песни в душе молодой  
Остался без слов, но живой.  
И долго на свете томилась она,  
Желанием чудным полна,  
И звуков небес заменить не могли  
Ей скучные песни земли.*

«У Лермонтова-мальчика эта убежденность, что есть задняя вечность, сзади него, та, которая уже была и в которой он уже был, у Толстого-мальчика — убеждение, что не может не быть вечности „с другой стороны“.

413 Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресении в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и Средние века. М., 2005. С. 607.



Одно и то же чувство, таящее одно и то же знание»<sup>414</sup>, — утверждает наш герой.

Своего, можно сказать, апофеоза эта метафизика достигает у одного из ближайших друзей Сергея Дурылина, другого великого русского поэта, Максимилиана Волошина в его поэме «Святой Серафим»:

*Каждый сам находит пред рождением  
Для себя родителей. Избравши  
Женщину и мужа, зажигает  
В их сердцах желанье и толкает  
Их друг к другу. То, что люди  
Называют страстью и любовью,  
Есть желанье третьего родиться.  
Потому любовь земная — бремя  
Темное. Она безлика  
И всегда во всех себе подобна.  
И любовники в любви невинны:  
Нет у душам в мир иного входа,  
Как сквозь чрево матери. Ключарь же  
Сам не знает, для кого темницу  
Юдоли земной он отпирает.  
Вечный дух, сливающийся с плотью,  
Сразу гаснет, слепнет и впадает  
В темное беспмятство. Отныне  
Должен видеть он очами плоти,  
Помнить — записями вещества.  
Потому входящий в жизнь вначале  
Пробегаёт весь разбег творенья:  
В чреве матери он повторяет пляску  
Древних солнц в туманных звездовертях.  
Застывая в черный ком земли,  
Распускается животной, дремной жизнью  
Незапамятного прошлого, покамест  
Все кипенье страстных руд и лав  
Не сжимается в тугой и тесный узел*

---

414 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 530.

*Слабого младенческого тела.  
И, прорвав покровы чревных уз,  
С раздирающим, бессильным криком  
Падает на дно вселенных — землю.*

При написании своей поэмы Волошин советовался с Дурылиным. Помимо «задней вечности» его интересовал и мотив молитвы за бесов, который Дурылин обыгрывал в своем рассказе «Жалостник», опубликованном еще в 1917 году. Если духовная природа ангелов, людей и демонов подобна, то Христос принес жертву и за демонов. Действительно, если мы принимаем оригеновский апокатастасис, то есть всеобщее спасение, то вселенская Жертва простирается и на демоническую вселенную. Об этом писал Добролюбов в своей «невидимой книге»: «Я видел, как Он сходил в этот мир, в сердце каждой песчинки, проповедовал и зверям и растениям, даже в преисподнюю, даже в пустыни ужаса бездны и к гордому духу, врагу Своему, принес Он свою жертву — неудержимую любовь Свою»<sup>415</sup>.

Рассказ «Жалостник» появлением был обязан именно этой добролюбовской идее. «Если есть всеединство твари, вещества, человек и ангелов, то Христос пострадал за всех. Эта тема станет главной темой рассказа Сергея Дурылина „Жалостник“, вышедшего отдельным оттиском в 1917 году: жалость к злу, желание протянуть луковку даже бесам и вытащить их из геенны»<sup>416</sup>.

Как известно, от жалости один шаг до сочувствия, и здесь надо понять эту тонкую границу. Молитва за демонов действительно встречается в православном предании, но это единичные случаи, что понимает и сам Дурылин: «Это в житии Антония Великого (помнится), в молитве Исаака Сирина, за тварь всю, в том числе и за „демонов“, в том афонском изустном предании, которым я пользовался для своей повести. Но во всех случаях (как и в „Жалостнике“) утверждается, что это примирение с Богом невозможно, ибо в дьяволе нет вовсе добра и света. Лермонтовское определение Люцифера:

*Он был похож на вечер ясный:  
Ни день ни ночь, ни тьма, ни свет.*

<sup>415</sup> Добролюбов А. Из книги невидимой. М., 1905. С. 169.

<sup>416</sup> Резвых Т. Н. «Ищущий града»: неоплатонические мотивы в работах С. Н. Дурылина 1910-х годов // С. Н. Дурылин и его время. Кн. 1. Исследования. М., 2010. С. 285.



(стало быть, и свет, и день в какой-то доле) — совершенно не приемлется, сколько я знаю, ни догмой, ни преданием, ни прологами, ни даже народными сказаниями: Дьявол — зло сплошное, — но разнствующее по густоте: от злого губительства до мелкого пакостничества, но по существу — одно и то же: только тех же дьявольских щей да пожиже влей»<sup>417</sup>.

Но Волошин включит тему молитвы за демонов в свою поэму:

*Инок удаляется в пустыню  
Не бежать греха, но грех приняв  
На себя, собой его очистит;  
Не уйти от мира, но бороться  
За него лицом к лицу с врагом.  
Не замкнуться, но гореть молитвой  
Обо всяком зле, о всякой твари,  
О зверях, о людях и о бесах.  
Ибо бесы паче всякой твари  
Милосердьем голодны, и негде  
Им его искать, как в человеке.*

Можно сравнить эти строки с высказыванием аввы Исаака Сирина, к которому этот сюжет опосредованно восходит: «И что такое сердце милующее? — и сказал: возгорание сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объемлющей сердце»<sup>418</sup>.

Ключевое слово здесь, как нам представляется, — жалость. И не случайно рассказ у Дурылина называется «Жалостник». Но вот парадокс, именно жалость-то и не совместима с оригенистскими установками. Для Оригена земное бытие — призрачно, это некий досадный эпизод по пути возвращения к Богу. Некая качественная разница в творении — дело времени; на самом деле бытие, вполне по-парменидовски, едино и божественно. О чем жалеть? И зачем жалеть то, что пребывает во временном материальном мире?

Для Дурылина жалость — главная добродетель. «Если есть на земле что-либо нужное, без чего жить нельзя, умереть хорошо нельзя, то то жалость,

417 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 731.

418 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 205–206.

и самый нужный — всем! — человек — это жалостник, это жалостница... Любовь? Нет, жалость яснее, проще, тверже... Трудно любить. Может быть, кому-нибудь из „вышнего звания“ и можно, и легко (нет, и им, наверное, не легко), а нам... трудно. Несказуемо трудно. А жалеть... Здесь скрепа всего бытия. Жалость — шелковая нить, которою сшивают рвущиеся швы мировые, человеческие, природные, — бесчисленные, жалкие, страшные. Весь мир, весь человек, вся природа рвутся по швам. Вот-вот вывалятся внутренности... И шелкова нить жалость — кое-как, наспех сошьет их. И жизнь еще теплится, и могила не всеобща»<sup>419</sup>.

У преподобного Исаака есть интересное высказывание, внутренне очень созвучное основной этической установке Дурылина: «Милосердие есть печаль, возбуждаемая благодатью, и ко всем сострадательно преклоняется: кто достоин зла, тому не воздает (злом), а кто достоин добра, того преисполняет (с избытком)»<sup>420</sup>. Дневники Дурылина исполнены жалости к тому и тем, кто уже скрылся за горизонтом времени, но кто упорно не отпускает сердце и память автора. Менее всего они обличительны, и это — хорошо! Если бы Дурылин взялся за критический разбор религиозно-философских воззрений тех, кого он знал, то он наверняка обличил бы и Толстого, и Розанова и многих других. Но если история есть суд, то воспоминания — прощение.

\*\*\*

Дурылин не любил профессионалов; профессионал, в сущности, всегда патологоанатом. Современная цивилизация создана профессионалами, потому в ней все так дифференцировано и узко специализировано. Специализация эта коснулась и веры. «Оттого и атеизм, что „Бог“ остался лишь в „специальных местах“ („проповеди“ и „проповедки“), в руках „специальных людей“ („батюшек“). А прежде был — всюду: в природе, культуре, искусстве, театре, скоморохе... даже в „святом сатире“... Но не все ходят в „специальные места“, не все хотят слушать „специальные слова“ и иметь дело со „специальными людьми“, — и остаются сполна без встречи с „Богом“, — ибо „Бог“ и „о Боге“ остались только

419 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 802–803.

420 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 420.



в специальных местах. Вот — колыбель умственного и душевного атеизма. А тут еще их „ежедневный“ язык — убогий, жалкий, бескрылый, пытающийся лепетать о не ежедневном и вечном»<sup>421</sup>.

В этом «их» явно звучит отказ, дистанцирование от священнической среды. Если бы Дурылин еще чувствовал себя священником, то было бы «наш», а не пренебрежительное «их». Но не следует забывать, что здесь с нами говорит и бывший священник, так и не ставший «своим» в среде духовенства.

Интеллигент, поэт, представитель изысканного эстетического декаданса Серебряного века не мог воспринять синодального православия с устоявшимися схоластическими формами проповеди. Вот он читает строки Алексея Толстого:

*В стране лучей, незримой нашим взорам,  
Вокруг миров вращаются миры;  
Там сонмы души возносят стройным хором  
Своих молитв немолчные дары.  
Блаженством там сияющие лики  
Отвращены от мира суеты,  
Не слышны им земной печали клики,  
Не видны им земные нищеты.*

В этих строках Дурылин прямо ощущает бессмертие души. «Та юная весть о бессмертии души, полученная от второстепенного поэта, из немногих стихов, оказывается полнее, чище и свежее, чем та, которую я получил за протекшие 19 лет — от „специалистов“ по передаче этой вести...»<sup>422</sup> Но кто эти специалисты, о которых говорит Дурылин? Ведь это не только простые священники, это и св. Алексей Мечёв, и о. Павел Флоренский, и о. Иосиф Фудель, и много кто еще. То, что Дурылин подразумевает и их, следует из его комментария: «Исключение одно — о. Анатолий (преп. Анатолий Оптинский — *Авт.*), но он никогда ничего не рассказывал: он был он, во всем и всегда отдельный и особый». Другие же рассказывали о бессмертии, и «это был слог и голос „Путеводителя Бедекера“ в сравнении со слогом и голосом Пушкина. Какой ужас — профессиональное, изо дня в день, рассказывание о бессмертии! Чем чаще и увереннее рассказ,

421 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 343.

422 Там же. С. 340.

тем больше в нем глухоты и немоты. И вот изумилась душа... опять напав на старые страницы, опять слышав:

*В стране лучей, незримой нашим взорам...*

Она начинает с грустью вспоминать забытое и совершенно достоверное... И для того, чтобы ей вспомнить, ей надо забыть: „Братия, в прочитанном сегодня Евангелии...” — обычное начало рассказчиков о бессмертии»<sup>423</sup>.

У Дурылина был особый слух на музыку поэзии, в речах проповедников он этой музыки не услышал и вынес свой приговор. Но у этой разделенности веры и искусства, духовенства и интеллигенции было множество причин, начиная с эстетической революции Ренессанса и заканчивая синодальными порядками, заключившими духовенство в строгую сословную систему. Дурылин остро переживал разрыв религиозной и эстетической сфер в современной цивилизации, их не то что несовпадение, но даже их непересечение, и в этом суть его личной трагедии. Русская культура синодальной эпохи прошла мимо Церкви, они друг другу оказались не интересны и так и не научились говорить на понятных друг другу языках. Конечно, были интеллигенты, вошедшие в Церковь, но они, как правило, чувствовали и чувствуют свою «инаковость» в традиционной священнической среде, не привыкшей к творческим порывам, всегда чреватых инакомыслием. За примерами далеко ходить не надо, вспомнить хотя бы о Павла Флоренского с его магическим неоплатонизмом, или о Сергия Булгакова с его софиологией. Но Сергею Николаевичу не хватало в духовенстве как раз творчества. «Какое творческое бесплодие нашего духовенства! Оно дало Чернышевских, Добролюбовых... — эту тяжелейшую обыденщину русской литературы, — но не дало ни одного поэта, ни одного композитора... Даже поэзии иконы духовенство не почувствовало: великое открытие иконы как художества (10-е годы XX в.) было сделано не только руками, а из рук духовенства, а очень часто и при сопротивлении этих рук (к счастью, теперь невозможного)»<sup>424</sup>. Этим счастьем для Дурылина была передача икон в советские музеи. И здесь бы и интеллигент Флоренский мог бы упрекнуть его за непонимание того, что икона живет только в храме; а в музее, где перед ней не совершается молитва, она превращается в своего рода мумию,

423 Там же.

424 Там же. С. 432–433.



забальзамированный труп, хранящийся при определенной температуре и влажности под прочным стеклом.

Претит идеалисту Дурылину и материализм православного духовенства. Пожалуй, здесь уместно привести пространное рассуждение из его мемуаров: «Духовенство было озабочено умножением населения бывшей Российской империи и потребных для этого материальных ресурсов... Вот были истые „экономические материалисты“!... Впрочем, можно сказать, что они исполняли ветхозаветную заповедь: „Плодитесь и множьтесь!“ Вас. Васильевич [Розанов] их за это уважал. Правда, я бы мог, пожалуй, напомнить ему тут Чацкого:

— Чтобы детей рожать, ума кому не доставало...

Но и сам не люблю этого стиха, — да и Вас. Вас-ч сказал бы мне на это, что Чацкий — дурак, но „чтобы детей рожать“... действительно требуется не ум, а кое-что такое, в чем Чацкие не из первых мастеров: какая-то охота к „быванию“... *некая теплота бывания* (*бытие* холодно и звездно, *бывание* тепло и земно)... Чацкому и Чацким (а кто из интеллигентов был не Чацкий) с женой хочется разговаривать, а батюшке — спать, и потому с батюшкой жене теплее и плодovitее (от тепла), чем с Чацким. Батюшка из постели не спешит, если утреню ему не служить, а Чацкий, если и не спешит, то и в постели норовит поговорить о Прудоне»<sup>425</sup>.

Вслед за любимым им В. Розановым Дурылин замечает в этом некое противоречие. С одной стороны — аскетизм Марии, с другой — хлопотливость Марфы. Но, проповедуя необходимость аскетизма «по Марии», в быту духовенство всегда устраивалось «по Марфе», что так импонировало Розанову. «Чем чаще домовитая Марфа отгоняла Марию от ног Иисусовых, тем плодovitее было русское духовенство, и, судя по его многочадию, Марфа была достаточно энергична»<sup>426</sup>.

Нельзя отказать Дурылину в тонкости наблюдений и «розановском» остроумии. Но так ли уж хорошо все это творчество само по себе, все это фаустовско-мефистофелевское в человеке? Задача ли духовенства производить поэтов, писателей, композиторов? В ответственности ли оно за культурную сложность? Пожалуй, что нет. Да и слова проповеди по Евангелию большинству (подавляющему большинству человечества)

425 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 433.

426 Там же. С. 436.

более понятны, чем поэтические изыски. Да и детки все-таки ценнее стихов, уж тут бы Розанов поставил Дурылина на место. Да и интерес к искусству и культуре у части духовенства был. Взять того же преподобного Нектария Оптинского, которого Дурылин лично знал и почитал. Как известно, старец интересовался современным ему искусством. «Про Ходасевича: слушая „Тяжелую меру“, сказал: „Вот умница“. О Блоке. Нравились стихи о Прекрасной Даме и „Итальянские стихи“.

— Он теперь в раю. Скажи его матери, чтобы она была благонадежна.

Проявлял большой интерес к Хлебникову. Последняя книга, которую мы читали батюшке в Оптиной, были статьи Шпенглера („Закат Европы“)»<sup>427</sup>.

Но вот он же, ценя искусство, понимал то, чего отказывался понимать Дурылин: «Заниматься искусством можно так же, как столярничать и коров пасти; но все это надо делать как бы пред Божиим взором... Все стихи мира не стоят одной строчки Священного Писания»<sup>428</sup>.

\*\*\*

Однако во многом Дурылин в своей критике в адрес русского православного духовенства был прав. И сейчас среди духовенства предостаточно и материализма, и формализма. Но этого почти невозможно избежать при постоянном нахождении в церковной ограде. Для кого-то смерть — потрясение, а для кого-то — обыденность (для священника или для медсестры в реанимации), и от этого никуда не уйти. Если бы врач переживал смерть каждого больного как личную трагедию, то он не смог бы работать.

Но если от врача люди требуют только профессионализма, то от священника ждуть еще и чего-то большего — утешения, благодати, прикосновения к иному. А получается не всегда.

Относительную справедливость слов Дурылина автор этого очерка понял на собственном примере, на похоронах друга, внезапно умершего и еще молодого, практически ничего не успевшего в свои 37 лет. Гроб опу-

427 *Вениамин (Федченко), митр.* Встречи со святыми. М., 1999. С. 184.

428 Там же.



скали в могилу на одном из захлавленных городских кладбищ, где, как говорится, могила лезет на могилу. Мы стояли втроем, поодаль от родственников: я, мой друг (светский человек) и священник, тоже друживший с покойным. И в ответ на сокрушения моего товарища о ранней смерти нашего друга священник отвечает: «Господь забирает лучших, теперь он там будет молиться за нас» и пр. И вроде бы все правильно, но как-то банально и по катехизису. И досадно стало, а друг просто возразил: «Но мне здесь его будет не хватать», и это звучало искренне, в унисон нашей скорби, а батюшка внес диссонанс.

И некоторое время спустя, работая над этой статьей, я прочитал у Дурылина следующие слова на подобный же случай: «Все же обычные речения вроде: „Там ему лучше“, или: „Быть может, Бог спас его от тяжелой жизни“, или: „Кто знает, что ждало бы его в будущем?“ — все эти обычные опыты конкретной теодицеи над трупом, — все эти утешения, которые твердят в подобных случаях участливые священники вроде отца Алексея и вообще все добрые люди, кажутся мне кощунствами и утешениями лукавого старца Луки из „На дне“. Какой великой святыней звучит в сравнении с ними не только великое слово: „Бог дал — Бог и взял“, но если нет на него силы, на это суровое слово, то даже простое, страдающее человеческое „не знаю“ — лучше и прекраснее, или полное молчание, живая, недоуменная, точащая сердце боль молчания»<sup>429</sup>.

\*\*\*

Одним из любимых мыслителей Дурылина был К. Н. Леонтьев. Он не мог его знать, но племянница Леонтьева именно Дурылину завещала его архив, и в судьбе Леонтьева и Дурылина немало параллелей. Конечно, Леонтьев был «Алкивиад» с буйным нравом, это был эстет действия, а не страдающий в своем углу интеллигент. Но эстетизм, влюбленность в культуру и самобытные ее формы привлекали в Леонтьеве Дурылина.

Оба любили земную красоту во всех ее культурных проявлениях, и не могли от нее отказаться. Характерен случай, который Леонтьев рассказывает в жизнеописании о Климента (Зедергольма), лютеранина, ставшего

---

429 Дурылин С. Н. Цит. соч. С. 296.

иеромонахом в Оптиной Пустыни. Как-то у него с Леонтьевым вышел спор по поводу культурного многообразия. О. Климент был очень ригористичен и требовал от Леонтьева интеллектуальной аскезы. «Надо идти дальше и чувствовать духовное омерзение ко всему, что не Православие», — увещевал он Леонтьева. «Зачем я буду чувствовать это омерзение? — воскликнул я. — Нет! Для меня это невозможно. Я Коран читаю с удовольствием.

— Коран — мерзость! — сказал Климент, отвращаясь.

— Что делать! А для меня это прекрасная лирическая поэма. И я на вашу точку зрения не стану никогда. Я не понимаю этой односторонности, и вы напрасно за меня опасаетесь. Я Православию подчиняюсь, вы видите сами, вполне... Ум мой я упростить не могу»<sup>430</sup>.

Леонтьев не мог упростить ум, Дурылин — сердце. Не имея мистического опыта, они слышали голос иного в земных культурных формах и держались за них, поскольку тот, кто не слышит голос Божий напрямую, может услышать его в этом культурном отражении. Но если нет и этих форм, которые были сформированы тогда, когда люди еще знали Бога, то что остается? Сумрак богов.

Замечательный отечественный философ В. В. Бибахин выразил суть подобного мировоззрения следующим образом: «Мы мало что поймем в Леонтьеве, пока будем повторять, что он любил красивое и потому не терпел европейского костюма... Пусть в нищей и пышной, растрепанной и могучей России богатство жизни почти на глазах оборачивается увяданием и концом. Но это вместе, жизнь и смерть, жизнь, которая смерть, и смерть, которая жизнь, в их раздоре, в тоске по бессмертию — проходящей через середину человека, иначе не получается, дает присутствовать вечному. В панике и боли дает о себе знать тайное присутствие спасения. Ни в каком ложном покое, нигде, кроме как в тревоге души, спасение и не найдет себе места на земле. Леонтьевское охранение было сбережение, через боль, широты бытия. Он звал хранить не турецкие фески и русские сарафаны, а человеческое существо, которое самим своим отчаянием не даст настоящему забиться... Только в тоске по уходящему бытие не прекращается»<sup>431</sup>.

430 Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // *Леонтьев К. Н. Полн. собр. сочинений и писем. Т. 6(1).* СПб., 2003. С. 331, 333.

431 Там же. С. 311.



Именно так. Тому, кто не достиг богопознания, Бог и открывается через другие, сотворенные формы — Писание, Предание, богослужение, красоту творения. В средневековом традиционном обществе все было пронизано божественным. Затем все разделилось, и культурные формы стали ветшать. А потом через них стали говорить другие голоса. И уже в романтизме, у того же Лермонтова, говорят то ангелы, то бесы. А далее вдруг наступила гробовая тишина. С какого-то момента все умолкло, и остались тоска и печаль. Сам Дурылин это прекрасно понимал: «Пусть дурны были когда-то и там-то патриархи: папы, имамы, раввины, бонзы, пусть они были корыстны, алчны, развратны, невежественны, пусть много лжи и обмана было в книгах, обрядах и делах веры... но... *верилось*, — совершенно так же, как в молодости естся, спится, можется... Но вот пришел какой-то роковой рубеж времен — и не естся, и не пьется, и не спится, — а пища стала не хуже, пожалуй даже лучше, питье не прогоркло, и постель как будто мягче — и, однако, все худо, все противно. *Не можется*: молодость прошла... И ни книги, ни люди, ни дела — ничто не помогает.

— Веруйте: как это прекрасно: верить!

— Согласен, что прекрасно, но... не верится.

— Веруйте: как это мудро: верить!

— Убежден, что мудро, но... не верится.

— Веруйте: как это нравственно и блаженно верить!

— Не спорю, что блаженно, но... не верится!»<sup>432</sup>

Парадоксальным образом, именно через культуру, через эстетизм (а не вопреки ему, как часто говорят) Леонтьев пришел к Богу, так как только высшее, трансцендентное придает культуре смысл. Если красота музыки есть просто некий субъективный психологический момент, то «Страсти по Матфею» Баха качественно не отличаются от современной музыкальной пошлости нынешних поп-групп. Но Бах вечен, вечен Пушкин, и вечны они той вечностью, которая просвечивает сквозь ткань их творений.

Но люди уже несколько столетий почти не слышат Бога, а в последнее столетие они теряют и культурный слух, и мы попадаем в ситуацию не только «смерти Бога», о которой так любят рассуждать со времен Ницше, но и смерти смысла и красоты. Леонтьев был сильной натурой, он пришел

---

<sup>432</sup> Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедегерольм, иеромонах Оптиной пустыни. Указ. изд. С. 311.

к необходимости веры и заставил себя поверить вопреки всему. Дурылин не обладал такой силой. Ему так хотелось услышать голос с *той* стороны. «Если б встал он, милый друг детства, верный спутник юности, — встал со своего уготованного места и пришел, тихо постучавшись в скрипучую дверь земного бытия, — и, присев на краешек моей постели, не пугая, шепнул бы мне на ухо: „Все, Сережа, там есть; и есть самое *там*“. И ушел бы, улыбнувшись, так же тихо, как вошел, — ему бы с его беспредельной честностью мысли и сердца, ему бы как не поверить? Поверил бы!.. И ждешь, что милый друг сядет на край постели и окликнет тихо: „Сережа!“ Нет, никто не окликнет, никто не придет. Могила. Деревья над ней, и людское забвение над тем, кто в ней»<sup>433</sup>. Но голоса не было. Казалась бы, жизнь прожита достойно, он многих знал и много видел, много совершил. Но покоя и мира в душе не было, а были тоска и печаль по невозвратно ушедшему.

Советский профессор и бывший священник Сергей Николаевич Дурылин умрет 14 декабря 1954 года. Перед смертью он скажет своей жене, чтобы она хоронила его на свое усмотрение, как священника или как мирянина. Его похоронят как мирянина.

Сомнения и надежды сопровождали его до конца, и он до конца верил и надеялся. Каждый год он пытался бывать на пасхальной заутрени. «„Плотию уснув, яко мертв, царю и Господи! Трдневне воскресл еси, Адама воздвиг от тли, и, упразднив смерть, пасха нетления, мира спасение“. Всегда, всегда — слышу это — и ощущаю: голос тех, коих считаем мы мертвыми, голос отшедших живых присоединен к голосам живых неотшедших, — и в этот миг как бы исходит из преисподних земли, и сияет надеждою с нами, и утверждает правду и силу вести сладчайшей: Христос воскрес!»

Воистину воскрес, Сергей Николаевич!

433 Там же. С. 311.



Евгений Львович Шифферс —  
буддийский философ Святой Руси

*О, Запад есть Запад, Восток есть  
Восток, и с мест они не сойдут,  
Пока не предстанет Небо с Землей  
на Страшный Господень суд.  
Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род,  
Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает?*  
Редьярд Киплинг

**Е**вропейцы мы или азиаты? Вопрос далеко не праздный. Русь всегда была между Востоком и Западом, в силу чего у нас гораздо больше, чем у китайцев, оснований называть себя срединным царством. Занимая такое геополитическое положение, Русь веками была щитом Европы, защищая ее от азиатских орд. Впрочем, есть и другое мнение: Россия — форпост Азии, представляющий постоянную опасность для европейской цивилизации. В общем, как говорят французы: «Поскреби русского — найдешь татарина».

Самое интересное, что мы и сами не знаем ответа на этот вопрос. Начиная с эпохи царя Петра I, русский человек примеряет на себя европейский костюм, но не ряженный ли он при этом? И не вызваны ли были исторические катаклизмы, которые Россия претерпевает последние столетия, тем, что костюмчик оказался не по размеру?

\*\*\*

Восток для Запада всегда представлялся не только загадочным, но и исполненным священного ужаса. Вполне по-европейски настроенный русский философ Владимир Сергеевич Соловьев в последние годы своей жизни был буквально одержим образом «панмонголизма». Он ждал из сердца Азии монгольских орд, которые должны были поставить точку в истории европейской цивилизации.

*Панмонголизм! Хоть имя дико,  
Но мне ласкает слух оно.  
Как бы предвестием великой  
Судьбины Божией полно...*

В конце времен азиаты сокрушают Россию и Европу, открывая последний акт исторической драмы и предуготовляя путь Антихристу:

*Смирится в трепете и страхе  
Кто мог завет любви забыть...  
И Третий Рим лежит во прахе,  
А уж четвертому не быть.*

Первое четверостишие данного стихотворения позже будет использовано русским мыслителем в качестве эпитафии к эсхатологическим «Трем разговорам», включающим «Краткую повесть об антихристе». Соловьев предлагает свой сценарий конца нашего мира, по которому богдыхан Среднего царства, объединившего Японию, Китай, Монголию, Тибет и Юго-Восточную Азию, ведет свои бесчисленные орды на Запад, сметая и Россию, и Европу. После свержения власти азиатов старая Европа трансформируется в Европейские соединенные штаты, которые включают в себя, наконец, и европейскую часть России. И именно в этих штатах и приходит к власти Антихрист<sup>434</sup>.

В последние месяцы жизни Соловьев видит подтверждение своим страхам в «боксерском восстании» в Китае. Именно этому была посвящена статья «По поводу последних событий», которая стала последней и для самого Соловьева, увидевшего в китайских событиях начало азиатского нашествия, когда «нежданно занял историческую сцену сам

434 Более подробно см.: Соловьев В. С. Краткая повесть об антихристе // Соловьев В. С. Собр. соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1988. С. 736–759.



дедушка-Кронос в лице ветхого деньми китайца, и конец истории сошелся с началом»<sup>435</sup>.

Заметим, что в своих опасениях насчет Азии Соловьев вовсе не был первым. Данный сюжет мог быть навеян ему историософскими построениями великого русского мыслителя, дипломата и писателя Константина Николаевича Леонтьева. Если для Соловьева азиатское нашествие есть лишь прелюдия к эсхатологическим событиям, то для Леонтьева китайцы становятся прямо народом Апокалипсиса. «Полагаю, что китайцы назначены завоевать Россию, когда смешение наше с европейцами... дойдет до высшей точки, — писал он В. В. Розанову. — И туда и дорога такой России. „Гоги и магоги“ — *finis mundi!*»<sup>436</sup>

В высшей степени неудачная русско-японская война 1904–1905 годов только усилила эти настроения. Параллельно этому рос интерес к восточной экзотике, что подогревалось быстро распространявшимися оккультно-теософскими идеями. В то же время в дореволюционной России еще с середины XIX века формируется солидная востоковедческая школа, представленная такими именами, как о. Палладий (Кафаров), В. П. Васильев, И. В. Минаев, Ф. И. Щербатский, С. Ф. Ольденбург, О. О. Розенберг — учеными-востоковедами мирового значения. Определенный спрос на восточное в русской культуре Серебряного века был, но эта культура являлась декадентски-европейской.

События 1917 года расставили акценты по-новому. То, что Февраль был революцией буржуазной и прозападной, — сомнений не вызывает. Но в отношении Октябрьской революции такой однозначности нет. Символист и поэтический наследник Владимира Соловьева, гениальный Александр Блок, как известно, принял и осмыслил октябрьские события. Тема «панмонголизма» была развита им в стихотворении «Скифы», написанном в страшном 1918 году.

Эпиграфом к этому творению Блока служат все те же соловьевские строки. Но имя «панмонголизм» Блоку уже не ласкает слух, он разворачивает идею Соловьева на 180 градусов: Русь поворачивается к Европе своим азиатским лицом.

---

435 Соловьев В. С. По поводу последних событий // Соловьев В. С. Собр. соч. В 10-ти т. Т. 10. СПб., 1914. С. 225–226.

436 Леонтьев К. Н. Письмо к В. В. Розанову // Русский вестник. 1903. Кн. 5 (май). Т. 285. С. 181.

*Мильоны — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы.  
 Попробуйте, сразитесь с нами!  
 Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы,  
 С раскосыми и жадными очами!  
 Для вас — века, для нас — единый час.  
 Мы, как послушные холопы,  
 Держали щит меж двух враждебных рас  
 Монголов и Европы!*

Но во время революционных событий Европа пытается растащить то, что осталось от царской России. У стихотворения был исторический повод — срыв мирных переговоров с немцами. Блок угрожает тем, что за Россией стоит азиатская бездна, которая откроется Европе и поглотит ее — при молчаливом бездействии русских.

*Но сами мы — отныне вам не щит,  
 Отныне в бой не вступим сами,  
 Мы поглядим, как смертный бой кипит,  
 Своими узкими глазами.  
 Не сдвинемся, когда свирепый гунн  
 В карманах трупов будет шарить,  
 Жечь города, и в церковь гнать табун,  
 И мясо белых братьев жарить!..*

В страшные революционные годы не один Александр Блок обратил свое внимание на Восток, влекущий и красных, и белых своими огромными ресурсами и не менее огромной архаической силой, что особо ощутима в страшные эпохи. Солнце старой Европы закатывалось, об этом тогда любили говорить и сами европейцы, можно вспомнить хотя бы Освальда Шпенглера. На фоне обезумевшей и зыбкой Европы Восток представлялся чем-то стабильным, вечным и ужасающим в своем историческом безмолвии.

Восток и революционная стихия порождают одного из самых таинственных лидеров белого движения, «священного монстра» — барона Романа Федоровича фон Унгерна-Штернберга.



\*\*\*

Его личность даже в советском изводе была романтизирована. Он — как раз тот самый «черный барон», что, согласно знаменитой советской песне про непобедимую Красную армию, «снова готовит нам царский трон»<sup>437</sup>. Убежденный монархист, потомок тевтонских рыцарей, Унгерн стал священным ужасом Азии. Захватив в 1921 году столицу Внешней Монголии Ургу, он восстановил монархию слепого тулку-перевоплощенца Богдо-Гэгена VIII и под его патронатом стал править железной рукой.

Восстановление монгольской монархии было важной составляющей несложной идеологии, исповедуемой Унгерном. Ярый монархист, Роман Федорович ненавидел революцию и вообще все, что вело к свержению монархий. «Единственно, кто может сохранить правду, добро, честь и обычаи, так жестоко попираемые нечестивыми людьми — революционерами, это цари, — писал барон одному из монгольских князей. — Только они могут охранять религию и возвысить веру на земле. Но люди корыстны, наглы, лживы, утратили веру и потеряли истину, и не стало царей. А с ними не стало счастья, и даже люди, ищущие смерти, не могут найти ее. Но истина верна и непреложна, а правда всегда торжествует... Самое наивысшее воплощение царизма — это соединение божества с человеческой властью, как был Богдыхан в Китае, Богдо-хан в Халхе и в старые времена русские цари»<sup>438</sup>.

Это было воистину «новое Средневековье». Барон использовал средневековые методы публичных казней. Последовательному геноциду подверглись евреи и все сочувствующие советской власти. Правой рукой Унгерна, его палачом, исполнителем его воли был полковник и маньяк Сипайло. «Согласно довольно достоверной легенде, Сипайло отрезал голову своей любовнице, заподозренной в связях с большевиками... Ужасы Гражданской войны нам известны; возможно, Сипайло и был чудовищем, и Унгерн использовал его для кровавой работы, сомнений нет. Но то была иная действительность. В Урге мертвых выбрасывали на специальное место к обрыву у реки, где их пожирали, сколько им угодно, священные собаки.

---

437 *Белая армия, черный барон  
Снова готовят нам царский трон,  
Но от тайги до британских морей  
Красная Армия всех сильнее!*

438 *Белов Е. А.* Барон Унгерн фон Штернберг: Биография. Идеология. Военные походы. 1920–1921 годы. М., 2003. С. 96.

В этом контексте, среди раскрашенных тибетских храмов, в дыму жаровен, у бронзовых статуй Будды, у красочных рынков, среди сотен тысяч побивающихся монахов с чашами, и Унгерн и Сипайло выглядят менее страшно. Экзотичное средневековье Монголии — вполне адекватный фон для этих средневековых персонажей»<sup>439</sup>.

Из Монголии Унгерн предпринял попытку крестового похода против Советской России. Цель похода барона Унгерна в Советскую Россию, ни много ни мало, — возрождение империи Чингис-хана. По его проекту, Россия должна была единодушно восстать и объединиться со Срединной империей (понимаемой им не как Китай, а как страна кочевников от Тихого океана до Каспия, наследница Великой Монгольской империи). Но затея изначально была утопичной, и Унгерн отступил перед превосходящими силами Красной армии.

Когда почва стала уходить из-под его ног, он попытался прорваться в Тибет: возможно, в священную Шамбалу. Во всяком случае, в его ставке в Урге красные найдут русский перевод «Молитвы о рождении в Шамбале». Вряд ли Унгерн знал Калачакра-тантру, тибетский памятник X века, в котором впервые упоминается Шамбала, но он вполне мог быть знаком с предсказаниями жившего в XVIII веке Панчен-ламы III, о том, что последний царь Шамбалы Ригден-Джапо (монг.) начнет священную северную войну с неверными, после победы в которой «желтая вера» распространится по всему свету. В «Азиатской дивизии» Унгерна была тибетская сотня. А сам он поддерживал связь с Далай-ламой XIII. Унгерн верил в эти пророчества и связывал их с пророчествами книги Даниила, в частности с местом из 11-й главы: «Под конец же времени сразится с ним царь южный, и царь северный устремится, как буря, на него — с колесницами, всадниками и многочисленными кораблями, — и нападет на области, наводнит их, и пройдет через них» (Дан. 11: 40).

В эмигрантской мифологии Тибет связывался еще и с именем великого князя Михаила Александровича, младшего брата св. царя Николая II, также убитого в 1918 году. Но слухи о его побеге тогда постоянно ходили. В 1922 даже вышел фантастический роман Петра Краснова «За чертополохом», в котором великий князь Михаил Александрович умирает в одном

439 Лимонов Э. Священные монстры (режим эл. доступа: <http://lib.rus.ec/b/111250/read#t41>).



из тибетских монастырей, и из Тибета возрожденная Белая армия идет освобождать Россию от большевиков.

Но поход черного барона в Тибет не удался, сами белогвардейцы считали переход через пустыню Гоби самоубийством, и, несмотря на страх перед Унгерном, войско взбунтовалось. Барон бежал, но в результате попал в плен красным. Его судили в Новониколаевске, а обвинителем выступал Ярославский, тот самый, что в будущем прославится как один из главных «безбожников» СССР. Для него Унгерн — мракобес и монархист, на этих двух пунктах и выстраивает он свое обвинение, крича с пафосом в зале суда: «Они считают, что не только нужно установить некий ряд обрядов, они верят в какого-то бога, верят в то, что этот бог посылает им баранов и бурят, которых нужно вырезать, что бог указывает им звезду, бог велит вырезать евреев и служащих Центросоюза, все это делается во имя бога и религии»<sup>440</sup>.

Барон с неизбежностью был расстрелян, но остался легендой, причем преимущественно для западных людей, увлеченных восточной экзотикой. В течение всего XX века и вплоть до наших дней авторы популярных книг называли его «белым рыцарем Тибета», «воином Шамбалы», «Махакалой» и т. п. Со времени его смерти все еще ищут в разных частях Монголии и Забайкалья клады барона Унгерна. В России, Польше и Китае объявлялись его «потомки», но все претензии такого рода основаны на легендах или фальсификациях.

Вспоминают барона Унгерна и в связи с образом Шамбалы. Интересно, что обозом в войске барона командовал родной брат Николая Рериха — Владимир. Сам Николай Рерих поначалу был настроен к советской власти оппозиционно, но в середине 1920-х резко изменил свою позицию. С 1926 года Рерих начинает писать о «махатме Ленине», сравнивать коммуны с сангхой (буддийской общиной). В Хотане, около горного хребта Ак-Таг, во время известной экспедиции в Тибет у Рерихов появилось знаменитое «письмо Махатм» для передачи советскому правительству и ларец с гималайской землей на могилу «Махатмы Ленина». Все дары Рерих вручил лично наркому Чичерину в июне 1926 года, а тот передал их в Институт Ленина. Также в Хотане, еще ранее, в 1925 году, художник задумал картину «Гора

---

440     Цит. по: Юзефович Л. Самодержец пустыни: барон Р. Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. М., 2010. С. 599.

Ленина», которая хранится сейчас в Нижегородском музее изобразительных искусств. На картине четко прорисован легко узнаваемый образ вождя мирового пролетариата. Позже Рерих переименовал картину в «Явление срока». В его экспедиционных дневниках мы встречаем следующую запись: «Гора Ленина высится конусом между двух крыльев белого хребта. Лама шепчет: „Ленин не был против истинного буддизма“»<sup>441</sup>.

Рассчитывая на поддержку Москвы, Рерих объявляет большевиков воинами Шамбалы. «Из глубин Азии Рерих вез в подарок Советскому правительству серию своих картин „Майтрейя“. Семь завораживающих полотен были пронизаны чувством ожидания прихода Майтрейи... Понятия Шамбалы и Майтрейи Рерихи напрямую связали с коммунистическими идеалами. Майтрейя воплощает в себе коммунизм». «Шествие коммунизма нужно крепко сплести с именем Майтрейи. Таким образом закладывалось начало нового религиозного движения в Азии. Оно основывалось на том, что лучшие умы Востока видели в учении коммунизма единственно возможную эволюцию человечества, то есть коммунистическая община вполне согласуется с мировой общиной Будды. Первая картина „Шамбала идет“ из упомянутой серии является главной. Художник изобразил скачущего в облаках на белом коне Владыку Шамбалы, будущего освободителя народов от мирового зла Майтрейю»<sup>442</sup>.

Впрочем, советские музеи отказались принять такой подарок, все-таки дух Шамбалы был чужд пролетарскому искусству. Ныне картина «Шамбала идет» считается утерянной, другие же шесть сначала находились на даче у А. М. Горького, а позднее были переданы в Нижегородский музей изобразительных искусств.

Впрочем, идея буддийско-советского синтеза нашла поддержку в коммунистической Монголии. В 1927 году Рерих дарит монгольскому правительству картину «Великий Всадник». Репортаж о передаче картины правительству Монголии был опубликован в русскоязычной газете «Известия» (Улан-Батор Хото), там же помещено и письмо Н. К. Рериха: «Монгольский народ строит свое светлое будущее под знаменем нового века. Великий Всадник освобождения несется над просторами Монголии.

441 Росов В. Великий Всадник. О Ленине и символике звезды на картинах Николая Рериха // Вестник Ариаварты. 2002. № 1. С. 40.

442 Там же. С. 43–44.



На нем весь доспех и знамена заповеданных сроков... Пришли опять лучшие времена Азии». Принимая «дар исключительной ценности», председатель правительства Цырен Дорджи произнес ответную речь: «Пусть идея нашего общего Учителя Ленина распространится по всему миру, подобно пламени, изображенному на этой картине»<sup>443</sup>.

\*\*\*

В 1967 году, в год празднования 50-летия Октябрьской социалистической революции, на экраны нашей страны выходило множество фильмов, посвященных этому юбилею. Была среди них и кинокартина «Первороссияне» уважаемого и респектабельного советского режиссера Александра Иванова. Но этот фильм ждала печальная судьба: после ограниченного и непродолжительного проката (посмотрело полмиллиона зрителей, что ничтожно мало по советским меркам) фильм был снят с проката и «положен на полку».

Все дело в том, что кино получилось, что называется, неформатным. И дело не в некоей скрытой контрреволюционности — как раз наоборот, фильм оказался пронзительно революционным, исполненным коммунистического пафоса настолько, что это показалось избыточным даже для партийного руководства.

В действительности, режиссером фильма был не Иванов, а его молодой сорежиссер Евгений Львович Шифферс, которому была полностью отдана картина. Он посвятил ее истории первой коммуны на Алтае. Организованная в лихие годы Гражданской войны, коммуна была уничтожена казаками-староверами, а коммунары стали мучениками<sup>444</sup>.

Фильм начинается со сцены похорон погибших революционеров. Бесконечная процессия с гробами, которые несут по диагоналям помоста, напоминающего тем самым Андреевский флаг, и опускают в бездонную могилу в центре. Ленин, отправляющий коммунаров на мученическую смерть, темный на красном фоне, говорящий о том, что в такой стране, как Россия, революцию без фантазии начинать нельзя. Люди коммуны, пашу-

---

443      Передача Монгольскому Правительству картины Академика Н. К. Рериха // Известия (Улан-Батор Хото). 1927. 18 марта. № 20 (364).

444      История данной коммуны вымышленная. В основе фильма — поэма Ольги Берггольц «Первороссийск».

щие чуждую им землю на самих себе. Инквизиционный трибунал староверов, принимающий решение об искоренении коммуны. Все предельно серьезно и торжественно, и в какой-то момент понимаешь, что все герои суть призраки, мертвецы, рассказывающие свою действительно фантастическую историю. Но мертвым уже нечего бояться, и они не боятся. Сама смерть предстает в фильме неизбежной и необходимой. Старообрядческое изуверство сталкивается с революционным фанатизмом и порождает гибель героев. Но их даже не жаль, настолько все предельно и жутко ясно с самого начала. Вполне объяснимо, что большинство советских зрителей было шокировано, либо просто не могло понять замысел режиссера. Возможно, картину оценили бы европейские левые интеллектуалы, но никак не советские обыватели, которых к 50-летию революции в советском обществе уже было подавляющее большинство.

Автор фильма, Евгений Львович Шифферс, человек необычайной судьбы и таланта, этим фильмом фактически похоронил себя как режиссер. Он был из тех людей, которые никогда не соответствуют истеблишменту. Самое его происхождение весьма необычно для советского гражданина. Дед его был царским генералом из немецкого дворянского рода, отец — дипломатом и переводчиком, обвиненным в 1946 году в космополитизме, что привело его карьеру к краху. Мать происходила из армянского дворянского рода князей Пирадовых. Помимо этого в жилах его текла еще и кровь французских дворян.

В юности он хотел стать журналистом и поступил в МГУ на соответствующий факультет, но нищета семьи вынудила его бросить университет и поступить в военное артиллерийское училище. Шифферс в качестве командира самоходной артиллерийской установки участвовал в подавлении антисоветского восстания в Венгрии и был контужен. В 1958 году он увольняется с военной службы и поступает на режиссерское отделение Ленинградского государственного института театра, музыки и кино.

Время работы над «Первороссиянами» было переломным для Шифферса: он читает Евангелие и начинает писать роман «Смертию смерть поправ». На всю жизнь именно тема смерти становится центральной для Евгения Львовича. Его можно назвать танатологом, что в контексте советской реальности уже придает личности Шифферса некое величие. Все, кто был с ним знаком, говорят, что рядом с ним чувствовалась не то чтобы вечность, но некая нарочитая серьезность происходящего. Трудно уловимое ощущение



ние необходимости внутренней сосредоточенности при общении с этим человеком заставляло и тех, кто общался с ним, задуматься о предельных вопросах.

«Если бы мы были бессмертны, все можно было бы отложить на завтра», — говорил М. Хайдеггер. Осознав серьезность смерти, забежав, говоря хайдеггеровским языком, в нее, то есть в смерть, нельзя остаться обычным человеком. Но тема эта была в советском обществе не популярна, что представляется закономерным, так как размышления о смерти практически всегда вызывают религиозные переживания, да и онтологический пессимизм не мог быть характерен для строителя коммунизма. Табуированность темы смерти характерна и для западного либерального общества. Если еще в XIX веке в большей степени табуировалась тема секса, а о смерти можно было размышлять открыто, особенно в рамках романтического дискурса, то в веке XX можно говорить на темы секса, а вот тема смерти оказалась под негласным запретом. Родоначальником этого переворота был Зигмунд Фрейд, который, впрочем, прекрасно знал, что Эрос связан с Танатосом, и эти полярности в человеке друг без друга не существуют.

Этот фрейдовский мотив был воспринят и Шифферсом, он наложился на его интерес к буддизму, который Евгений Львович неплохо знал, благодаря дружбе с видными философами-буддологами Александром Пятигорским и Давидом Зильберманом. Неплохо ориентировался Шифферс и в западной философии. Он много и вдумчиво читал, и все прочитанное, представлявшее хоть мало-мальскую ценность, им переосмысливалось и включалось в его синтез, а Шифферс — синтетический мыслитель по преимуществу.

Роман «Смертию смерть поправ» был единственным романом Шифферса. Это, конечно, очень современная литература, то есть, как принято говорить, автор опередил свое время. Опередил настолько, что даже мысль о публикации этого произведения в советское время была невозможна. Невозможно это читать и православному человеку, настолько многое в романе кажется парадоксально-недопустимым. Вполне в духе буддизма, Шифферс рассуждает о цепи рождений-смертей, вводя этот процесс в евангельский контекст. Плод задыхается в утробе, и это заставляет его покидать материнский мир, чтобы родиться в новую жизнь. Точно так же и мы в этой жизни должны умереть и родиться в жизнь новую. Это и есть то рождение, о котором говорит Христос Никодиму.



Но эту динамику смерти-рождения Шифферс переносит и на Святую Троицу, называя Святого Духа — духом смерти, что, конечно, не может быть принято христианским сознанием ни в каком аспекте. Столь же динамично у Шифферса переосмысливается и христология. Суть ее в том, что Христос был человеком, Который стал богочеловеком. «Историей религии и философии никогда не отмечалось *становление* Христа из Сына Человеческого в *Богочеловека*, ибо он мог и не стать им, если бы не его волевой акт веры, потому что потенции его (хоть и были велики) все же оставались в рамках человеческих возможностей»<sup>445</sup>. Несколько самоуверенно звучит мнение Шифферса о том, что подобное никогда не встречалось; на самом деле встречалось, и можно было бы искать параллели в оригенизме и несторианстве. Суть в другом: Шифферс уже в романе пытается вникнуть в богословскую проблематику, в этом плане он оригинален, так как на уровне интуиции понимает краеугольность богословских тем и мистического опыта.

Зимой 1967–68 года на даче в Тарусе у него начинаются видения. Так, он видит во сне Деву Марию с младенцем Христом. В другой же раз у него было видение света. «Однажды около 4-х утра меня разбудил сияющий Свет, — вспоминает Шифферс. — Сияла вся комнатуха, но особенно икона „Казанской Божьей Матери“, висевшая на стене. Она (икона) то вспыхивала, то... исчезала. А внутри меня рождались (не мои!) мысли, на которые я мог вольно мысленно же отвечать: вспышки Иконы как бы подтверждали „правильность“ моих ответов... Икона сияла, а внутренний диалог утверждал (и уточнял) слова о служении. Проснулась Лариса (жена Шифферса — *Авт.*) и также видела происходящее с иконой. Потом икона обновилась сама: она была черной, но расчистилась и теперь висит у меня в киоте»<sup>446</sup>.

Вопрос о мистическом опыте Шифферса очень важен. Может ли Бог дать этот опыт такому человеку, как Шифферс? Может. Известны примеры, когда Бог открывал себя до срока своим избранникам. В хорошо известной Шифферсу книге архимандрита Софрония (Сахарова) «Старец Силуан» преподобный свидетельствует о том, что бывает и такое. «Третий, наиболее редкий род — когда человек в начале своего подвижнического пути за свою

445 Шифферс Е. Л. Смертию смерть поправ. М., 2004. С. 349. (Сохранены особенности авторской орфографии).

446 Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. М., 2005. С. 578.



горячность или, вернее, предузнанный Богом получает великую благодать совершенных. Этот последний род является не только самым редким, но и самым трудным, потому что никто, насколько возможно судить о том из житий и творений Святых Отцов, из устного предания подвижников последних веков и на основании опыта современников, не может удержать в полноте полученный дар Божественной любви и после, в течение долгого времени, переживает отнятие благодати и богооставленность»<sup>447</sup>.

Но данная благодать дается Богом только тем, кто по предведению может устоять и принести плоды, а случай Шифферса иной. В том же 1968 году Шифферс знакомится с о. Александром Менем и о. Дмитрием Дудко. Он получает доступ к богатейшей библиотеке последнего и перечитывает ее всю, вдоль и поперек. Чтение трудов самого Шифферса даже в наши дни общедоступности информации поражает эрудированностью автора, неплохо знавшего творения и святых отцов, и современных ему богословов.

В то же время видения продолжают: так, Шифферс видит схождение огня в Чашу во время преложения... Но со стороны священников он слышит обвинения в «материализме» и «прелести». Однако Шифферс не находит у них самих того мистического опыта, которым обладает. И тогда он становится в позицию учителя, что и приводит к разрыву со знакомыми священнослужителями, которые отказываются видеть в нем какой-либо религиозный авторитет. Мистические видения усиливаются, разрыв становится окончательным, и в результате у Шифферса рождается гиперкритическая концепция об узурпации иерархией того апостольского служения, которое должно принадлежать святым, носителям мистического опыта.

Если мистический опыт Шифферса был изначально от Бога в предведении его особого служения, то он должен был пойти по пути подвижника, уйти в послушничество к старцу, но не продолжать вести жизнь московского интеллигента. Жизнь эта, правда, была интересна. Шифферс дружит с Эрнстом Неизвестным. В мастерской знаменитого художника регулярно бывают М. Мамардашвили, Ю. Карякин, А. Зиновьев и другие. Вокруг самого Евгения Львовича формируется кружок художников-концептуалистов (Э. Штейнберг, В. Янкилевский, И. Кабаков), которые считают его своим идеологом. В первой половине 1970 годов он пишет богословские работы,

447

*Собрания (Сахаров), архим.* Старец Силуан. М., 1991. С. 27.



представляющие большой интерес: «Богооставленность», «Размышления о 64-м слове св. Симеона Нового Богослова», «Введение в богословскую проблематику».

«Богооставленность» носит исповедально-автобиографический характер. В самом начале этой работы Шифферс дает следующее определение теологии: «Теология есть манифестация постигнутого человеком в духовном опыте встречи с Богом Живым и Личным, Богом Авраама, Иакова и Исаака, Богом Иисуса Христа. Есть максимальное возможное свидетельство о том, что Бог, как Живая Личность, счел необходимым и нужным открыть о Себе созерцателю, вошедшему в созерцание по вере Христу»<sup>448</sup>.

Шифферс был знаком со знаменитой работой В. Н. Лосского «Очерки мистического богословия Восточной церкви», в которой указывается, что именно мистический опыт есть подлинная основа всякого богословия. И Шифферс выстраивает свое богословие из собственного мистического опыта, в центр которого он полагает богооставленность. В противоположность господствующей в либеральном богословии тенденции, акцентирующей внимание на любви Божией и отрицающей страх, Шифферс объясняет их взаимообусловленность: «Но я все больше и больше начинаю вмещать страх и трепет пред Божиим Замыслом и Промыслом о нас. Поэтому я и сказал, что мое вмещение Его любви, Его Абсолютности, как Одной Любви, малоутешительно для нас в нашей столь же абсолютной свободе. Я не случайно несколько раз употребил глагол „устоять“. Мало кто может устоять в его Любви. Пока устоял до конца лишь Иисус Назорей, за что и прославлен выше всякого Имени под небесами. Да, Павел знал это. Иначе бы он не сказал, что страшно впасть в руки Бога Живого. Христос, Бог, страшен в Своей абсолютности Любви, жесток в ней... Да, Бог страшен именно потому, что суть Любовь, что Он не имеет никакого отношения к нашему миру, которым княжит иной. Вы знаете, я вам, пожалуй, приоткроюсь. Я из тех, кого Он позвал, сказав, что идти надо немедленно, что все остальное уяснится в пути, что надо встать и идти, как пошел Авраам из земли отцов, встать и идти, предоставив мертвым хоронить своих мертвецов»<sup>449</sup>.

Мысль Шифферса по-настоящему глубока, для него Бог страшен именно в своей детской и бескомпромиссной любви,двигающей горы.

448 Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. Указ. изд. С. 346.

449 Там же. С. 351.



И Бог являет свою любовь людям, но люди не в силе в ней устоять, и в этом смысл богооставленности. В связи с этим опять появляется и мотив Христа как человека, ставшего Богочеловеком, так как Он был единственным, Кто устоял в божественной Любви.

Шифферс явно чувствовал свою богоизбранность, но чтение его религиозных работ убеждает в том, что он использовал темы прочитанных книг, в частности и книги о преподобном Силуане, подгоняя свой опыт под них. Сам он как-то ответил на такое обвинение: не книг он начитался, но опыт его идентичен описанному в книгах. На свою защиту он привлек своего любимого святого — преподобного Симеона Нового Богослова, который был любим Шифферсом по многим причинам. Прежде всего, прп. Симеон — мистик, выражающий свой личный сокровенный опыт, что для православной традиции — редкость. Но более всего привлекает Шифферса мотив борьбы за святость, проходящий красной нитью через все творчество византийского святого. Как известно, прп. Симеон вошел в конфликт с константинопольской иерархией из-за устроенного им литургического почитания своего духовного отца — старца Симеона Благоговейного. Противники почитания старца говорили о невозможности достижения святости по причине оскудения благодати. Прп. Симеон сравнивал такую позицию с тягчайшим грехом хулы на Святого Духа. Этой теме посвящено, в частности, 64-е слово в переводе свт. Феофана Затворника.

В этом слове преподобный указывает на то, что если еретик отрицает какую-либо одну сторону, то тот, кто отрицает действие благодати Святого Духа в мире, поступает куда как хуже. «Говорить, будто среди ныне живущих нет ни любящих Бога, ни сподобившихся Св. Духа и крещенных им сынов Божиих и богов, благодаря ведению, опыту и созерцанию, — это значит ниспровергать все домостроительство Бога и спасителя нашего Иисуса Христа и явно отрицать обновление погибшего и умерщвленного образа, его возрождение к нетлению и воззвание к бессмертию»<sup>450</sup>.

Вот именно отрицание опыта святости Шифферс и находит у современной православной иерархии, считая это главным ее грехом. Причем, полагает он, это общая беда всего христианства, а не только православия:

---

450 Цит. по новому переводу: Преподобный Симеон Новый Богослов. Слово 32 / Пер. Т. А. Сениной // Волшебная гора. № 16. С. 355.



«Отрицание длящейся Пятидесятницы, сведение апостольского опыта лишь к однажды случившемуся в истории, отношение к молитвенному покаянию как археологии древних, — все это извращает Богооткровение... Отпадение католичества от Предания, приведшее европейский мир к атеизму, состоит не в пресловутых спорах об исхождении Духа Святого, а в последовательном отрицании необходимости живого общения живых с Богом Живым»<sup>451</sup>. Все христиане призваны к опыту святости и богообщения, и именно этот опыт только и может сделать человека священником и иерархом. В определенной степени опираясь на труды протопр. А. Шмемана и прот. Н. Афанасьева, Шифферс говорит о христианской общине как общине святых во главе с епископом-апостолом, уподобляющемуся Христу во всех смыслах. Только тот может быть епископом, кто сам получил причастие от Христа, в силу чего он может передать это причастие богообщения и другим.

Весь церковный народ — это царственное священство, в состоянии которого входят через новое рождение во Христе, через крещение, покаяние и причастие как добровольное принесение себя в жертву на Небесном Престоле. «Это жертвоприношение по образу и подобию Жертве Христа, Первосвященника, и делает верного священником»<sup>452</sup>.

Не найдя воплощения такого высокого идеала в действительности, Шифферс становится фактически самосвятом-беспоповцем, обвиняющим всю христианскую иерархию в узурпации. «Практически существует школьно-латинская традиция, говорящая о поставлении в Церкви как о „посвящении“, преображающем „природу посвящаемого“. Епископ как „блюститель места“ Предстоятеля в Евхаристическом собрании... противоплагается вместе с пресвитерами народу Божьему как непосвященным. Эксплицитно осмысление поставления на предстоятельство... как „посвящения“ в противовес „не-посвященным“ профанам выражено в латинском свидетельстве; но не так явно подобным осмыслением омрачено и сознание „православной“ иерархии»<sup>453</sup>. Вывод из этого Шифферс делает самый радикальный: пока нет святого — нельзя совершать таинства. «Епископы

451 Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. Указ. изд. С. 394.

452 Рокитянский В. Р. Надо искать святого... // Волшебная гора. № 16. С. 315.

453 Шифферс Е. Л. Размышление о «64-м слове» Симеона Нового Богослова // Волшебная гора. № 16. С. 347.



забыли о святых... надо искать святого...»<sup>454</sup> Так, из требования личной святости иерархов Шифферс приходит к отрицанию святости церковных таинств. Фактически, он идет путем протестантизма, для которого знаменитые слова св. апостола Петра о царственном священстве, святом народе (1 Пет. 2: 9) всегда звучали антиклерикально. Максимализм абсурден. Абсурдно полагать, что всякий епископ первых веков христианства был исключительно святым. Шифферс это понимал и предлагал еще и другой выход, а именно — считать, что епископ служит не сам, а вместо него служит святой. «Епископ тогда со-служит святому, есть его „руки“, как сейчас, скажем, пресвитер при епископе»<sup>455</sup>.

\*\*\*

Проблема кризиса святости в Церкви уводит Шифферса на Восток. То, как это происходило, помогает понять другое его произведение, написанное в 1983 году, — «Алмазная Лавра: поиск архитектурной формы, сокрытой в гениальных русских стихах»<sup>456</sup>. Работа эта была то ли утеряна, то ли уничтожена автором, но сохранилась рукописная копия, сделанная учеником Шифферса, московским религиозным мыслителем Григорием Борисовичем Кремневым.

Это текст, посвященный русским святым и гениям как хранителям культуры. Смысловые центры произведения — образы преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского, поэтов Александра Пушкина и Александра Блока.

Шифферс, вслед за очень значимым для него о. Павлом Флоренским, был уверен, что культура вырастает из культа. Святая Русь, Русь Московская была основана вокруг Троице-Сергиевой Лавры. От ее основателя, прп. Сергия, прямая линия проходит к другому святому, прп. Серафиму Саровскому — основателю Дивеева — «четвертого удела Пресвятой Богородицы». Святые имеют культуuroобразующее значение. Они освящают свой род, а через него и народ. «Если роды усопших примут радостно поставление своего потомка у Престола, которое они

454 Цит. по: *Рокитянский В. Р.* Надо искать святого. Указ. изд. С. 321.

455 *Рокитянский В. Р.* Надо искать святого. Указ. изд.

456 *Шифферс Е. Л.* Алмазная Лавра // Эсхатологический сборник. С. 397–434.

за гробом постигают вместе с сонмом прежде живших святых и ангелов, вместе с тьмой бесов, омрачающих живущих на земле... то они, усопшие „предки“, станут вновь родными ставленника Божия и войдут в его „придел“, в его „удел Града“»<sup>457</sup>.

Святые — явление вселенское, объединяющее весь народ через века истории — на его пути в Град Небесный. Можно вспомнить и соответствующее место из «Старца Силуана»: «Единый святой есть явление чрезвычайно драгоценное для всего человечества, святые фактом своего бытия, хотя бы и неизвестного миру, но известного Богу, низводят на землю, на все человечество великое благословение Божие»<sup>458</sup>. Подобно старцу Силуану, Шифферс считает именно святых носителями Предания: «Если бы были уничтожены все книги и все храмы, то святой свидетель мог бы воссоздать все уничтоженное»<sup>459</sup>.

Для Шифферса идеалом представляется агиократия, власть святых на земле. Именно святой для него — истинный царь народа. Рядом с идеалом агиократии стоит идеал мариократии, воплощенный в Дивееве как уделе Пресвятой Богородицы, вокруг которого и должна была объединиться Русь, да не объединилась, что и привело к революции. Но «высшей ценностью самобытной русской культуры является служение святого свидетеля по устройению дома Богородицы в ее IV-м жребии»<sup>460</sup>. Отказ от этой ценности разрушает русскую культуру, что мы и видим в событиях 1917 года.

Впрочем, царское достоинство Шифферс присваивает не только святым, но и гениям-поэтам. Так, в пьесе «Русское море» тайным, оккультным царем России назначается А. С. Пушкин, убийство которого готовят генералы католических орденов, не желающие пробуждения России. Не вдаваясь в метафизику пушкинского убийства, отметим, что гений и святой, в этой концепции, — цари, так как причастны к иному, к священному и мистическому. Но если святой освящает реальность, формирует ее, то гений выражает скрытую суть вещей, вслушиваясь в бездну трансцендентного.

457 Там же. С. 401.

458 *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Указ. изд. С. 211.

459 *Шифферс Е. Л.* Алмазная Лавра. Указ. изд. С. 403.

460 Там же. С. 400.



Одним из любимых стихотворений Шифферса было «Творчество» Анны Ахматовой:

*Бывает так: какая-то истома;  
В ушах не умолкает бой часов;  
Вдали раскат стихающего грома.  
Неузнанных и пленных голосов  
Мне чуждятся и жалобы и стоны,  
Сужается какой-то тайный круг,  
Но в этой бездне шепотов и звонов  
Встает один, всё победивший звук.  
Так вокруг него непоправимо тихо,  
Что слышно, как в лесу растет трава,  
Как по земле идет с котомкой лихо...  
Но вот уже послышались слова  
И легких рифм сигнальные звоночки, —  
Тогда я начинаю понимать,  
И просто продиктованные строчки  
Ложатся в белоснежную тетрадь.*

Пушкин — величайший русский гений, потому что он умел лучше всех слушать. Он — архетип русского поэта, «его поведение суть набор парадигм поведения поэтов как таковых; Пушкин, пророчески созерцая все слои бытия в смертном забегании, указывает Музе слушать Бога, а поэт ведь служитель музыки, он лишь транслирует в предельном своем самосознании в „уши смертных“ стихи, сочиненные музыкой; ... поэт не сочиняет, а записывает услышанное»<sup>461</sup>.

Именно с этих позиций Шифферс подходит и к оценке других русских поэтов, в частности Александра Блока с его поэмой «Двенадцать». Но если поэт слышит запредельную Музу, не могущую лгать, то как объяснить скандальный финал поэмы, в котором перед сворой из двенадцати большевиков идет Христос?

*... Так идут державным шагом —  
Позади — голодный пес,  
Впереди — с кровавым флагом,  
И за вьюгой невидим,*

461 Шифферс Е. Л. Алмазная Лавра. Указ. изд. С. 412.



*И от тули неврeдим,  
Нежной поступью надвьюжной,  
Снежной россыпью жемчужной,  
В белом венчике из роз —  
Впереди — Иисус Христос.*

Сам Блок считал финал поэмы навязанным извне. «В январе 1918-го года я в последний раз отдался стихии не менее слепо, чем в январе девятьсот седьмого или в марте девятьсот четырнадцатого, — свидетельствует поэт. — Оттого я и не отрекаюсь от написанного тогда, что оно было писано в согласии со стихией (с тем звуком органическим, которого он был выразителем всю жизнь), например, во время и после окончания „Двенадцати“ я несколько дней ощущал физически, слухом, большой шум вокруг — шум слитный (вероятно, шум от крушения старого мира). Поэтому те, кто видит в Двенадцати политические стихи, или очень слепы к искусству, или сидят по уши в политической грязи, или одержимы большой злобой, — будь они враги или друзья моей поэмы»<sup>462</sup>.

Шифферс, конечно, прекрасно знал, что иное полно различных голо-сов — и не только ангельских. Не мог он и не помнить им самим многократно цитируемые слова прп. Симеона Нового Богослова: «Все мы в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести». Но Евгений Львович остается верным пушкинскому тезису о несовместимости гения и злодейства, принимая услышанное Блоком за некую метафизическую истину: впереди красногвардейцев — Христос. И Шифферс предлагает свою интерпретацию революции, переименовывая Великую Октябрьскую революцию в Великую Октябрьскую реставрацию. Корень здесь в самом написании имени «Иисус» на старообрядческий манер. В Октябрьской революции, в противоположность революции Февральской, участвовали не только масоны и либеральная интеллигенция, но и народ. Где-то в своих глубинах это была революция против европеизации страны. Не случайно страны Европы поддержали Февраль и не признали Октябрь. Советская Россия противопоставила себя всему европейскому миру, который пытался «облагородить» русскую стихию, начиная с поздних Рюриковичей: «Нет места и сил сейчас говорить о трагедии русского раскола, но во всяком случае ясно, что эта была (после смуты!) острая реакция одаренных людей

462 Блок А. Поздние статьи. СПб., 2008. С. 357–358.



на европейскую вакцинацию, начатую еще Иваном III и стойко продолжающуюся через Алексея Михайловича Романова до Петра I. Трудно и порой плохо выговариваемая ситуация староверских вождей была ясной: вперед, к Сергию Радонежскому!»<sup>463</sup> И правительство, и иерархи, и люди культуры не слышали той музыки народной стихии, которую еще можно услышать в древнерусских храмах. Здесь Шифферс ссылается на любимого им Флоренского: «Храм действительно звучит неумолкающей музыкой, ритмическим веянием невидимых крыл, которое наполняет собой все пространство. Когда остаешься в храме один, то это звучание, его росписи, священный нечувственный звук, слышится с объективной принудительностью и делается совершенно несомненным... Весь храм бьется ритмом времени... Древние храмы наполнены этими звуками, хотя и не приводящими в колебание барабанную перепонку, однако явно слышимыми»<sup>464</sup>.

В этом ритме времени, в этой храмовой музыке Шифферс слышит голос Востока, к которому всегда и принадлежало русско-византийское православие. «Эти слова Флоренского будут более понятны мистически настроенному индусу, чем „владыке“... Вообще, „это уже язык Азии“... Светоносное и светоизлучающее воинство Царя Мессии недвижно и вечно идет... словно какая-то светлая и священная орда... или, вернее: орда Чингизхана находит в „орде Иисуса“ свое иконическое, священное оправдание и исполнение: Сам Всетворческий Звук порождает шествие фигур в поэме храма: и как отсвет этой поэмы, видится абрис и „12“: сам, „один, все победивший звук“ (Анна Ахматова) порождает слова, имена, голоса, фигуры разбойничьего шествия, грядущего исполнить (отрицательно) надписание „перстов руки человеческой“ над „валтасаровым миром“ европейской империи и, созидательно, строить Дивеевскую Лавру»<sup>465</sup>.

Могут ли большевики быть названы реставраторами и строителями Дивеевской Лавры? Те, что маршировали по петроградским улицам в 1918 году, разрушали монастыри и расстреливали монахинь, именно они и закрыли в 1927 году Серафимо-Дивеевский монастырь. Так что ответ очевиден. Но Шифферс обращался к их наследникам, «Алмазная Лавра» писалась в начале 1980-х, и Шифферс призывал повернуть в тот момент

463 Шифферс Е. Л. Алмазная Лавра. Указ. изд. С. 420.

464 Там же.

465 Там же. С. 421.

на Восток, синтезировать народную православную стихию, восточный мистицизм и советскую партократию. Коль скоро официальная иерархия утратила святость и европеизировалась, Шифферс желал «подпитки» восточными энергиями.

Все это было вполне и в духе К. Н. Леонтьева, который писал еще в XIX веке: «Спасемся ли мы государственно и культурно? Заразится ли мы столь несокрушимой в духе своем китайской государственностью и могучим мистическим настроением Индии? Соединим ли мы эту китайскую государственность с индийской религиозностью и, подчиняя им европейский социализм, сумеем ли мы постепенно образовать новые общественно прочные группы и расслоить общество на новые горизонтальные слои — или нет? Если же нет, то мы поставлены в такое центральное положение именно только для того, чтобы, окончательно смешав всех и вся, написать последнее „мене-текел-упарсин“ на здании всемирного государства»<sup>466</sup>.

Мудрый и пессимистичный Леонтьев в конце своей жизни склонялся к последнему. Шифферс же надеялся на преобразование советской действительности в буддийско-православную культуру IV удела. Но СССР рухнул, и «Алмазная Лавра» была, видимо, уничтожена автором.

\*\*\*

В постсоветский период у Шифферса усиливается крен в сторону тибетского буддизма, с присущими ему оккультизмом и магизмом. Евгений Львович продолжает работу над синтезом буддизма и христианства. Фактически, он противопоставляет иудейско-христианскую традицию, утонувшую в западном либеральном море, буддийско-новозаветной. Неоднократно повторяет он мысль о том, что Восток тоже предуготовлялся к принятию Христа и Нового Завета. Канон буддийских священных книг Шифферс ставит на один уровень с Ветхим Заветом.

Восприятие идей Е. Л. Шифферса христианином усложняется обильным использованием им восточной терминологии вперемешку с популярными оккультными терминами. Но суть его концепции заслу-

<sup>466</sup> Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12-ти т. Т. 8(1). СПб., 2007. С. 201.



живает внимания. Православная миссия в странах Востока всегда шла по пути изучения национальной и религиозной культуры. Но если мы возьмем взаимоотношения между такими интеллектуальными традициями, как буддизм и православие, то увидим, что диалога, вслушивания друг в друга ни с той, ни с другой стороны так и не состоялось. Восток всегда пытался интерпретировать христианство в собственных образах, а в христианстве сложилась система стереотипов по отношению к тому же буддизму. Один из таких стереотипов — нигилизм буддизма. Нельзя не признать правоту Шифферса, когда он говорит: «Бог Израиля не окликал „татхагату“ (Так-Ушедший, один из титулов Будды. — *Авт.*), не открывался „татхагате“ как Бог Живой и Личный. Татхагата не знает о „творении“ или „не-творении“, ибо Бог Живой не говорил ему об этом, не открывался ему в диалоге... Приписывать буддийским тантрам-сутрам „а-Теизм“ в библейской перспективе — это упражняться в тошнотворной болтанке»<sup>467</sup>. Но в европейской культуре, начиная с А. Шопенгауэра, говорится о том, что идеалом буддизма является нигилистическое ничто в виде нирваны. Это понимание и до настоящего времени транслируется в литературе по буддизму, в том числе и христианско-апологетической. Но это неверно по сути, и буддисты в такую «европейскую» нирвану вовсе не верят.

Нирвана — понятие апофатическое, а не нигилистическое, она не есть что-то, но она и не есть ничто. Это трансцендентное поле универсального сознания, не имеющее определения посредством присущих человеческому сознанию категорий. В буддизме существует несколько определений нирваны. Так, в самом авторитетном и массовом буддизме Махаяны (Большой колесницы) нирвана определяется «как наделенная четырьмя признаками: вечностью (нитья), блаженством (сукха), самостью (атман) и чистотой (шуддка). Судя по этим качествам, приписываемым нирване как ее сущностным чертам, она здесь отождествляется с высшей реальностью буддизма, то есть с Дхармакаей. Она вечна, потому что нематериальна; блаженна, потому что она — над всеми страданиями; действует сама по себе, потому что не знает противодействий; чиста, потому что не омрачена страстью и заблуждением»<sup>468</sup>.

---

467 Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. Указ. изд. Т. 2. С. 429.

468 Судзуки Д. Основные принципы буддизма Махаяны. СПб., 2002. С. 341.

Будда просто избегал давать ответы на метафизические вопросы в силу того, что считал их неразрешимыми. Но последнее не делает буддизм и абсолютно приемлемым для христианского сознания, особенно на уровне практики, в том числе и медитативной. Наиболее близкий Шифферсу тибетский буддизм несет в себе немало откровенно демонического, с христианских позиций. Это и культ демонов — защитников «желтой веры», и использование эротической и порнографической символики в медитативных (тантрических) текстах, оккультные и магические практики и много другое.

Но Шифферс считает любой мистический опыт положительным, несмотря на то, что прекрасно знает о мире демонического. Однако сферу положительной мистики в любой религиозной традиции он считает идентичной. Как сам он замечает, «Можно сходиться в описании феноменов созерцания, но расходиться в описании тем или иным способом того Абсолютного, что лежит за всеми феноменальными уровнями всех ступеней созерцания»<sup>469</sup>. Отсюда Шифферс заключает необходимость синтеза «мистики преп. Сергия и Цонкапы, горы Афон и горы Меру, исихии и ваджраяны, учения Трех Тел и исповедания Иисуса Мессией»<sup>37</sup>.

Свою задачу и миссию Шифферс видит в том, чтобы открыть буддизм православию, создать тот синтез, который сделает возможным путь России на Восток, вернет ее к азиатским корням. «Русь, как сказал К. Леонтьев, это не Европа. Русь — это Азия, она скорее может быть описана в буддистских терминах, чем в иудаистских (в которых строилась иудейско-христианская литургия, переданная через греков). И если отвлечься от моей роли библиотекаря и говорить о грезах, культурологическая задача сводилась бы к созданию буддистско-христианского мировоззрения»<sup>38</sup>.

\*\*\*

В последние годы Шифферс позиционирует себя как буддийский йог, медитирующий на христианские темы. Главной из них становится мученичество Царской семьи. Еще в начале 1980 годов Евгений Львович весьма скептически относился к российской монархии, но с конца 1980-х

<sup>469</sup> Шифферс Е. Л. Размышления о «64 слове» Симеона Нового Богослова. Указ. изд. С. 339.



он начинает переживать трагедию Царской семьи на лично-мистическом уровне.

В 1991 году он снимает кинокартину «Путь царей» — в жанре магического искусства, посвящающего зрителя в тантрическую тибетскую практику посмертных состояний. Сам фильм построен по обратному принципу, то есть это не картина, которую в привычном смысле смотрят зрители, — напротив, в ней мертвые всматриваются в живых, желая пробудить их. Шифферс считал, что убийство Царской семьи было разрушением генокода русского народа, архетипа Святой Руси. С тех пор мы все мертвы, но Царская семья прошла через смерть, и теперь царственные мученики являются повелителями Шамбалы. Фильм полон фантастических образов. Пятеро воинов Шамбалы — Царица (обритая, в полковничьей шинели) с четырьмя дочерьми, буддийский следователь, ведущий потустороннее расследование (в этой роли снялся сам Шифферс), куклы Царской семьи и блаженной Паши Саровской, тибетская музыка, особая магия цвета — фильм для Шифферса был больше, чем творением киноискусства. Он считал, что обеспечивает этим фильмом безопасность России в тонких слоях.

С точки зрения буддиста, трактовка Шифферсом трагедии Дома Романовых вполне допустима. Буддисты, проживающие на территории России, признавали сакральность власти Дома Романовых, и даже объявили в 1764 году императрицу Екатерину II воплощением Белой Тары — тибетской богини медитации. Но это не делает, в свою очередь, православных подданными Шамбалы.

В 1995 году Шифферс, выступая на конференции «Русская культура и будущее России», вспомнив свой фильм и Поместный Собор 1917–18 годов, обратился к православной аудитории со следующим призывом: «По византийско-русской традиции, скажет вам буддийский йог, не могут собираться Соборы без санкции Императора и Царя. Значит это не собор. Это какое-то собрание. И это правильно. Свободные люди могут собираться и решать все, что угодно. Но им придется доказать всем святым вашей Церкви, находящимся в иконостасе, что эти святые были с вами на соборе, что Сергей Радонежский был 18 июля, в день его памяти, с вами, а не у Ганиных ям. Вот эти вопросы вы учтите. В вашем Писании апостол Павел говорит, что любовь объемлет его, без любви же нет никаких таинств. И он рассуждает так, что если Один умер, то все умерли. А Господь умер за всех.

По вашему таинству — вы все мертвы. И буддийские книги, учащие наблюдать смерть, могут вам помочь»<sup>470</sup>.

Сам Шифферс встретит смерть, к которой он так долго готовился, 15 мая 1997 года. Причиной был третий инфаркт. Менее, чем за неделю до этого, в День Победы, 9 мая, его посетила сербская монахиня Ангелина, принеся с собой сочиненную ею молитву на прославление в лике святых Царя Николая II. На листке с этой молитвой Шифферс пишет свою. Она стала его предсмертным завещанием:

«I. Святая Семья, Николай, Аликс, Ольга, Татьяна, Мария, Анастасия, Алексей, помогите русским предателям проснуться.

II. Святая Семья, помогите тем, кто проснется, объединиться в Славянское Государство. И ждать Царства.

III. Святая Семья, помогите тем, кто проснется и станет видеть смерть, частью Своей силы понимания.

IV. Святая Семья, откройте избранных Господом Иисусом на Царство.

V. Святая Семья, Николай, Аликс, Ольга, Татьяна, Мария, Анастасия, Алексей, просите Мать Господа не отворачиваться от нас».

Всем присутствовавшим на похоронах раздали текст этой молитвы. Тело Шифферса, по его завещанию, было кремировано.

\*\*\*

Что сближает барона Унгерна и Шифферса? Есть, конечно, поверхностное сходство. Оба — потомки немецких родов, офицеры, монархисты, самочинные буддисты, видевшие в России Азию, противостоящую Европе. В романе Шифферса есть следующие слова: «Читаю и перечитываю Павла. Зачем, для чего? Для чего выписываю? Чтобы спастись по малости сил, это ясно, как ясно и то, что буржуазность моя дерется насмерть с некими делами, которые узнаются мною, когда я думаю и пишу»<sup>471</sup>. Оба эту буржуазность преодолели, каждый по-своему.

470 Приложения к произведениям Е. Шифферса: Комментарии, библиография, указатели. М., 2005. С. 298.

471 Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. Указ. изд. С. 448.



Но так ли опасна эта буржуазность? Стоит ли ради борьбы с ней становится свирепым азиатским тираном или йогом, погруженным в смерть. Насколько эта буржуазность пронизывает нашу культуру, в том числе и церковную?

Все это имеет прямое отношение к поставленному в начале статьи вопросу: Европа мы или Азия? То, что мы для европейцев — азиаты, а для азиатов — европейцы, констатирует наше срединное положение в истории. Вероятно, мы действительно, согласно К. Н. Леонтьеву, можем склонить чашу весов в последнем споре между Востоком и Западом. Свирепость, фанатизм и демоничность Востока или потребительское благодушие, бездуховность и секуляризм Запада? Но и духовность бывает разная, как показывает пример наших героев.

Конечно, возможно, что Запад победит «тихой сапой», и для китайца европейский костюм станет второй кожей. Но есть в Китае древняя легенда о зеркальном народе, которую нам передает Хорхе Луи Борхес в «Книге вымышленных существ». В этой легенде говорится, что в древние времена, в отличие от нынешнего времени, мир зеркал и мир людей не были разобщены. Кроме того, они сильно отличались, не совпадали ни их обитатели, ни их цвета, ни их формы. Оба царства, зеркальное и человеческое, жили мирно, сквозь зеркала можно было входить и выходить. Однажды ночью зеркальный народ заполнил землю. Силы его были велики, однако после кровавых сражений победу одержали волшебные чары Императора. Он прогнал захватчиков, заточил их в зеркала и наказал им повторять, как бы в некоем сне, все действия людей. Он лишил их силы и собственного облика и низвел до рабского отражения. Но придет время, и они пробудятся от колдовского заклятия. Они вновь станут отличными от нас, перестанут нам подражать. Они разобьют стеклянные и металлические преграды, и на сей раз их не удастся победить. Считается, что перед нашествием люди услышат из глубины зеркал бряцанье оружия, и это будет последний звук нашего мира.

Европа слишком долго заставляла Азию обезьянничать. Набрав силы, переняв технологии, не вспомнит ли Азия о своих традициях? Ее свирепое небо помнит своих героев. Когда раздастся бряцанье оружия, по какую сторону зеркала окажемся мы? Или Азия никогда не проснется, и мы сдохнем со скуки в потребительском раю? Вопросы, вопросы, вопросы...





## **Приложение.**

Философские эссе  
на западные темы





## Как один мушкетер изменил мир, или История человека — от ангела до лысой обезьяны

*Представь: мир — мертв. Его мы расчленять  
Начнем, чтоб анатомию понять.*

*Джон Донн*

**З**наменитый католический богослов XX века Жак Маритен считал, что у современного мира есть три создателя и повелителя: Мартин Лютер, Рене Декарт и Жан Жак Руссо. Возможно, другой мыслитель, принадлежащий, скажем, протестантской культуре мысли, выделил бы другие имена. Но Жак Маритен был католик, и он назвал именно тех, кто повлиял на превращение католической Европы в постхристианскую. С выбором имен Лютера и Руссо все очевидно. Лютер — автор Реформации. Относительно антикатолических предпосылок философии Руссо, предтечи и идейного вдохновителя французской революции, также сомнений не возникает. Но почему Декарт? Революционером он не был, многократно подчеркивал свою лояльность к Церкви, к законам относился уважительно. Но Маритен обвиняет его в «грехе ангелизма», заключающемся в том, что «Декарт открыл лицо того чудовища, которому поклоняется идеализм Нового времени, под именем Мысль»<sup>472</sup>.

Декарту немало пелось и поется дифирамбов. Гегель считал его отцом всей современной философии, но и помимо этого Декарт — создатель

---

<sup>472</sup> Маритен Ж. Три реформатора // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 203.



современной алгебры и аналитической геометрии, математизировавший знание и создавший методологию современной точной науки. В психологии он вводит понятие рефлекса, открывает субъект и сознание. В общем, в истории человеческой мысли Декарт занимает совершенно уникальное место. Уже в XVIII веке французский академик и литератор Антуан Леонард Тома писал: «Между веком Аристотеля и веком Декарта вижу я двухтысячелетнюю бездну. В этом всеобщем оцепенении должен был явиться человек, восставивший род людской, давший новые пружины разумению; человек, имевший довольно смелости, чтобы разрушить, и довольно гения, чтобы вновь построить»<sup>473</sup>.

Но что же построил Декарт? Чтобы понять это, можно обратиться к мнению Мартина Хайдеггера (имя, одно из немногих в истории философии, которое может быть поставлено рядом с именем Декарта). Как-то корреспондент французского еженедельника «Экспресс» задал ему не очень умный вопрос: «Означает ли эпоха планетарной техники конец философии?» Хайдеггер ответил: «Нет. Сама эпоха планетарной техники является лишь ее воплощением. Без Декарта современный мир был бы невозможен»<sup>474</sup>. Данные слова вряд ли могут являться похвалой Декарту, учитывая отношение Хайдеггера к технической составляющей современной цивилизации. Но они утверждают могущество философской мысли, влияние которой, может, и не заметно обычному человеку, что нисколько не сказывается на ее разрушительной или созидательной роли в истории цивилизации. Как ни странно, падение престижа философии — тоже «заслуга» французского мыслителя. Философ как вечно сомневающееся и мятущееся существо, «за-цикленное» на собственной рефлексии, философ как «человек не от мира сего» — продукт декартовской мысли. Сам Декарт, однако, менее всего напоминал кабинетного философа.

\*\*\*

Франция Декарта — Франция XVII века — не так уж незнакома русскому читателю. Даже в советскую эпоху одними из наиболее популярных среди подросткового и юношеского возраста книг были романы

473      Цит. по: *Маритен Ж.* Три реформатора. Указ. изд. С. 202.

474      «L'Express», 1969, 20–26 окт., № 954.

А. Дюма. А кто не читал Дюма, тот наверняка видел многочисленные экранизации его романов. Его знаменитые «Три мушкетера» — это роман про Францию Декарта. В «Королеве Марго» и «Графине де Монсоро» описывается предшествующая эпоха. Один из главных героев этих романов, король Генрих IV Бурбон, сыграл большую роль в судьбе нашего героя. Лидер гугенотов, он в 1594 году переходит в католичество и становится королем Франции (ему принадлежат знаменитые слова, сказанные по этому поводу: «Париж стоит мессы»). В 1598 году он подписывает Нантский эдикт, дающий право протестантам исповедовать свою веру, что ознаменовало конец гугенотских войн. Рене рождается между этими событиями в 1596 году в средней Франции, в городке Лае, который ныне носит его имя. Он принадлежал к старинному дворянскому роду, его отец был городским судьей и советником парламента, мать умерла, когда Декарту не исполнилось и года. Образование он получил в иезуитском коллеже Ла Флеш, одном из лучших учебных заведений того времени, учрежденном по указу самого короля в принадлежавшем ему замке. Несмотря на сложные отношения с орденом иезуитов, именно им король доверил преподавание в Ла Флеш, который должен был стать кузницей аристократической элиты. Здесь можно провести параллель с нашим Царскосельским лицеем, учрежденным с теми же целями в России Александром I.

Декарт стал одним из первых воспитанников коллежа. В 1610 году король был убит католическим одиночкой-фанатиком Франсуа Равальяком. Декарт, как один из лучших учеников, оказался в числе тех избранных воспитанников, которые 4 июня 1610 года торжественно встретили сердце короля, которое он завещал похоронить в коллеже Ла Флеш.

Декарт проучится в коллеже до 1612 года. Из коллежа он вынесет прекрасное знание схоластики и математики. Примечательно, что во все свои многочисленные путешествия он будет брать Библию и «Сумму теологии» Фомы Аквинского. В эпоху Просвещения нередко появлялся соблазн считать Декарта оригинальнейшим мыслителем, одиноким в своем величии. Сейчас эту точку зрения мало кто разделяет: Декарт, воспитанник иезуитов, опирался в своем философствовании и на Фому Аквинского, и на Франсиско Суареса. Иллюзию оригинальности своей мысли во многом сформировал он сам, но оригинальность эта была не столько в содержании его мысли, сколько в смене курса, в чем мы убедимся в дальнейшем. Но Декарт всегда



сохранял уважительное отношение к схоластике, и вовсе не случайно он свое главное сочинение адресовал теологам Сорбонны.

С 1612 года начинаются приключения Декарта. Вести светский образ жизни ему быстро наскучивает из-за многочисленных приятелей, его тяготивших. Декарт был человеком, любящим одиночество, и он идет на службу в армию, где можно чувствовать себя сравнительно свободно. Первоначально он служит мушкетером в Нидерландах, где в то время не велось боевых действий, но с началом Тридцатилетней войны записывается в баварскую армию, воевавшую с испанцами, и принимает участие в боевых действиях. Для Декарта, однако, война не была самоцелью. Она стала способом увидеть мир, познать жизнь во всех ее проявлениях. Мы немного знаем об этом периоде. Но именно на службе в армии зарождается философия Декарта, получившая название «картезианство» (от Cartesius — латинизированной формы французской фамилии DesCartes).

Зиму 1619–20-го Декарт проводит вместе с армией на зимних квартирах в Нейбурге на Дунае. Медитативное размышление перед огнем камина, ничем не нарушаемое одиночество глубокой мысли — любимая стихия Декарта, описание которой встречается в его трудах. Декарт любил думать в тепле, хорошенько выспавшись, пребывая в состоянии безмятежности. Только в таких условиях работал его разум. В баварских домах были огромные печи, и в какой-то из дней стало настолько холодно, что Декарт залез внутрь печи и провел там почти целый день. Именно там, внутри печи, он открыл для себя основной метод своей философии. Сам по себе этот исторический анекдот весьма символичен, так как внутри той печи родилось не только картезианство, но и промышленная эра человечества. Домашняя баварская печь породила огромные печи наших заводов. Совсем не случайно изобретатель заводского конвейера Генри Форд утверждал, что принцип разработанного им производства соответствует картезианскому разуму.

Позднее Декарт участвовал в описанной в «Трех мушкетерах» осаде Ла-Рошели, хотя сам, по-видимому, вполне разделял по отношению к гугенотам чувства Портоса, считавшего, что их преступление «состоит только в том, что они поют по-французски те самые псалмы, которые мы поем по-латыни». Не случайно после ухода из армии Декарт поселился в Голландии, самой свободолобивой в то время в Европе стране, которая приютила в ту бурную эпоху не одного диссидента. Декарт диссидентом не был, он боялся вступить в конфликт с Церковью, из-за чего многие свои



сочинения так и не решился опубликовать при жизни. Интересно, что по отношению к Декарту католики оказались более веротерпимыми. Так, знаменитый кардинал Ришелье благожелательно отнесся к его трудам и разрешил их издание во Франции, а вот протестантские богословы Голландии наложили на них проклятие (1642); и если бы не поддержка принца Вильгельма Оранского, ученому пришлось бы несладко.

В 1649 году Декарт, будучи галантным кавалером, поддался уговорам шведской королевы Кристины (с которой много лет активно переписывался) и переехал в Стокгольм, чтобы наставлять ее в философии, но почти сразу после переезда он серьезно простудился и вскоре умер от пневмонии.

\*\*\*

В чем же основной метод философии Декарта? Он — в сомнении. Декарт хочет построить здание своей философии на нерушимых основаниях. Его эпоха — время непрерывных религиозных конфликтов, когда сталкивалось множество мнений, опиравшихся вроде на одни и те же авторитеты, но приходивших в итоге к различным выводам. Главный из этих конфликтов — спор католиков и протестантов, который для Франции имел особую остроту в виду гугенотских войн. Вторая проблема — начало научной революции, разрушавшей средневековую картину мира. Католическая Церковь вступила в эпоху Контрреформации и крайне болезненно реагировала на проявления инакомыслия. Декарт, воспитанный иезуитами, прекрасно это знал. Замысел его был изящен и гениален. Вот все вокруг всё время спорят, ссылаясь на те или иные авторитеты. Примечательно, что Декарт авторитеты игнорировал, в его работах очень мало ссылок на чужие тексты. Его метод был в другом. Незачем спорить об авторитетах, необходимо вместо этого найти некое бесспорное основание, на котором можно будет построить новое здание, опираясь только на математическую логику и достоверные факты. Это основание должно быть абсолютно достоверным и несомненным для любого сознания. Поэтому надо отбросить всё хоть мало-мальски сомнительное. Декарт реализует эту программу на самом себе. Его система — плод его медитативного опыта, что чувствуется в его работах, где мы оказываемся наедине с Декартом, который вообще очень скептически относился к попыткам переустройства общества и мироздания, а людей,



выдававших подобные рецепты, считал дураками. Человек всегда имеет дело только с собой, он не может выйти за рамки собственного сознания, потому именно в его пределах и необходимо искать точку отсчета. «Никогда мои намерения, — замечает Декарт, — не шли дальше попытки реформировать мое собственное мышление и строить на фундаменте, который принадлежит мне»<sup>475</sup>. И Декарт начинает подвергать феномены собственного сознания сомнению.

Итак, по Декарту, истинно только то, что не подлежит никакому сомнению, даже малой его толике. Так, Декарт полностью отвергает чувственный опыт. «Вот, — рассуждает он, — я сижу за столом, в теплом халате, перед камином, поглаживая рукопись. Но ведь мне все это может сниться. Причем, пребывая во сне, я могу этого не осознавать. Но пусть это даже сон. Но образы сна должны быть взяты из реальности. Ведь даже художник или писатель, создающий фантастический мир, компонует элементы реального. Мифологический образ кентавра синтезирует реально существующих человека и лошадь, и т. д. Самое сказочное чудовище будет компиляцией совсем не сказочных живых существ. И уж таким категориям, как протяженность, количество, место, время, подчиняется самый страшный сон. Ничего подобного! — заявляет Декарт. — Их существование в моем разуме не означает их реальности вне его». Чтобы довести сомнение до конца, Декарт распространяет поле своего сомнения и на Бога, но делает это весьма оригинальным образом. Он не сомневается в существовании Бога, но сомневается в том, что Бог создал разум человека достоверно познающим реальность. Так появляется концепция «бога-обманщика». «Между тем, — замечает Декарт, — в моем уме издавна прочно укоренилось мнение, что Бог существует, что он всемогущ и что он создал меня таким, каков я есть. Но откуда я знаю, не устроил ли он все так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяженности, формы, величины и никакого места, но, тем не менее, все это существует в моем представлении таким, каким оно сейчас мне видится? Более того, поскольку я иногда считаю, что другие люди заблуждаются в вещах, которые, как они считают, они знают в совершенстве, то не устроил ли Бог так, что я совершаю ошибку всякий раз, когда прибавляю к двум три или складываю стороны квадрата, либо

---

475     *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Сочинения. СПб., 2006. С. 100.

провожу какое-либо иное легчайшее мысленное действие?»<sup>476</sup> Но верна моя мысль или нет, есть тот, кто мыслит. Вот к какому выводу приходит Декарт. Даже если мое сознание наполнено иллюзиями, создаваемыми неким трансцендентным обманщиком, остается само сознание, эго, созерцающее иллюзию. Мой сон не обладает реальностью, но это не значит, что нет меня; наоборот, я как раз существую, так как нет сна без спящего. Так что сознающее «я» с необходимостью существует. Так и появилось знаменитое «*Cogito ergo sum*», то есть «мыслю, следовательно существую», а еще более точно, буквально: «мыслю, следовательно есмь».

Необходимо заметить, что только при чтении самого Декарта возможно понять всю силу этого заявления. Это прямое следствие того экзистенциального эксперимента, который он ставит на себе. Декарт исключает себя из потока времени, из истории, из окружающего мира, он как бы выходит в космический вакуум, взмывает ввысь, чтобы с этой высоты оценить лежащий перед его сознанием мир. Один из наиболее глубоких советских экзегетов Декарта, знаменитый Мераб Мамардашвили, не случайно называет его марсианином. «Он (Декарт) смотрит на все как бы марсианским взглядом. Почему? Потому что, согласно его философии, в соответствии с которой он жил, можно родиться, пребыть, только порвав вначале независимо от тебя сложившиеся, так называемые органические, или природные, связи»<sup>477</sup>.

Нельзя сказать, что данная стратегия оригинальна. Во многих мистических практиках декларируется необходимость освобождения от чувственной повседневности, отказ от любых стереотипов, от любого влияния извне. Классическая йога, буддизм, неоплатонизм говорили об этом наперебой более чем за тысячу лет до Декарта. Очевидно, что можно найти параллели и в христианской аскетике. Но в религиозных системах данная вершина — лишь этап, предполагающий путь далее. Вернее, это площадка для дальнейшего рывка вверх, к божественному. А Декарт взлетает на эту высоту, чтобы с шумом ринуться вниз. Один из современных толкователей его философии говорит, что образ Декарта подобен апокалиптической звезде, описанной в девятой главе Апокалипсиса: «Пятый Ангел вострубил,

<sup>476</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. СПб., 2006. С. 143.

<sup>477</sup> Мамардашвили М. Картезианские размышления // Мамардашвили М. Философские чтения. СПб., 2002. С. 526.



и я увидел звезду, падшую с неба на землю, и дан был ей ключ от кладязя бездны, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязя» (Откр. 9: 1–2). Данный образ действительно очень удачен, так как из падения Декарта с высоты *cogito* рождается дым, исходящий из больших печей индустриальной цивилизации.

Итак, Декарт из точки своего «я» возвращается обратно к миру. Он разделяется с концепцией бога-обманщика, указывая на то, что если бы Бог вводил нас в заблуждение, то никакое познание было бы невозможно. Здесь в силу вступает и система онтологического доказательства. Приведем его без дальнейших разъяснений. Цепочка рассуждений Декарта следующая: полное знание более совершенно, чем сомнение; а я сомневаюсь, значит — мое бытие несовершенно; несовершенно не может породить совершенное, но у меня есть идея совершенного существа, то есть Бога, а следовательно Бог есть<sup>478</sup>.

Бог в данном случае выступает как некая необходимая подпорка, костыль, выправляющий несовершенство человеческого ума. На этом основании Декарт отвергает бога-обманщика, так как такой бог не был бы совершенным. Но первично здесь именно желание сделать мир познаваемым. Если Бог обманывает нас или допускает обман, то мы не можем установить что-либо достоверно, а значит мир принципиально непознаваем. Но эта мысль не так уж еретична, как кажется Декарту. «Не говорит ли нам уже святой Павел о Боге, апостолом которого он позже становится: „Разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира?“ Но опять-таки почему? Чтобы тем лучше привести людей к „единственно необходимому“, высмеивая в их глазах *libido sciendi* (жажду познания), которая, согласно святому Иоанну, является, как напомним об этом позже Паскаль, одним из трех вожделений, представляющих собой следствие первородного греха. Гипотеза Бога, которому нравилось бы вводить в заблуждение людей, ищущих бесполезную для спасения мудрость, не подделывая, конечно же, очевидность, но делая этих людей безнадежно невнимательными, в атмосфере христианства ни в коей мере не абсурдна. Но Декарт, даже христианин, принадлежит уже, в отличие от Монтеня, иному миру. Наука для него — уже не *desertio meliorum* (не лишена наилучшего). Она не может бросить тень на истинного Бога,

---

478 Более подробно см.: Слинин А. Я. Метод Декарта // Слинин А. Я. От Платона до Сартра. СПб., 2012. С. 206–208.

уже готового благословить господство мира над человеком»<sup>479</sup>. С данной цепью рассуждений в целом можно согласиться, внося одну поправку: Богу не нравится вводить в заблуждение людей, Он попускает им попасть под очарование собственного разума, помраченного грехопадением. С точки зрения христианства, мы как раз подвластны заблуждениям, источниками которых служат и наш разум, и действие телесной природы, и демонические влияния. Но Декарт все это отбрасывает, выставляя Бога гарантом нашего познания. Коль скоро Бог есть и Он — совершенное существо, то Он меня не обманывает, и два плюс три есть пять.

У Достоевского в одном из романов рассказывается анекдот, где старый вояка, услышав атеистическую проповедь, заявляет: «Если Бога нет, то какой же я капитан?» Декарт делает схожее заявление: «Если Бога нет, то какой же я геометр?» Во всяком случае, у него есть попытка доказать, что не может быть геометра, не верующего в Бога, потому как тогда нет и геометрии. В своих возражениях на мнения парижских теологов, которым он предварительно отсылал свои «Размышления», Декарт геометрическим способом доказывает и бытие Бога, и различие ума и тела. Последнее для Декарта строго необходимо. Достоверно только существование сознания, но сознание может достоверно познавать мир математическим методом. Между сознанием и материальным миром пролегал пропасть, но знание о мире возможно, так как мир сотворен Богом, который и является творцом сознания, несущего в себе врожденные математические идеи. Это был грандиозный итог картезианской системы.

Для Декарта весь мир есть механизм, устроенный Богом и познаваемый человеческим умом. Познание есть достижение логической очевидности, а такая очевидность наиболее достоверна, если ее можно выразить через математическую закономерность. У Декарта ум отделяется от материального, чтобы постичь материальное как объект. Для нас все это очевидно, так как мы живем в мире, «созданном» Декартом, а для того времени это была настоящая революция, переворот, провозгласивший, что человеческий разум рационально может познать все мироздание. Мир был разделен на субъект и объект, и субъект получил право анатомировать мир, поскольку обладает разумом, дающим достоверное знание, а следовательно и господство.

479 *Бопре Ж.* Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. СПб., 2007. С. 41–42.



Маритен весьма точно определил учение Декарта как ересь «ангелизма». Французский мушкетер объявил человеческий разум тождественным ангельскому. Этот разум не погрешает, если не делает недопустимых и непроверенных предположений, а анализирует математически устроенный мир как механизм. И у Декарта все вокруг полно механизмов. До него мир был населен живыми существами, но вот Декарт взглянул на мир — и все живое превратилось в механизмы той или иной степени сложности. Да и само человеческое тело — механизм, управляемый иноприродным ему разумом посредством загадочной шишковидной железы.

Все это неизбежно вело к концепции «Бога-часовщика». Коль скоро мир, созданный Богом, подчиняется познаваемым разумом математическим законам, то эти законы не должны нарушаться: если универсальный закон нарушается, то он не закон, и рациональное познание мира невозможно. Потому Бог не должен нарушать установленных им законов. Сотворив мир и интеллектуальную природу, Он уходит из мира, не мешая интеллекту этот мир познавать. «Декарт говорит: „Бог не творит никаких чудес“. То есть философу нужен такой мир, в котором не бывает чудес, и тогда может реализовываться человеческая свобода, тогда человеком не играют никакие демонята и никакие силы. Чудес в мире нет. Бог!.. Нет никакой инстанции, которая бы хитро творила чудеса. Такой мир был бы неконтролируемым, и в нем не могла бы реализовываться никакая свобода, если под свободой подразумевать усилие прямой линии или порядка. Иными словами, порядок или прямая линия предполагают, что они держатся все время на каком-то беспрерывно возобновляющемся усилии»<sup>480</sup>.

Система, созданная Декартом, была идеальной для общеевропейского научного проекта. Именно благодаря нему достоверным стало считаться только то, что вычислимо по той или иной математической формуле. Научный идеал — все свести к математике, включая движения человеческой души. В этом смысле представители гуманитарного знания зачастую испытывают комплекс неполноценности перед «технарями», поскольку гуманитарное знание не является столь прозрачным и достоверным, как выводы, к примеру, физиков или химиков.

Последователем декартовской парадигмы может быть смело назван пушкинский Сальери с его попыткой рационализации искусства:

---

480 Мамардашвили М. Цит. соч. С. 536.



*Я сделался ремесленник: перстам  
Придал послушную, сухую беглость  
И верность уху. Звуки умертвив,  
Музыку я разъял, как труп. Поверил  
Я алгеброй гармонию.*

Но в этом научном проекте есть одна очень серьезная проблема. Проверке алгеброй упорно не поддается само сознание! Декарт разделил субъект и объект, прочертив жирную разделяющую линию между умом и телом, идеей и пространством для того, чтобы субъект мог беспрепятственно познавать объект. Но может ли субъект познать сам себя?

Декарт «механизировал» человеческое тело, его последователи пошли дальше. Но данный научный проект остается нереализованным до тех пор, пока не объяснены все сферы мироздания. Наука создала более или менее убедительные модели Вселенной и микромира, но споткнулась на проблеме сознания: не создано сколь-нибудь убедительной модели, научно объясняющей сознательное бытие субъекта. «Сознание — величайшая тайна, — говорит современный ученый. — Это, возможно, наибольшее из громадных препятствий на нашем пути к научному пониманию мира. Физика еще не завершена, но хорошо понята; биология разгадала многие древние тайны, окружавшие природу жизни. Наше понимание в этих областях не лишено пробелов, но они не выглядят неустраняемыми... Сознание, однако, остается столь же загадочным, как и раньше»<sup>481</sup>. Декарт был одним из создателей современной психологии, но эта наука находится на границе между естественнонаучным и гуманитарным знанием, что порождает неустраняемые противоречия.

Уже ближайшие последователи Декарта попытались применить его методикку к человеку, упростив проблему. Замечателен в данном случае пример Жюльена Ламетри, автора скандального труда «Человек-машина». Декарт рассматривал человеческое тело как механизм, никак напрямую не связанный с познающим умом. Ламетри идет дальше и отвергает ум как отдельную субстанцию, считая, что ум является функцией человеческого механизма, который просто более сложно устроен, чем другие живые механизмы, что и порождает этот феномен. Примечательно, что Ламетри одним



из первых подошел к теории эволюции, в рамках которой развиваются ныне материалистические антропология и психология.

Ламетри изгоняет понятие души как лишнее, и это становится одной из парадигм в науках о человеке. Если мы постулируем существование нематериальной души, то автоматически признаем непознаваемое. Не случайно первый русский нобелевский лауреат — рефлексолог Павлов — запрещал употреблять слово «душа» в своей лаборатории. По этому же пути пошла американская школа бихевиоризма. Один из самых именитых психологов XX века Беррес Фредерик Скиннер, последователь Павлова, вообще предлагал исключить сознание из научного рассмотрения. Сознание не поддается анализу, зато анализу поддается поведение человека. Например, создаем стимул — на выходе получаем реакцию. В системе Скиннера человек мало чем отличается от крысы. Этот ученый, всю жизнь изучавший поведение крыс в ящике, предлагал и человеческих детей до года выращивать в подобном ящике, считая, что в этот период ребенок все равно не воспринимает внешний мир, а проблем для его родителей при этом «способе» становится меньше. Именно в подобном ящике Скиннер вырастил свою собственную дочь.

У Скиннера все предельно детерминировано, все подчиняется законам, все космически скучно. Он считал, что человек до сих пор находится в плену архаического мышления, обращаясь с вещами мира как с живыми существами и приписывая им эмоции и намерения. Здесь он — верный последователь Декарта, отрицавшего сознание даже у высших животных. Но Скиннер заявлял, что «ошибкой является и обращение с людьми как с людьми, и приписывание им желаний и решений!»<sup>482</sup> Таким образом, ситуация доводится до полного абсурда. Примечательно, что Скиннер был и писателем: известен, в частности, как автор романов-антиутопий. В своей книге «За гранью свободы и достоинства» (1971) он пытается доказать, что построение идеального общества возможно только в случае отказа человечества от иллюзий свободы, нравственности и достоинства. Человек — вещь среди вещей, по мнению автора, и относиться к нему надо чисто рационально.

Несмотря на абсурдность, бихевиоризм был и остается популярным. Антропологические «технологии» Скиннера, основанные на закреплении

---

482     *Стевенсон Л.* Десять теорий о природе человека. М., 2004. С. 200.



и стимулировании полезных реакций, широко используются в современном менеджменте и рекламе.

Вполне закономерно, что Скиннер был атеистом. Умирая в 86 лет от лейкемии, он заявил: «Я не верю в Бога, а потому не боюсь умирать».

Впрочем, тупиковость идей бихевиоризма в отношении проблемы сознания была очевидна. Игнорируя проблему, мы вовсе ее не решаем. В силу этого на смену бихевиоризму приходит эволюционная психология. Ее сторонники пытаются объяснить все посредством теории эволюции, подымая на знамя слова известного биолога XX века Феодосия Добжанского: «В биологии ничего не может быть объяснено иначе, чем с позиции теории эволюции». Но сторонники вульгарного эволюционизма расширяют свою теорию далеко за пределы биологии. Феномен сознания и в данном случае является камнем преткновения, так как человеческое сознание явно избыточно сложно, чтобы служить просто неким адаптивным механизмом, подобно длинной шее жирафа или клыкам саблезубого тигра. Но у сторонников эволюционизма в данном случае имеется орудие под названием редукционизм, то есть операция сведения сложного к простому. В науке любое явление может быть объяснено через анатомирование — разложение объекта на элементы, причем до тех пор, пока не придем к наиболее простым структурам, которые можно описать достаточно достоверно.

Как это работает на практике? Возьмем труд главного современного отечественного популяризатора эволюционной науки Александра Маркова под названием «Эволюция человека». Во втором томе этого труда Марков как раз и пытается дать научно-популярный очерк эволюционной психологии. Для того, чтобы понять по какому пути идет сейчас «передовая наука», достаточно проанализировать пару глав из данного опуса. Исследуя происхождение морали и ссылаясь на исследования биологов, Марков доказывает, что мораль в большей степени основана на эмоциях, а не на рассудке. Не останавливаясь на сугубо научной части доказательства (а оно вовсе не стопроцентно), скажем, что такая точка зрения не блещет новизной. Да, люди в основном не столько рациональны, сколько сентиментальны. Что с того? Но Марков идет дальше, связывая сентиментализм с отвращением, которое является одной из базовых человеческих эмоций, влияющих на общественную мораль и социальные отношения. Например, большинство людей откажутся есть щи, если в них плавают таракан, даже если их уверят в том, что таракан стерилизован. «Биологический, эволюцион-



ный смысл отвращения понятен: это вполне адаптивное, способствующее выживанию стремление избежать контактов с заразой, не есть негодную и опасную пищу, а также сохранить собственную целостность, удерживая внутри то, что должно быть внутри (например, кровь), и снаружи то, что должно быть снаружи (например, фекалии)»<sup>483</sup>. При этом отвращение бывает первичным, как непосредственная реакция отвращения, и вторичным, как моральное отвращение относительно абстрактных предметов, на которые переносится первичная реакция. Так, большинство советских людей, будучи материалистами, мистически ненавидели нацизм. Нацизм воспринимался и, надеюсь, воспринимается до сих пор, как чума и зараза. Отношение к нему у многих до сих пор иррационально. В силу этого «надеть на себя хорошо выстиранный свитер Гитлера не вызывает у большинства людей ни малейшего энтузиазма»<sup>484</sup>. Вездесущие нейробиологи и тут доказали, что при первичном и вторичном моральном отвращении активизируются одни и те же отделы мозга. Мы испытываем отвращение к бомжу, потому что воспринимаем его не рационально, как самобытную и уникальную личность, а как кучу мусора. В чем же дело? А дело, оказывается, в том, что когда люди стали жить в пещерах, это вызвало ряд изменений. (Шимпанзе, например, все время меняют стоянки, потому и не заботятся о гигиене в том месте, которое утром покинут). Человек же в пещере, ставшей постоянным его убежищем, вынужден был все устраивать иначе. В частности, люди утратили волосяной покров, чтобы избавиться от вшей, и приобрели чувство отвращения из-за необходимости гигиены, в виду профилактики инфекционных заболеваний. Отсюда же, по мнению автора концепции, происходит и ксенофобия, то есть боязнь чужих, так как сплоченность группы содействовала выживанию, и отвращение к чужакам было необходимо. Интересен тот «научный» вывод, который Марков делает в итоге: «Известно, что люди сильно различаются по степени выраженности эмоции первичного отвращения: одни чуть в обморок не падают при виде таракана или не спущенной воды в унитазе, а другим хоть бы что... Люди, склонные испытывать сильное отвращение к „первичным“ стимулам, чаще придерживаются консервативных взглядов и являются убежденными противниками клонирования, генно-модифицированных продуктов, гомосексуализма,

---

483     Марков А. Эволюция человека. Кн. 2: Обезьяны, нейроны и душа. М., 2012. С. 387.

484     Там же.



мини-юбок, искусственного осеменения и прочих безобразий. Люди с пониженной брезгливостью, напротив, обычно имеют либеральные взгляды и просто не могут понять, отчего все вышеперечисленное может кому-то казаться отвратительным»<sup>485</sup>.

Стоит ли пояснять, что, по мнению отечественного ученого, вторые прогрессивнее первых, поскольку на них не имеют сильного влияния пережитки эволюционного прошлого. Марков даже не замечает, сколь абсурдны его выводы. Значит ли это, что в Европе живут более эволюционно прогрессивные люди, чем в Иране? Если это так, то чем эволюционизм Маркова отличается от эволюционизма нацистов? Данные построения абсурдны просто с точки зрения здравого смысла. Например, даже у самого заядлого консерватора вид красивой девушки в мини-юбке и гомосексуалиста в кожаных шортах вызывают совершенно разные чувства. По отношению к последнему это чувство отвращения, но в первом случае — это не отвращение, а соблазн, которого консервативный человек должен избегать. Наконец, отрицательное отношение кого-либо к перспективе клонирования вряд ли носит эмоциональный характер — это, скорее, рациональное отторжение. Бесстрашие либералов, которые не боятся ни клонов, ни гомосексуалистов, ни фекалий в унитазе, конечно, впечатляет, но это не делает их эволюционно более прогрессивными.

С позиций эволюционной психологии Марков пытается объяснить и религиозные переживания. Здесь он выступает верным последователем самого известного атеиста современности Ричарда Докинза, британского биолога-эволюциониста, возродившего методологию «воинствующего безбожия» в наши дни. Не случайно в Англии он получил кличку «ротвейлер Дарвина». Докинз — автор многочисленных книг, сценарист нескольких фильмов, в которых религия объявляется вирусом головного мозга и корнем всех зол на земле<sup>486</sup>. Он является автором бестселлера «Бог как иллюзия»<sup>487</sup> и инициатором нашумевшей атеистической кампании, с размахом проведенной в Лондоне. Первоначальной целью кампании было собрать 5 500 фунтов стерлингов, чтобы в январе 2009 года запустить

485 Там же. С. 391.

486 Именно так (англ.: *The Root of All Evil?*) называется снятый им в 2006 году документальный фильм.

487 Докинз Р. *Бог как иллюзия*. М., 2008.



по Лондону 30 автобусов со слоганом: «По всей вероятности, Бога нет. Хватит волноваться, наслаждайтесь жизнью» (англ.: *There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life*).

Однако общественные пожертвования на эту акцию уже за первые три дня достигли £100 000, что позволило распространить ее на всю территорию страны. Акция началась 6 января 2009 года — 800 автобусов со слоганом были запущены по всей Великобритании. Помимо этого, планировалось разместить 1000 рекламных щитов с цитатами известных атеистов в лондонском метро, два больших LCD-экрана были размещены на Оксфордской площади Лондона. Почин поддержали и в других странах, где были проведены аналогичные атеистические рекламные кампании, что, безусловно, характеризует общественное настроение в современной Европе.

Для Докинза богом является ген. Именно гены управляют людьми, именно гены толкают людей на самопожертвование ради блага всего человечества. Гены могут быть эгоистичными и преследовать собственные цели, примером чему являются вирусы. В человеческой культуре существует, по этой теории, аналог вирусов — так называемые мемы, заразные информационные паттерны, которые воспроизводятся паразитически, инфицируя сознание людей и видоизменяя их поведение, заставляя их распространять этот паттерн. Слоганы, лозунги, заклинания, музыкальные мелодии, визуальные изображения, изобретения, мода — типичные мемы. Идея, или информационный паттерн, не является мемом до тех пор, пока не заставляет носителя реплицировать ее, повторить ее в ком-то еще.

Мемы представляют собой основные строительные блоки культуры. В масштабе всего человечества мемы — строительные блоки культуры, языков, обществ, религий. В микромасштабе они являются строительными блоками каждого человеческого сознания. Правда, в теории Докинза есть одно слабое место. Существование мемов абсолютно недоказуемо научно. На это довольно убедительно указал современный оксфордский богослов Алистер Мак-Грат в своей книге «Иллюзия Докинза?»<sup>488</sup>. Кроме того, сознание невозможно считать простой совокупностью мемов, как это, очевидно, делает Докинз: «Я думаю, что сознание, вот эта фаза собирания

---

488 Alister E. McGrath. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. With Joanna Collicutt McGrath. London: SPCK, 2007.

воедино, возможно, довольно точно ухватывает суть того, что в действительности происходит с сознанием в процессе развития ребенка. Я думаю, это довольно здравое предположение, что ребенок — это некоего рода смесь... набор разных полу-индивидуумов, которые постепенно сливаются воедино, чтобы стать тем, что мы считаем своей личностью, своим осознанным „я“»<sup>489</sup>. Но такая модель ровным счетом ничего не объясняет: неясно, как из совокупности идей появляется человеческое «я». На жесткий диск компьютера можно поместить столько идей, сколько не вместится ни в одну человеческую голову, но компьютер при этом не становится субъектом.

Впрочем, цель подобных «научных теорий» вполне ясна. Она заключается в том, чтобы доказать, что в человеке нет ничего специфически уникального, что нравственность, религиозные переживания, альтруизм, чувство прекрасного — побочные продукты эволюции. Так, Александр Марков, в дополнение к Докинзу, ссылается на французского антрополога Буайе, который допускает, что «в будущем наука сможет найти факты, подтверждающие адаптивную (приспособительную, полезную) роль предрасположенности человека к принятию религиозных идей. Пока же, по мнению исследователя, большинство данных указывает, скорее, на то, что религиозное мышление есть следствие (читай: побочный продукт) определенных, в том числе адаптивных, свойств нашей психики. Такими же „побочными продуктами“, по мнению Буайе, являются музыка, изобразительное искусство, мода и многие другие аспекты культуры»<sup>490</sup>. Таким образом, вся человеческая культура объявляется вторичной, и неудивительно, что в современной западной антропологии все чаще звучит тезис — культура — природная среда человека, то есть культура ничем не отличается от природы<sup>491</sup>. Здание человеческой цивилизации качественно не отличается от муравейника, а музыка, искусство, литература есть лишь вторичные следствия функционирования природной человеческой системы.

Сторонники этой точки зрения всячески стараются доказать, что человек — всего лишь обезьяна. Заметим, и это очень важно, человек не произошел от обезьяны, а он — именно эволюционировавшая разумная обезьяна.

489 Цитата из полемики Ричарда Докинза с архиепископом Кентерберийским Роуэном Уильямсом. Полный текст см.: <http://www.pravmir.ru/ateist-dokinz-disput-wiliams/>

490 Там же. С. 441.

491 См. напр.: Дескола Ф. По ту стороны природы и культуры. М., 2012.



И здесь Декарт начинает мешать, так как констатация трансцендентного сознания приводит к выделению человека из животного мира и антинатурализму. Пикантность ситуации добавляет то, что сам Декарт и «заварил эту кашу», объявив рациональное познание всемогущим: в результате, это познание обратилось против порождающего его сознания. Но данный «орех» оказался науке не по зубам, так как никакие научные теории не могут объяснить, например, проблему квалиа. Этот термин английской философской традиции мало известен у нас, но широко распространен в западной интеллектуальной традиции. Он означает сознательное сенсорное переживание. Что такое квалиа? Это восприятие человеческим сознанием красного цвета, вкуса апельсина, музыки Баха. Научная проблема здесь в том, что, имея знание — какие участки головного мозга отвечают за восприятие вкуса апельсина, какие биохимические процессы происходят при этом в человеческом организме, — нам никогда не удастся никаким описанием передать вкус апельсина другому субъекту, если тот его не пробовал.

В данном случае *cogito* Декарта остается нерушимым. Конечно, в современной науке имеются весьма изящные попытки объяснить сознание. В качестве примера возьмем недавно переведенный на русский язык труд выдающегося нейрофизиолога, одного из крупнейших исследователей в данной области — Вилеанура Рамачандрана, под названием «Мозг рассказывает. Что делает нас людьми». Автор пытается объяснить феномены сознания при помощи так называемых зеркальных нейронов головного мозга, которые возбуждаются как при выполнении определенного действия, так и при наблюдении за выполнением этого действия другим существом. Такие нейроны были достоверно обнаружены у приматов, утверждается их наличие у людей и некоторых птиц. И хотя нет научной модели, объясняющей их действие, Рамачандран считает, что именно они ответственны за неврологические основы человеческого сознания и языка. Рамачандран — практикующий врач, и его выводы основаны на конкретных и иногда очень редких случаях. Так, он описывает случай с больным по имени Юсоф Али, который считал себя мертвым. У него была тяжелая форма эпилепсии, вызвавшая появление синдрома Котарда. «Люди с синдромом Котарда часто теряют интерес к созерцанию предметов искусства или слушанию музыки, возможно из-за того, что эти стимулы не вызывают у них эмоционального отклика. Этого и следует ожидать, если все или большинство сенсорных путей к миндалевидному телу полностью отрезаны... Если добавить к этому

сочетанию нарушение взаимных связей между зеркальными нейронами и системой лобных долей, то произойдет и потеря ощущения своего „я“. Потерять себя и потерять мир — максимально приблизиться к смерти»<sup>492</sup>. Но Рамачандран не учитывает того, что сам Али при этом считает — он, Али Юсоф, мертв, а следовательно, он осознает, что его «я» мертво, — значит, у него есть чувство «я» и сознание, пусть он и отрицает его реальность. Здесь мы возвращаемся к аргументу Декарта: если я сам себе снюсь, то все равно существует тот субъект, который наблюдает сон.

Сам Рамачандран сознает это противоречие. Наука может считать человека голой обезьяной, и примечательно, что именно такое название носит книга британского зоолога Десмонда Морриса, ставшая бестселлером на Западе в 60-х годах XX века<sup>493</sup>. Человек изучается автором исключительно с позиций биологии. Но сам человек при этом, вполне по-декартовски, продолжает ощущать себя ангелом в теле. «Наука говорит нам, что мы просто животные, но мы ощущаем себя иначе. Мы ощущаем себя ангелами, спрятанными в тела животных, вечно стремящимися к преодолению своих границ»<sup>494</sup>. Увы, именно то, что Декарт некогда возомнил себя ангелом, привело к тому, что триста лет спустя человек стал считать себя обезьяной. Путь от ангела до обезьяны оказался стремительнее, чем путь от человека к ангелу.

Тенденция «дегуманизировать» человека, превратить его в лысую обезьяну крайне опасна, так как открывает путь к научным экспериментам над человеческой природой. Изучение мозга может привести к крайне непредсказуемым последствиям. Фактически сейчас вводится, как это ни парадоксально, новый вид дуализма. И это не декартовский дуализм между сознанием и телом, а дуализм между человеком и его мозгом. Скажем, будет составлена полная карта мозга, и нам станет известно — вот этот участок коры отвечает за агрессию, а этот — за отвращение, другой — за религиозные чувства (уже существует наука под названием «нейротеология»), а вот эта зона принимает экономические решения (сегодня существует и нейроэкономика, основатель которой, Даниэль Канеман, стал нобелевским лауреатом в 2002 году). И, в результате, мозг начинает жить своей собствен-

492 Рамачандран В. Мозг рассказывает. М., 2012. С. 332.

493 См. русский перевод: Моррис Д. Голая обезьяна. М., 2001.

494 Рамачандран В. Цит. соч. С. 344.



ной жизнью, жестко биологически детерминированной. Преступления совершает не человек, а его мозг. И если мы знаем «устройство» мозга, то, по логике вещей, данное преступление можно и предотвратить, подкрутив соответствующую «гайку». И не за горами появление нейроэтики и нейроюриспруденции. В конечном итоге мы рискуем механизировать и анатомизировать человеческое сознание, и это будет смерть человека — такого, каким мы его знаем.

Но не много ли ответственности мы взваливаем на Декарта? Неужели в тот день в Нейбурге Декарт совершил нечто, бесповоротно изменившее мир? А может, ничего и не изменилось, так как декартовское *cogito* на самом деле неизбежно и неизменно, а сознание пребывает вне пространства, вне любой геометрии, вне всяких квалиа и мемов — в силу того, что Бог, собирающий время в вечность, выступает Его гарантом?

Декарт был прав в том, что вывел сознание за пределы человеческой природы. Но, не удержавшись на этой высоте, он низринул его вниз, погрузив в вещи этого мира. А мир изменчив, он заражает сознание собственной иллюзорностью, поскольку вне Бога у сознания нет опоры. Мир, сотворенный из «ничто», такой опоры дать не может. А потому и сомнение неизбежно, и, начиная с Декарта, человек начал все подвергать сомнению, строя бесконечные теории, бесконечно приближающиеся к реальности. В конце концов, он подверг сомнению самого себя. И в этом — ад современного человека, описанный Хорхе Луи Борхесом:

*Я — единственный человек на земле, но, может быть, ни земли, ни человека не существует.*

*Может быть, я обманут каким-то богом.*

*Может быть, этот бог судил мне время, его нескончаемый морок.*

*И это мой сон — луна и глаза, которые видят луну.*

*И сном был сегодняшней вечер,*

*и утро первого дня творенья.*

*Сном — Карфаген и легионы, разрушившие Карфаген.*

*Сном — Вергилий.*

*Сном — возвышенья Голгофы и три римских креста.*

*Сном — геометрия.*

*Сном — точка, линия, плоскость, объем.*

*Сном — желтое, синее, красное.*

*Сном — мое хрупкое детство.*



*Сном — все карты, и царства, и чей-то бой на рассвете.*

*Сном — нестерпимая боль.*

*Сном — этот клинок.*

*Сном — Елизавета Богемская.*

*Сном — сомнение и достоверность.*

*Сном — вчерашний день.*

*Может быть, нет никакого вчерашнего дня, и я еще не родился.*

*Я вижу сон, в котором мне снится сон.*

*Немного зябко, немного страшно.*

*Над Дунаем — полночь.*

*И длится мой сон о Декарте и вере его отцов.*



«Добрый дикарь»  
и «сентиментальный тигр»:  
идейные истоки Великой  
французской революции  
и ее религиозные последствия

Говорят, Наполеон как-то обронил фразу: «Не будь Руссо, не было бы Революции». Следовательно, не было бы и императора Наполеона, и Отечественной войны 1812 года в России, и страшной Бородинской битвы. Не много ли чести одному из мыслителей эпохи Просвещения? Могут ли идеи иметь такую мощь, чтобы ворочать исторические глыбы и вызывать социальные катаклизмы?

Не вызывает сомнения, что социальным революциям предшествуют революции идейные, и изменения в ментальной сфере могут служить симптомами надвигающегося кризиса. Так было в дореволюционной монархической России, так было в 1970–80-х годах в СССР, так случилось и во Франции во второй половине XVIII века. Не совсем верен тезис, что история в первый раз имеет характер трагедии, а во второй напоминает фарс. Некоторые события, сколько бы они не повторялись, происходят исключительно трагически, причем число жертв таких трагедий увеличивается с каждым разом в геометрической прогрессии. Именно такой характер носят революции, пророками которых в европейской истории всегда выступают «прогрессивные» философы.

Есть эпохи, когда философы имеют особую власть над умами, когда в их слова вслушиваются. Как правило, такие эпохи очень несчастны, так как идеи иногда могут нести более страшную разрушительную силу, чем оружие массового поражения. Это без труда можно показать на примере



французского философа и писателя Жан-Жака Руссо (1712–1778). Нелепый, смешной, эмоциональный, простой и честный, но аморальный, а в последние годы и психически больной человек, литературно одаренный и, безусловно, гениальный, он не знал литературных поражений. Все, что было им напечатано, признавалось читающей публикой и имело огромную популярность, что, однако, не помешало Руссо умереть в нищете в состоянии психического расстройства. Сын бедного женеvского часовщика, выросший без матери, из меркантильных соображений перешедший в католичество, приживальщик и любовник религиозно-восторженной католической прозелитки мадам Варанс; самоучка, своим умом достигший успехов в литературе, философии, педагогике, драматургии и музыке, муж безграмотной Терезы Лавасер, всех детей которой (их было пятеро) он сдал в воспитательный дом; кумир всех образованных французов, изгнанный из Франции, а в последние годы — параноик, скитавшийся по Европе и, возможно, сам покончивший с собой в приступе депрессии, — он стал основателем новой религии европейского человечества. Руссо — явление религиозное. И не случайно до сих пор говорят о «пятом евангелии» Руссо, и особенно популярными стали такие речи во время Великой французской революции. Но уже до этого Руссо поклонялись дворяне, и даже французская королева совершила паломничество на могилу человека, который самой же Францией был объявлен государственным преступником.

Известность Руссо как мыслителя начинается с трактата «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов?». Данный вопрос был поставлен Дижонской академией, и именно сочинение Руссо выиграло объявленный этой академией конкурс. Интересно, что в тот момент, когда Руссо прочитал объявление о конкурсе в газете, он пережил что-то вроде озарения, подобно Будде под деревом, роль которого в данном случае сыграл дуб.

В чем же суть данного сочинения, так потрясшая самого его автора? Руссо провозглашает доктрину «доброго дикаря», осуждая цивилизацию, культуру и искусство, которые испортили человека. «Размышляя о нравах, нельзя не вспомнить с удовольствием о простоте обычаев древности. Это чудный берег, украшенный лишь руками самой природы, к которому беспрестанно обращаются наши взоры и от коего, к нашему прискорбию, мы уже далеки. Когда люди, будучи невинны и добры, хотели, чтобы боги были



свидетелями их поступков, они жили с ними под одним кровом в своих бедных хижинах»<sup>495</sup>. Руссо утверждает — человек вне цивилизации добр и невинен, из чего следует вывод, что человеческая природа добра сама по себе. У этой теории были свои положительные и отрицательные последствия. К положительным можно отнести возросший интерес к так называемым бесписьменным сообществам, ведь не случайно крупнейший культурный антрополог XX века Клод Леви-Строс считал Руссо родоначальником этой науки. Но отрицательные последствия были гораздо более глобальны. Руссо провозгласил, что человек добр сам по себе, а портит его внешняя среда. «Не мы такие, жизнь такая» — вот кредо руссоизма, выраженное много-много позже героями-«отморозками» современной нам бандитской киноленты «Бумер».

Этим принципом удобно пользовался и сам Руссо, что видно из его «Исповеди», в которой он непрерывно оправдывается во всех своих грешках, ссылаясь на обстоятельства. Но верха абсурда его логика достигает, когда автор признается, что сдал своих пятерых детей в детский дом из самых лучших побуждений: «чтобы из них вышли рабочие и крестьяне, а не авантюристы и ловцы фортуны, я верил, что поступаю как гражданин и отец; и я смотрел на себя как на члена республики Платона»<sup>496</sup>. Можно, конечно, в чем-то согласиться с Руссо: если бы дети пошли в него, это не принесло бы большой пользы обществу. Удивительнее другое — этот человек стал автором популярнейшего педагогического трактата «Эмил, или о воспитании», оказавшего большое влияние на формирование современной педагогики. До нас дошел анекдот: как-то один господин в Страсбурге обратился к Руссо со словами: «Перед вами, сударь, человек, воспитывающий сына согласно принципам, которые имел счастье почерпнуть в вашем Эмиле». — «Очень жаль, сударь, — ответил ему Руссо, — жаль вас и вашего сына»<sup>497</sup>.

В том же «Эмиле» будет содержаться революционное по своему содержанию «Исповедание веры савойского викария» — манифест новой религиозности, опирающейся на деизм и понятие естественной религии. Викарий Руссо не верит в католические догматы, он грешит с незамужней женщиной, при этом оправдываясь положениями естественной религии

---

495 Руссо Ж.-Ж. Собр. соч. В 3-х т. Т. 1. М., 1961. С. 51.

496 Там же. Т. 3. С. 311.

497 Цит. по: *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 249.

разума, который убеждает его в вере в Верховное Существо, милосердное ко всем настолько, что посмертно раздает лишь награды, никого не наказывая. В этом тексте Руссо повторяет известные космологические доказательства бытия Божия, приводящие к вере в Творца из понятий всемирного смысла и цели. Однако его бог при этом абсолютно доступен для человеческого разума, он не требует исповедания непонятных догматов и ритуалов, вызывая у своих последователей лишь умиление и сентиментальные восторги. Этот очень удобный бог, не грозный Бог Ветхого Завета и Апокалипсиса, но прирученный бог сентиментальных философов-деистов, о котором в приличном обществе, чуждом суеверий, и говорить не стыдно. Бог был гуманизирован Жан-Жаком, чтобы обожествить человека, причем человека в падшем состоянии, со всеми его пороками и грешками.

Еще одна ересь Руссо — миф о некоей всеобщей нравственности. «Окиньте взором все нации мира, посмотрите все истории, среди всех этих нечеловечных и странных культов, среди этого чудного разнообразия нравов и характеров вы найдете всюду одни и те же идеи справедливости и честности, везде одни и те же понятия о добре и зле»<sup>498</sup>. Парадоксально, что именно изучение примитивных сообществ, вдохновленное Руссо, показало, что их этические понятия иногда кардинально отличаются от европейских и далеки от невинности. Сравнительное же религиоведение не менее убедительно показывает, что представления о добре и зле весьма разнятся в христианстве и, скажем, в буддизме.

Но Руссо никогда не боялся фактов, да и что такое факты перед силой чувства? Его логика такова: если мне кажется, что концепция ада и вечных мук противоречит моему чувству справедливости, так отменим ад! если мне непонятен какой-либо догмат, — отменим догмат. Сто лет спустя по этому пути пойдет верный ученик Руссо Л. Н. Толстой, который еще в отрочестве носил портрет своего кумира рядом с нательным крестиком; крестик он потом снял, а вот верность женеvскому мечтателю сохранил.

Но были у Руссо и более страстные ученики. Так, около 1777 года, когда Жан-Жак, обличавший аристократию, поселился в Эрменонвиле на иждивении маркиза де Жирардена, его навелит фанатичный поклонник, студент, которого звали Максимилиан Мари Исидор и который войдет в ис-

498 Руссо Ж.-Ж. Исповедание веры савойского викария (режим эл. доступа: <http://pylippel.newmail.ru/documents/rousseau.html>).



торию под именем Максимилиана Робеспьера (1758–1794), предводителя беспощадных якобинцев, учредителя великого Террора. «Сентиментальным тигром» назовет его А. С. Пушкин, и это очень точная характеристика: и сентиментальность у него от чтения романов Руссо, а качества жестокого тигра в характере во многом коренятся в политическом трактате Руссо под названием «Об общественном договоре». «Я с трудом мог бы назвать имя хоть одного революционера, — говорит сторонник конституционной монархии и свидетель той эпохи Малле дю Пан, — который не был бы захвачен этими разрушительными теоремами и не горел бы желанием их осуществить. „Общественный договор“ был Кораном будущих ораторов в 1789 году, якобинцев 1790 года, республиканцев 1791 года, и бешеных, самых неистовых»<sup>499</sup>.

Именно этот трактат станет «новым евангелием». Это то евангелие Свободы, Равенства и Братства, «которое не согласно с евангелиями четырех древних евангелистов, призывающих людей раскаяться и исправить свою собственную дурную жизнь, чтобы они могли быть спасены; это, скорее, евангелие в духе нового пятого евангелиста Жан-Жака, призывающего каждого исправлять грешное бытие всего мира и спастись составлением конституции»<sup>500</sup>. Руссо породил новых богов, под названием Человек, Разум, Равенство, Братство, Свобода, Справедливость, Конституция. Конечно, не он один. Да и когда он создавал свои пафосно-сентиментальные трактаты, вряд ли он представлял себе последствия. Но и Карл Маркс вряд ли предвидел Ленина с Троцким. Руссо написал свой трактат для Женевы, а ученики применили его ко всему человечеству. Но Руссо декларировал существование некоего абстрактного Человека — может быть, и ужасного снаружи, но исключительно доброго внутри. И ему поверили, и у сумасшедшего Жака появились «апостолы», которые понесли его «евангелие», переступая через трупы отдельных людей ради Человека.

Редко какой труд в истории имел такое влияние, как этот трактат Руссо, так как его идеи были в итоге подхвачены и либералами, и социалистами, и фашистами. А породила их всех французская революция, воплотившая тезисы «Общественного договора» в жизнь. Робеспьер — архетип

---

499     Алексеев-Попов В. С. О социальных и политических идеях Жан-Жака Руссо // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1965. С. 488.

500     Карлейль Т. Французская революция. М., 1991. С. 481.

революционера, человек логики, не знавший страхов, сомнений и жалости, но по-своему сентиментальный, любивший в своих речах взывать к чувствам слушателей. В ходе революции он, ради Франции и сохранения Комитета общественного спасения, отправит на эшафот всех своих друзей. Одним из них был Камиль Демулен, его друг детства, с которым они вместе делали революцию. Но когда Демулен захотел остановить тяжелый маховик террора, Робеспьер отправил на гильотину его, а за ним и его красавицу жену Люсьен. Если он так относился к друзьям, то не сложно представить, как он относился к врагам. Именно при нем казни были поставлены на поток и приобрели промышленный масштаб, благодаря столь чудному механизму, как гильотина. И сам Робеспьер сложит на ней свою голову, а после его смерти про него сочинят анекдот, заключающийся в том, что на его надгробии были выбиты следующие слова: «Прохожий, не жалея о моей смерти, так как если бы я был жив, ты бы был мертв».

Но все эти казни явились вовсе не следствием жестокости Робеспьера, а следствием его религиозных убеждений. Максимилиан с апостольской ревностью стал воплощать евангелие Руссо, изложенное в «Общественном договоре». Трактат этот начинается очень эффектно: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»<sup>501</sup>, из чего следует, что автор предполагал человека от этих оков освободить. Свобода, с которой так носится современный мир, была изобретена именно Руссо. Это свобода все того же дикаря, первобытное состояние человека, свободного от давления со стороны государства и культуры. Всякий человек должен быть свободным, никто не имеет права повелевать другими. Это абсолютное требование Руссо, с которым тесно связано представление о необходимом социальном равенстве.

Учитывая, что и до сих пор сторонники всеобщего равенства и справедливости встречаются в избытке, — полная абсурдность данного построения Руссо, видимо, вовсе не очевидна. Между тем сразу возникает вопрос: как совместить всеобщее равенство со свободой, коль скоро кто-то из свободных не захочет быть равным? Потому как даже биологически все люди вовсе не равны — ни в интеллектуальном, ни в физическом плане. Логически нелепо говорить о возможности существования государства,

501 Руссо Ж.-Ж. Трактаты. Указ. изд. С. 152.



в котором все равны и в то же время все свободны. Но концепция общественного договора и должна была решить эту проблему.

Иногда концепция общественного договора неверно понимается: когда, в частности, считают, что это есть договор отдельных индивидов, их суммарная воля. Мысль Руссо более религиозна, чем учение просветителей вроде Вольтера или Дидро. Руссо был чужд рационалистический прагматизм буржуа, он был натурой мистически одаренной, воспринимающей голос природы. И общая воля у него не есть сумма многочисленных «я», формирующих общество, но «собственная воля общего „я“, рождаемая в результате принесенной каждым жертвы себя самого и своих прав на алтарь гражданства»<sup>502</sup>. Отметим, что Жан-Жаку и его последователям-революционерам была свойственна патетика, созидающая алтари абстрактным понятиям Свободы, Разума, Патриотизма и пр. Революционеры воспринимали созданную ими республику религиозно, для них это было живое божество, которому они жертвовали себя. Заметим, что эта общая воля находится по ту сторону добра и зла, так как ее волеизъявление является истиной для граждан, даже если оно ложно или несправедливо. Вслушаемся в слова Руссо: «Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общею волею, ею не было. Если бы мое частное мнение возобладало, то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен»<sup>503</sup>. То есть если даже общая воля противоречит моей, и ломает ее через коленку, я все равно свободен, так как общая воля — это и моя воля. Фактически это тот максимум обожествления человека, который только возможен: этот бог есть мы, даже если мы против него и нас приносят ему в жертву. Потому-то Робеспьер и отправлял своих друзей на смерть — его бог был больше любого частного «я», одновременно выражая волю всех «я», а следовательно всегда прав.

Если ранее право власти было основано на божественных санкциях, на воле Божией, то теперь власть становится замкнутой на себе, в силу чего абсолютно нелегитимной с точки зрения традиционного христианства, так как это не та власть, которая от Бога и о которой говорил апостол Павел. Потому, как бы мы того не желали, современная политическая система, восходящая к Руссо (или системы — например, фашизм, социализм или

502 *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики. Указ. изд. С. 256.

503 *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. Указ. изд. С. 231.

либерализм), всегда будет антихристианской, даже если христиане лояльны по отношению к ней. И все это в силу хотя бы того, что в любом демократическом государстве декларируется, что власть народа, выраженная через всеобщее голосование, выше закона Божия.

Более того, в концепции Руссо присутствует и образ вождя-законодателя, это — сверхчеловек, «тот, кто возьмет на себя устройство народа», кто «должен почувствовать в себе способность переменить, так сказать, человеческую природу, переделать каждого человека»<sup>504</sup>. Неизвестно, ощущал ли сам Руссо себя таким человеком, но многие после него, безусловно, в себе такие силы чувствовали. И первый из них — Робеспьер, а позже — Наполеон, Ленин, Троцкий, Гитлер, готовые, в той или иной степени, создавать нового сверхчеловека. Историческая ирония заключается в том, что этим новым человеком оказался в итоге потребитель современного посткапиталистического общества, поскольку и социализм, и фашизм проиграли в конкурентной борьбе с либерализмом, но это тема совсем иного дискурса.

\*\*\*

Что же с религиозной точки зрения принесла миру Великая французская революция? Она вовсе не была торжеством атеизма, так как чисто атеистической системой нельзя признать даже классический марксизм, с его верой в материю и исторический провиденциализм. Свобода, Равенство, Братство — это абстрактные категории, а не природные феномены, в них тоже требуется вера. Чистый атеизм должен отказаться от веры в какие-либо провиденциальные силы, от религиозного пафоса и требований справедливости. Руссоизм, так же, как марксизм, предполагает веру в некое идеальное устройство общества, в то, что есть некий рай на земле и путь к нему неизбежен, в то время как нет никаких фактических данных, которые могли бы нас в этом убедить. В этом плане гораздо честнее современный эволюционизм, рассматривающий человека как одно из животных, или постмодернизм, вообще отрицающий наличие такого смысла. Для такого атеизма руссоизм не менее абсурден, чем христианство.

---

504 *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики. Указ. изд. С. 259.



Очень жесткую критику теории Руссо именно с атеистических позиций дает Александр Иванович Герцен, родившийся в грозном 1812 году, переживший все стадии революционного экстаза и пришедший к историческому пессимизму, к восприятию истории как игры случая, безразличного к человеку.

Герцен — недооцененный у нас мыслитель и писатель. До Октябрьской революции он был под запретом, советские власти его терпели и издавали, но понимали, насколько он не укладывается в историю диамата, а сейчас его отбросили вместе со всем советским прошлым. Между тем, он один из самых радикальных критиков социалистической идеи, понявший ее тупиковость после Французской коммуны 1848 года, когда Герцен вдруг четко осознал, что в результате любой революции побеждает обыватель, мещанин, буржуа, что герои кладут свои головы на баррикадах, а на смену им приходят потребители, и что, в сущности, реализация никаких исторических идеалов невозможна, а потому и идеалов этих нет. Результатом этого разочарования стала книга «С того берега», одна из глав которой и посвящена Руссо. В ней есть два убийственных аргумента против слов Руссо о том, что человек рождается свободным, но везде он в цепях. Во-первых, это все равно, что сказать: «рыбы рождаются для того, чтобы летать, но вечно плавают». Коль скоро Руссо боготворит природу, то почему он считает устройство муравейника или волчьей стаи законным, а иерархию человеческих сообществ незаконной? Коль скоро мы везде видим социальное неравенство, то из этого следует только то, что оно исторически неизбежно и законно. В конечном итоге, социализм везде приводит лишь к усилению рабства, а вовсе не к свободе, что доказывает незыблемость и необходимость иерархии и неравенства.

Возможно, что социальное неравенство необходимо, а социальная свобода является злом. И то, что в нашем мире все объявили свободой самодовлеющей ценностью, может быть простым заблуждением. Герцен говорит: сказать, что человек рождается свободным, это все равно, что сказать — человек рождается зверем. «Возьмите табун диких лошадей, совершенная свобода и равное участие в правах, полнейший коммунизм. Зато развитие невозможно. Рабство — первый шаг к цивилизации. Для развития надобно, чтобы одним было гораздо лучше, а другим гораздо хуже; тогда те, которым лучше, могут идти вперед за счет остальных.



Природа для развития ничего не жалеет. Человек — зверь с необыкновенно хорошо устроенным мозгом, тут его мощь»<sup>505</sup>.

Жизнь же существует для жизни, а не для воплощения идеалов. И большинство людей хотят просто обеспеченной, спокойной жизни, и в этом разгадка тайны силы либерализма, так как либерализм — политическая система, созданная лавочниками для лавочников. «Будь пролетарий побогаче, он и не подумал бы о коммунизме. Мещане сыты, их собственность защищена, они и оставили свои попечения о свободе, о независимости»<sup>506</sup>. При этом Герцен замечает, что просто такова природа людей, и мещан нельзя обвинять за равнодушие к судьбе героев. Говоря о революционерах 1789 года, он замечает: «Они почти все погибли, работая для французского народа, которого требования были очень скромны и который без сожаления позволил их казнить. Я даже не назову это неблагодарностью, не в самом деле все, что делалось, делали они для народа; мы себя хотим освободить, нам больно видеть подавленную массу, нас оскорбляет ее рабство, мы за нее страдаем — и хотим снять свое страдание»<sup>507</sup>. Действительно, нелепо требовать от человека, чтобы он переживал за меня из-за того, что я оказал ему непрошенную услугу. Французский крестьянин хотел хлеба, а лавочник — условий для торговли, и они вовсе не просили Робеспьера о том, чтобы он сделал их жизнь воплощением сентиментальных мечтаний Руссо, потому они и не переживали, когда гильотина снесла Робеспьеру голову.

Христианские средневековые сообщества распались из-за того, что они сковывали природу человека, который, в сущности, всегда (в большинстве своем) хочет быть хорошо устроенным на земле, а не на небе. Но христианство и говорило, что в Царство Божие — узкий путь, и войдут туда не все. Оно всегда ожидало поражения в истории и всегда жило, да и живет эсхатологическими чаяниями. Но мгновенный переход от веры к атеизму невозможен, ведь человек, по сути, существо религиозное, и атеизм всегда был эгалитарным. Именно Робеспьер говорил, что атеизм — аристократичен, а потому должен быть уничтожен вместе с христианством. Почему? Потому что строгий, последовательный, логичный атеизм приводит к констатации невозможности существования идеального общества, к отрицанию свобо-

505 Герцен А. И. Собр. соч. В 9-ти т. Т. 3. М., 1956. С. 327–328.

506 Там же. С. 325.

507 Там же.



ды, равенства и братства. Для христианства человек — падшее существо, обреченное на вечные мучения без помощи трансцендентного Бога. Для атеизма человек — безволосая обезьяна с гипертрофированным мозгом, и в его существовании не больше смысла, чем в существовании макак-резусов или пингвинов. Когда-нибудь человеческий вид вымрет, как вымерли тысячи других видов до него, но это ничего не изменит в общей картине мироздания. В сущности, и христианство, и атеизм делают «обычного человека» несчастным, так как они не дают ему жить спокойно, обесценивают обыденность. Человек хочет метафизического оправдания своего бытия как обычного человека, обывателя с семьей и ипотекой на квартиру, уверенного в том, что все будет хорошо.

Потому появление некоей новой религиозности, обслуживающей именно обычного человека — представителя третьего сословия, — было неизбежным. Начало этого процесса — в протестантизме, провозгласившем идеал мирского труда уверенного в своем спасении, честного и доброго человека. Система Руссо идет по этому пути еще дальше, так как добрым здесь делается человек вообще; конкретные представления подменяются сентиментальными абстракциями; провозглашается вера в «добренького боженьку», который предстает то Высшим Существом, сродни богу деистов и Архитектору масонов, то неким внутренним голосом человека, имманентно присущим природе и каждому из людей везде и всюду. «Мир замечателен, бог благ, все спасутся, делай что хочешь, главное — искренне и с энтузиазмом». Для счастья надо только освободить скованную социальным рабством и церковным мракобесием человеческую природу, и тогда всем откроется Верховное Существо как воплощение Разума, Свободы, Равенства и Братства.

Именно по этому пути и пошел Робеспьер, попытавшийся создать новую религию. Как известно, во Франции вводится новый календарь, с новыми названиями месяцев и новыми праздниками — в честь Природы, в честь Равенства и Свободы, в честь Республики, в честь Целомудрия, Воздержания, Сыновней Почтительности. Но главный праздник был в честь Верховного Существа. Этот праздник стал завершающей частью процесса дехристианизации Франции, представлявшей до того оплот католицизма в Европе. И дехристианизация эта в целом удалась, а изучение причин этой удачи позволяет многое понять в том, каковы механизмы секуляризации, охватившей в дальнейшем всю западную цивилизацию.



До 1789 года Католическая Церковь во Франции являла собой государственную религию, обладая феодальными правами на землевладение и сбор налогов. Правда, богатства эти распределялись, в основном, среди высшего духовенства, в то время как приходские священники, кюре, были близки к народу. Уровень благочестия при этом падал катастрофически во всех слоях общества еще при короле Людовике XIV, двор которого был переполнен атеистами и вольнодумцами. К концу XVIII века среди аристократии была распространена не столько мода на атеизм, сколько увлечение философским деизмом и мистицизмом, чему содействовало и увеличение количества масонских лож.

В народе, особенно крестьянстве, исповедовалось большей частью католичество, но это была традиционная народная религиозность, не предполагавшая внутренней убежденности и знания катехизических основ, в силу чего она была уязвима.

К этому следует добавить, что даже в среде высшего духовенства распространились вольнодумство и безверие, а из некоторых католических епископов и аббатов получились весьма успешные революционеры.

Революция 1789 года началась с организации Национального собрания, а случилось это благодаря рядовому приходскому духовенству, которое взбунтовалось против епископата и присоединилось к третьему сословию. Потом схожие настроения охватили и представителей мелкопоместного дворянства.

Вся религиозная политика новоучрежденной Французской республики была направлена на подчинение Церкви государству. Эта модель уже была воплощена в протестантских странах. (Кстати, и в России она сложилась во многом благодаря концепции абсолютной монархии, которая в силу своего абсолютизма предполагала полное подчинение всех социальных слоев государству). Религия в данном случае рассматривалась как инструмент по контролю над гражданами, как орудие по насаждению духовно-нравственных ценностей, необходимых для безмятежного функционирования государственной системы. Подчинение галликанской Церкви после 1789 года шло постепенно. Сначала упразднили привилегии епископата, затем уничтожили монашество и монашеские ордена. Священники переводились на государственную зарплату, причем сравнимую с зарплатой епископата, что было встречено рядовым духовенством с энтузиазмом, так как избавляло рядовых кюре от нищеты. Наконец,



в 1790 году всех священников обязали присягнуть Конституции, что означало полный выход духовенства из-под власти римского престола. Духовенство должно было стать выборным и получать рукоположение от французских епископов. Любопытно, что эти выборы предполагалось проводить среди всего населения, вне зависимости от вероисповедания — то есть в выборах католических епископов и священников имели право принимать участие и протестанты, и атеисты. Все это создало революционную ситуацию. Каждый священник в стране должен был сделать непростой выбор: сохранить верность папе и стать государственным преступником, или же присягнуть и уйти в раскол. В результате духовенство разделяется на не присягнувших и конституционных. Не присягнувшие подверглись притеснениям — поначалу все-таки не прямым гонениям, однако и до этого было совсем недалеко. Большая часть епископата эмигрировала, оставшееся же во Франции католическое духовенство обрекло себя на нищету и опасности, поскольку без присяги невольно поставило себя вне закона. Но зато это было искренне убежденное в своей вере духовенство, внутренне готовое на мученичество, а потому представлявшее опасность для Французской республики.

Параллельно формируется гражданская религия, которая начинается с возведения «алтарей отечества» (возводились и в храмах, но чаще всего на площадях и в других публичных местах). 4 апреля 1791 года церковь св. Женеьевы в Париже превращается в пантеон, куда переносят прах безбожника Вольтера, некогда провозгласившего в отношении Римо-Католической Церкви: «Раздавите гадину!» Туда же переносят и прах Руссо. А 7 мая 1791 года Законодательное собрание принимает декрет, провозгласивший свободу совести.

Через год, 27 мая 1792-го, принимается декрет, предписывавший высылать не присягнувших священников за пределы Франции, а в случае их возвращения — подвергать 10-летнему тюремному заключению. Несчастный и благочестивый король Людовик XVI отказался подписать этот декрет, что привело к потере им остатков власти. Он сам попытался причаститься из рук не присягнувшего священника в городке Сен-Клу, но его перехватили и вернули в Париж. «Несмотря на свою слабость, Людовик XVI был глубоко верующим человеком, и это насилие над его совестью терзало его сознание и более, чем другие факторы, заставило предпринять опасный шаг — бегство в Варенн, что решило судьбу фран-

цузской монархии»<sup>508</sup>. Король был арестован, атмосфера накалялась, власть переходила от буржуазного Национального собрания к радикально настроенной Коммуне во главе с Робеспьером, Маратом и Дантоном. Не приходится сомневаться, что именно Коммуна спровоцировала печальные события 2 сентября 1792 года, когда, воспользовавшись осадой прусскими войсками Вердена, лидеры Коммуны обратились к народу с мольбой спасти республику от контрреволюционной угрозы. В результате толпы горожан стали вырезать находившихся в тюрьмах дворян и священнослужителей. Было убито более тысячи человек, среди них — один архиепископ, два епископа, двести двадцать пять священников.

20 сентября вместо Национального собрания учреждается Конвент, и начинается эпоха Террора, в которую антихристианские тенденции набирают силу. Особенно интересно в данном случае то, что это было движение снизу, со стороны мелкой буржуазии. Так, первый пример дехристианизации подала маленькая коммуна Риз-Оранжи, которая до этого была общиной, почитавшей святого Блеза. Но св. Блеза неожиданно заменили Брутом, провозгласили культ свободы и выгнали местного священника. Их примеру последовали другие коммуны. Движение дошло до Парижа, где массово стали отрекаться от сана представители конституционного духовенства и протестантские пасторы.

В то же время был принят новый календарь, который знаменовал разрыв с традициями, дехристианизацию и «естественную религию», ассоциируемую с природой. Первый год революции, 1792-й, был объявлен началом эры. Эра «от рождества Христова» и начало года с 1 января упразднились. Отсчет лет начинался с 22 сентября 1792 года, даты упразднения королевской власти и провозглашения республики, которая в тот год совпала с днем осеннего равноденствия. Последующие годы начинались в полночь того дня, на который приходился момент осеннего равноденствия (по среднему парижскому времени). Год делился на 12 месяцев, по 30 дней. Оставшиеся 5 или 6 дней года назывались санколотидами. Каждый день года также получил особые названия. Названия месяцев и дней были связаны с природными явлениями. Вместо недели была введена декада; этот шаг соответствовал общей тенденции революционеров к переходу на десятичные единицы (тогда же была введена метрическая система мер и деление прямого

508 Доусон К. Г. Боги революции. СПб., 2002. С. 165.



угла на 100 градусов вместо 90), а также способствовал дехристианизации (воскресенья и, в частности, Пасха, Вознесение, Троица обычно попадали на рабочие дни).

20 брюмера II года (10 ноября 1793-го) в Париже в знаменитом соборе Парижской Богоматери провели праздник в честь Свободы и Разума. Все христианские элементы собора были задрапированы, в центре — воздвигнута искусственная гора с моделью греческого храма, посвященного философии и увенчанного по углам четырьмя бюстами — Руссо, Вольтера, Франклина и Монтескье. По горе двигались девушки, одетые в белое и опоясанные трехцветным республиканским флагом, а в заключение из храма вышла красивая дама в красном колпаке, олицетворявшая Свободу, которой все воздали поклонение. Весь этот спектакль закончился переименованием собора в храм Разума. По всей Франции христианские храмы также переименовывались в храмы Разума, а жрицами их становились добропорядочные девушки буржуазного происхождения. Постепенно гонения распространились уже на всех христиан — не присягнувших, конституционных и протестантов. Не присягнувшие священники вообще подлежали расстрелу в 24 часа. Ясно, что все это сделало неизбежным союз между духовенством и контрреволюцией, что еще более накаляло страсти.

В 1794 году Робеспьер становится единственным лидером Конвента, он казнит всех своих противников и справа, и слева, включая ближайших друзей. Все это им делается «ради спасения Франции и Республики». Именно Робеспьер и устанавливает культ Верховного Существа, который был, с одной стороны, логичным продолжением деистического культа Разума, а с другой — воплощением идей Руссо, высказанных им в «Исповедании веры савойского vicария».

18 флореаля II года (17 мая 1794-го) Робеспьер произносит в Конвенте речь, которая представляет собой целый религиозно-политический проект, ставший итогом дехристианизации Франции. Речь Робеспьера была направлена в первую очередь против атеистов. «Единственная основа гражданского общества — это мораль, — провозглашает он. — Все ассоциации, воюющие с нами, основаны на преступлении; перед лицом правды — это лишь банды цивилизованных дикарей и дисциплинированных разбойников»<sup>509</sup>. Для Робеспьера мораль становится объектом поклонения,

---

509 *Робеспьер М.* Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. М., 1965. С. 164.

требующим для своего основания бытия Высшего Существа. «Сентиментальный тигр» не знает, на чем еще основать мораль, как не на культе морального бога. В принципе, это тот же аргумент, что и у Достоевского: «Если Бога — нет, то все позволено», а следовательно Бог должен быть. Эта та же логика, что и у Вольтера: «Если Бога нет, то его следует придумать», хотя бы ради нравственности масс. Все дело в том, что религиозное преклонение перед идеальным обществом нуждается в героях, которые должны всем ради него жертвовать. А для этих героев необходима вечная награда за подвиг. «Разве идея его небытия внушит человеку более чистые и более возвышенные чувства, чем идея бессмертия? Разве она внушит ему больше уважения к себе подобным и к себе самому, больше преданности к родине, больше отваги не бояться тирании, больше презрения к смерти или к наслаждению? Оплакивая смерть доблестного друга, можете ли вы думать, что самая прекрасная часть его исчезла вместе с нею? Плача над гробом сына или жены, может ли вас утешить тот, кто вам скажет, что от них осталась только пыль? Несчастные, умирающие под ударами убийцы, ваш последний вздох — это призыв к вечному правосудию!»<sup>510</sup> Здесь можно видеть своеобразное преломление идеи мученичества, но на самом деле это нечто обратное. Бог здесь — лишь подпорка для морали, он необходим как гарант священности конституционных и республиканских установлений. Это все та же логика Руссо, который считал, что Бог должен существовать хотя бы для того, чтобы возместить ему за смертным порогом все страдания. Свою окончательную формулировку данное «доказательство бытия Божия» найдет в категорическом императиве Канта, который тоже находился под влиянием мысли Руссо. Конечно, Руссо не был забыт и в вышеупомянутой речи Робеспьера, говорившего о Жан-Жаке прямо-таки с апостольской ревностью: «Он откровенно нападал на тиранию; он с энтузиазмом говорил о божестве; его мужественное и честное красноречие рисовало пламенными чертами чары добродетели и защищало приносящие утешения догмы, которые разум дает как оплот человеческому сердцу. Чистота его доктрины, которую он черпал в природе и в глубокой ненависти к пороку, так же как и его непобедимое презрение к интригующим софистам, узурпировавшим имя философов, навлекло на него ненависть и преследование его соперников и лживых друзей. Ах! если бы он был свидетелем этой революции, предтечей которой он

510 Там же. С. 170.



является и которая перенесла его останки в Пантеон, может ли кто-нибудь сомневаться в том, что его благородная душа с восторгом приняла бы дело справедливости и равенства?»<sup>511</sup> Вопрос, не лишенный интереса? Что сказал бы этот чудак и мечтатель, если бы увидел тысячи жертв, в том числе и женщин и детей, принесенных на гильотину ради его сентиментальных мечтаний? Но ведь «идея „верховного существа» и бессмертие души — это беспрерывный призыв к справедливости, следовательно, она социальная и республиканская»<sup>512</sup>, а значит и любые жертвы оправданы.

Всех своих противников, включая казненных друзей, Робеспьер записывает в атеисты, которые через разрушение нравственности пытались уничтожить республику. С другой стороны, он обрушивается и на традиционную Церковь и ее духовенство. «Что общего между священниками и богом? Священники для морали то же, что шарлатаны для медицины. Как отличается бог природы от бога священников!»<sup>513</sup> С последним сложно не согласится, так как христианский Бог — менее всего бог природы. Робеспьер считает, что Бог священников — ложный, поскольку они «создали бога по своему образу; они сделали его ревнивым, капризным, алчным, жестоким, беспощадным»<sup>514</sup>. Но бог Руссо и Робеспьера — другой, он — добрый и снисходительный, и в высшей степени чувствительный и сентиментальный: «Истинным священником „верховного существа“ является природа; его храмом — вселенная, его культом — добродетель, его праздниками — радость великого народа, собравшегося перед ним для того, чтобы завязать сладостные узы всемирного братства и выразить ему признательность чувствительных и чистых сердец»<sup>515</sup>.

Результатом этой речи было утверждение комитетом праздника Высшего Существа, который надлежало провести 20 прериала (8 июня 1794 года). Торжество, подготовленное знаменитым художником Давидом, прошло с размахом. В нем участвовал весь Париж, город утопал в цветах, на празднике активно использовались символы плодородия, так как почитание Высшего Существа сулило благоденствие нации.

511 *Робеспьер М.* Избранные произведения. Т. 3. Указ. изд. С. 173.

512 Там же. С. 170.

513 Там же. С. 175.

514 Там же. С. 176.

515 Там же.

Робеспьер, как председатель Конвента и первосвященник нового культа, произнес две речи-проповеди. Были исполнены гимны Верховному Существу, в Тюильри воздвигнута статуя Мудрости, закрытая плащом Атеизма. На лбу этого идола было написано: «Единственная надежда иностранцев». Робеспьер при помощи факела снял атеистический плащ, и народу открылась статуя Мудрости, указующая перстом вверх, на место пребывания Высшего Существа. Это была кульминация праздника, ставшего лебединой песнью Робеспьера, навлекшего на себя обвинения в попытке установления диктатуры.

Уже через два дня после праздника, а именно 22 прериала II года (10 июня 1794-го) им издается закон, по которому в течение семи недель будет казнено 1366 человек. Париж был пресыщен жертвоприношениями Высшему Существу, и в ноябре того же года «сентиментальный тигр» был свергнут более практичной буржуазией и казнен вместе со своими сентиментальными сторонниками.

После эпохи террора культ Высшего Существа будет заброшен, часть французов вернется к традиционной религиозности, часть станет абсолютно индифферентной к религии вообще. Церковь будет отделена от государства, что остановит гонения. Император Наполеон, человек неопределенных религиозных взглядов, но позиционировавший себя как католик, отменит и новый календарь, и все религиозные новшества. Алтари разума и отечества будут заброшены, но дело Руссо и Робеспьера будет жить.

Примечательно, что в 1918 году в России по решению Совета народных комиссаров в Александровском саду Москвы установят памятник Робеспьеру. Фактически это первый советский памятник, и выбор большевиков был не случаен: кому было ставить памятник, как не Робеспьеру — организатору якобинского террора, когда на подходе был террор пролетарский? Но до наших дней памятник не сохранился: он был сделан наспех и из некачественных материалов, потому саморазрушился еще в советскую эпоху.

# Содержание

От автора	5
<b>Раздел I. Наследие Древней Руси</b>	7
Двоеверие и христианская мифология	9
Нравы Древней Руси и сексуальная революция	28
Град Китеж — потерянный рай? (Легенда о граде Китеже в богословском и религиоведческом аспектах)	49
Священство и царство	64
<b>Раздел II. Золотой век русской религиозной мысли</b>	91
Лев Толстой и оптинское старчество: к вопросу об истоках духовной трагедии великого писателя земли Русской	93
Тема «невидимой брани» в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (об одном великом открытии великого писателя)	114
Русский Гераклит	144
София и демоны (К вопросу о мистических истоках религиозной философии Вл. Соловьёва)	164
<b>Раздел III. Русская религиозная философия в XX веке</b>	185
Парадоксы космизма и русское мессианское сознание	187
Отец Павел Флоренский — маг и священник	210
Ускользящее бытие Сергея Дурылина	232

Евгений Львович Шифферс — буддийский философ Святой Руси 250

**Приложение.** Философские эссе на западные темы 277

Как один мушкетер изменил мир, или История человека — от ангела до лысой обезьяны 279

«Добрый дикарь» и «сентиментальный тигр»: идейные истоки Великой французской революции и ее религиозные последствия 300

**Даниил Викторович Семикопов**  
**Из истории русской религиозной мысли**  
**(философские эссе и портреты)**

Редактор-корректор О. В. Куранова.  
Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 16.10.2013. Формат 70х100/16  
Бумага мелованная. Печать офсетная.  
Печ. л. 20. Усл. печ. л. 20,58  
Заказ № 689. Тираж 1500 экз.  
Отпечатано в типографии «Ридо»

**ISBN 978-5-904720-09-4**

- © Даниил Викторович Семикопов, 2013
- © Нижегородская духовная семинария, 2013
- © Типография «Ридо», 2013

