

## ПАВЕЛ ТРОФИМОВИЧ ТЮРИН



Профессор Балтийского Русского института (Рига).  
Постоянный автор альманаха.  
E-mail: pavels.tjurins@e-teliamtc.lv

### ИКОНА И ЦАРЬ

И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними. Как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам: так поступают они и с тобою.

(1 Цар. 8; 7–8)

Из фрагмента Библии, вынесенного в эпиграф, ясно, что согласие Всевышнего на то, чтобы «поставить» еврейскому народу царя, чтобы у них было «как у прочих народов», дается как уступка (попущение или снисхождение к человеческой немощи), причем этому предшествовало осуждение Своего народа за недоверие Его промыслу и подражание язычникам. Характерно, что просьба народа о царе последовала, когда выяснилось, что сами сыновья пророка Самуила, которых он поставил судьями над Израилем, «не ходили путями его, а уклонились в корысть, и брали подарки, и судили превратно» (1 Цар. 8; 3). Видимо, что-то неладное стало с праведностью у «избранных» в Израиле<sup>1</sup>.

После первородного греха, когда человек уже не мог общаться с Богом лицом к лицу, ему всегда не хватало Божественного присутствия в личностных, живых и чувственных (зримых и осязаемых) формах. Символическому и умопостигаемому знанию Бога постоянно не доставало «лицезрения» Его как конкретной персоны, а чем-то подобной и сопоставимой с человеком; подчиненного ему, но и связанного общим нравственным делом на земле. И это вовсе не пресловутое «бегство от свободы», так часто неосновательно приписываемое русскому народу. Это, как писал К.П.Победоносцев, «сила нравственного тяготения» – не выражение слабости, но созерцание искомого идеала, «вызывающего наше преклонение и подчинение, ибо идеалом нельзя владеть, а ему можно только подчиняться, как высшему нас началу». Эта черта обнимает целую серию добродетелей: «смирения, скромности, искренней радости при отыскании идеального, без зависти к тому, что выше нас, а с одной чистой готовностью поставить это высшее в образец себе и руководство» [2].

<sup>1</sup> Ср.: «Христианский царь нужен был в историческом пути не потому, что этим осуществлялось Христово Царство, а именно потому, что Царство Христово не осуществлялось, он нужен был в меру неосуществленности Царства Христова» (Н.А. Бердяев) [1].

«Богословию и умозрению в красках» религиозного человека нередко сопутствуют попытки организации всей своей жизни на началах, которые пусть отдаленно, издали, но все-таки уподобляются служению высшему. Это стремление человека указывает на потребность не только знать, догадываться, припоминать, видеть, слышать о Небесной иерархии, но и в формах своего жизнеустройства хоть как-то соответствовать ей. Потребность в такой компенсации «утраченного рая» может иногда казаться не временным замещением отсутствующей мистической полноты, выполняющей функцию поддержки: «рукотворного» подтверждения существования нерукотворного (но здесь, напрямую отсутствующего), средства обеспечения контакта с предстоящим – приготовляя к встрече с подлинным.

Могло возникнуть, и часто не без оснований, подозрение в том, что эта попытка человека удержать в сознании образы, свидетельства и следы касания земли Творца обернется подменой Единого и Истинного Бога идолами (идолопоклонство), заслоняющими и оттесняющими Первопричину из жизни человека вообще<sup>2</sup>. Но эта опасность возникала, если физическое зрение оставалось без руководства духовным зрением, когда ослепленный грехом человек забывал о своем происхождении и впадал в язычество. Но озаренный пониманием глубины своей греховности, человек ощущал острую потребность в восстановлении нарушенного зрения и связи. Поэтому-то требование царя земного есть попытка земными средствами установить (хотя бы имитировать) гармонию потерянных отношений с Царем Небесным когда «Личный Бог ставит на земле личного Царя, которого народ не избирает, но о даровании которого молит» [4]. Это стремление блудного сына, осознавшего, бедственность своего состояния – по собственной вине оказавшегося в изгнании и рассеянии – восстановить в реальной жизни образы своей подлинной родины (Ср.: «чем онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее, принимается оно как что-то давно знакомое, давножданное всечеловеческим сознанием. Да и в самом деле, оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но втайне лелеемая память о духовной родине» – см. у о. Павла Флоренского [5]).

В христианстве, прежде всего в православии, такими знаками Божественного присутствия в земной жизни человека являются – были, могут и, очевидно, должны быть – икона и царь. Не случайно, Церковь, со дня победы над одной из больших ересей – иконоборчеством, догмат Иконопочитания празднует вместе с Торжеством всего Православия, по отношению к которому Православный Царь олицетворяет крепость и защиту.

Существует определенный параллелизм в статусах иконописи и монархии, и потому можно говорить об «иконографии и икономии монархии». Известно, что иконописный канон в широком смысле включал все формы и виды Образа – иконы, иконостас, храм, монастырь... Царь как прообраз Господа, по сути есть Его икона. Иоанн Дамаскин, например, считал иконами не только самые св. иконы. Для него и пророческие символы Ветхого Завета – «иконы». Далее и Сын – «икона» Отца, наконец, всякий человек, созданный по образу и подобию Божию, является «иконой» Творца.

О. Павел Флоренский уподобил иконы окнам, «через их стекла мы видим, по крайней мере можем видеть, происходящее за ними – живых свидетелей Божиих» [6].

<sup>2</sup> Прот. Александр Шмеман, в частности, замечает: «иконопочитание, потому что в нем тоньше всего граница, отделяющая его «халкидонскую» сущность от настоящего идолопоклонства, очень скоро (после четвертого Вселенского Собора в Халкидоне) стало во многих местах извращаться, принимать недолжные формы... Возникнув на правильной – христологической основе, как плод и раскрытие веры Церкви в Христа, – они слишком часто отрываются от этой основы, превращаются в нечто самодовлеющее, а, следовательно, в ниспадение обратно в язычество» [3].

Далее он замечает, что уничтожить иконы – это значит замуровать окна в горный мир. Вынуть же стекла, ослабляющие духовный свет для тех, кто способен видеть непосредственно – это подразумевало бы обладание способностью дышать эфиром и жить в свете славы Божией. Икона – то же, что небесное видение, и не то же: это – линия, обводящая видение. Видение не есть икона: оно реально само по себе. Но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в нашем сознании этот образ, но помимо образа это не икона, а доска<sup>3</sup>.

Иконы могут отличаться друг от друга по своим художественным достоинствам, но с точки зрения церковной это не имеет решающего значения. Подобно тому, как стекла окон могут быть в большей или меньшей степени загрязнены, свет, сквозь них проникающий, имеет один и тот же источник; может затрудниться восприятие света, но не изменится его природа. О. Сергей Булгаков, говорит, какой бы скромной в этом отношении икона ни была, если совершается тайнодействие Церкви и образы на ней запечатленные освящаются – «освящается икона сия благодатию Св. Духа» – происходит отождествление образа с Первообразом<sup>4</sup>, которое совершается чрез благодатное, действенное именование иконы [8]. Так же обстоит дело с Царем земным – телесной иконой Царя Небесного – монархом, так как религиозные требования к царской власти созвучны каноническим правилам иконописи. Иконописный канон в широком смысле включает все формы и виды Образа – икона, иконостас, храм, монастырь... и является неотъемлемой частью Предания Церкви<sup>5</sup>. В Священном писании слово Царь употребляется и о Боге и о людях и означает высшую степень власти. Бог называется царем как высочайший творец, властитель и промыслитель мира и рода человеческого, которому все всецело принадлежит. Все Ему обязано и началом и продолжением своего бытия.

Земной царь получает верховную власть как бы под залог подражания Богу в условиях своего земного существования. Причем, смысл данной ему власти заключается только в праве на безоговорочное выполнение принятых на себя обязанностей при вступлении на престол. Государь, писал И.А. Ильин, «смеет» далеко не все, а лишь законное, государственное, совестное, честное, правое, Богу угодное, и он знает, что Государь, не блюдуший право, сам подрывает свою власть. Его

<sup>3</sup> Иконостас есть явление святых и ангелов, и прежде всего Богоматери и Самого Христа во плоти, – свидетелей, возвещающих о том, что по ту сторону плоти. Иконостас есть сами святые. И если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его и не было бы. Только по немощности духовного зрения молящихся, Церкви, в заботе о них, приходится эти небесные видения отмечать, закреплять вещественно, след их связывать краской, указывать полуслепым на тайны алтаря, открывать им, хромым и увечным, вход в иной мир, запертый от них собственной их косностью, кричать им в глухие уши о Царствии Небесном, после того как оказались они недоступными речи в обыкновенный голос. Снимите, говорит Флоренский, вещественный иконостас, и тогда алтарь, как таковой из сознания толпы вовсе исчезнет, закроется капитальной стеной. Вещественный иконостас не заменяет собой иконостаса живых свидетелей и ставится не вместо них, а лишь как указание на них, чтобы сосредоточить молящихся вниманием на них. Поэтому икона всегда или больше себя самое, когда она – небесное видение, или меньше, если она не открывает мира сверхчувственного и не может называема иначе, как расписанной доской [7].

<sup>4</sup> В известном подобии церковному освящению икон стоит совершение Таинства св. Миропомазания царя по вступлении на престол в Чине Священного Коронования как Главы народа христианского. Ср. слова Митрополита Платона при возложении царского венца Александру I: «сей венец на главе твоей есть слава наша, но твой подвиг. Сей скипетр есть наш покой, но твое бдение. Сия держава есть наша безопасность, но твое попечение, сия порфира есть наше – ограждение, но твое ополчение...».

<sup>5</sup> И не случайно то, говорит А. Шмеман, что борьба с иконами в восьмом веке оказалась также борьбой с монашеством; и нет ничего характернее и показательней для отношения Церкви к христианскому миру, чем «победа в нем монашества: признания его «нормой» христианского пути» [9].

«самодержавие» заключается не в том, что ему все позволено, что его власть не знает никаких границ, а сам он стоит выше всякого права и закона, а в том, что осуществляет он ее независимо от всякой чужой воли [10]. Не пересказывая здесь «царственный облигаториум» [11], который монарх должен исполнять независимо от того, соответствует ли это его личным склонностям, отметим, что царь, являясь, по выражению И.Л. Солоневича, «точкой концентрации всех творческих национальных сил», «выразителем воли, т.е. совести нации» в своем служении всегда предстоит перед высшей инстанцией. В исполнении миссии Государя нет «перерывов»: в каждую минуту своей жизни он несет все бремя своего служения и ответственности. «Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией» [12].

Можно спорить, писал Л.А. Тихомиров, одна ли религия способна давать нации всеобъемлющий идеал, в котором освещаются все стороны ее жизни. Но в практике истории никакие философские системы не способны были в этом отношении заменить религиозного мировоззрения. Только религия ставит Божественную личность превыше всего в природе и таким образом в человеческой жизни сохраняет высшее место для начала нравственного, личного. Только при свете религии, человек при всех своих подчинениях, условиям материальным и социальным, сохраняет сознание верховного значения своей личности (ведь он не одинок в мире, а находится под покровительством Божественной Личности!). Монархия выражает доверие, по преимуществу, к силе нравственной. Отсюда ясно, что наиболее твердую почву для монархии дает именно христианство. Монарх, будучи христианином, сознательно принимает власть не иначе как служение, то есть как долг и обязанность.

Власть царя оказывается безграничной (в политическом смысле), но чем более она принимает такую безграничность, тем более она принимает миссию «Божественного служения», а стало быть и всю страшную ответственность. При таких условиях, пишет Л.А. Тихомиров, несение власти является в нравственном отношении истинным подвигом. Он поставлен для осуществления справедливости того, что соответствует правде. Царь, поставленный в полную зависимость от Бога, призван выполнять Его волю для верховного устройства земных дел народа; «это, – пишет Л. Тихомиров, – не есть передача государю народного самодержавия, как бывает при идее диктатуры и цезаризма, а просто отказ от собственного самодержавия в пользу Божьей воли, которая ставит царя, как представителя не народной, а Божественной власти».

Представляя перед народом в политике власть Божью, царь перед Богом представляет народ – «Народ согрешит – царь умолит, а царь согрешит – народ не умолит». Но вместе с тем, «в этой взаимной ответственности царь стоит даже на первом месте» [13]. Иван Грозный формулировал свое сознание обязанности «дать торжество правде высшей, нравственной, Божественной» так: «Верую, яко о всех своих согрешениях суд ми прияти, яко рабу, и не токмо о своих, но и подвластных мне дать ответ, аще моим несмотрением согрешают» [14].

Для нехристианина, писал Л.Тихомиров, этот политический принцип просто не понятен. Но наш народ, подчинившись в царе до такой безусловной степени Богу, не чувствует тревоги, а, напротив, успокаивается – «Его вера в действительное существование, в реальность Божией воли выше всяких сомнений, а потому, сделав со своей стороны все для подчинения воле Божией, он вполне уверен, что и Бог его не оставит, а стало быть даст наибольшую обеспеченность положения» [15]. И следовательно, ограничить самодержавие это значит упразднить верховную власть нравственно-религиозного идеала, или, «выражаясь языком веры, упразднить верховную власть Божию в устройении общества» [16]. Поэтому-то, для истинно

верующего христианина принятие православной монархии является долгом благочестия [17]. И.А. Ильин писал: «Государь, вступая на престол, становится не просто властелином, но пленником и мучеником своей власти» [18]. И более того, по мнению Н.Н. Алексеева, библейские рассказы о царях Израиля «не могут отрешиться от той поражающей мысли, что помазание на царство есть не благо, а скорее наказание Божие» [19].

Царь, таким образом, связанный обязательствами перед каждым из своих подданных, может оказаться виновным и в их грехах – «за грехи больших всегда страдают малые»; его грех неправедности увеличивается этими связями и он первым ответит за них перед «Царем царей» за неправедность и неисполнение своего предназначения. Этот суд, нравственная ответственность перед Богом тяготеет над ним больше, чем над кем-либо. Поэтому-то, «если народ, потерявши веру в Бога, получает, так сказать, право бунта против Него, то уж монарх ни в каком случае этого права не имеет, ибо он, в отношении идеала, есть только хранитель (*depositaire* – носитель) власти, доверенное лицо» (Л.А. Тихомиров) [20]. Один из идеологов монархизма конца XIX в. М.Н. Катков писал: «сам монарх не мог бы умалить полноту своих прав. Он волен ими не пользоваться, подвергая тем опасности себя и государство, но он не мог бы отменить их, если бы и хотел» [21]. Монархическая идея, писал о. С. Булгаков, «это есть вообще идея освящения власти в лице ее высшего представителя, идеал святого царя, предуказанный в Ветхом Завете, в псалмах и пророческих книгах, и данный в образе «кроткого Царя» совершившего Свой царский вход в царственный град». В то же время, продолжает Булгаков, «историческая царская власть представляла собой столько же осуществление этой идеи, сколько и ее затемнение и извращение. Может быть, она и погибла вследствие этого своего внутреннего несоответствия своей идее<sup>6</sup>. Этот апокалипсис власти есть, так сказать, утопия православия, однако имеющая для себя основание в библейских пророчествах» [23]. Царское служение – это в основной своей части несение послушания, подобное во многом иноческому, и Церковь постоянно напоминает ему, что служение его, столь превознесенное, есть служение церковное к славе Божией, поскольку Православная Церковь не может быть равнодушна к тому, как осуществляется Правда Божия в жизни общества. Православный царь, полагал о. С. Булгаков, являлся первым слугой Церкви, а «в его лице государство венчало себя крестом» [24]. «Царь – священник, потому, – говорит Оливье Клеман, – что он символизирует вечное в земном. Царь – пророк, потому что, ведя борьбу со всеми идолами, он провозглашает приход истинного Царства» [25]. И потому, как следует из конституционного документа Византии конца девятого века (*Epanagoge*) о нормальном соотношении властей: «Василевс и Патриарх, мирская власть и священство, относятся друг к другу как тело и душа и, сообразно существу человека, оба необходимы для благоденствия подданных. На согласии той и другой власти утверждается высшее благо государства» [26; 27]. Монарх в своем служении уподобляется монаху, и как таковой (как и Церковь, ощущающей себя в целом «иконой Христа»), призван быть «иконой Царя Небесного».

\* \* \*

Икона и царь, как материальные символы Божественного присутствия среди людей, в силу особенностей своего земного происхождения (недостаточной «прозрачности» стеклу «окна») могут далеко отстоять от своих идеальных прообразов. Тем не менее, их священное предназначение, сакральный смысл иконы и монарха объединяющий и уподобляющий их друг другу, ничто не в силах нарушить. Вполне

<sup>6</sup> И возможно, поэтому, «крест монарха – это разорванность между насилием и созиданием», считал Оливье Клеман [22].

возможно, что этот статус Иконы и Царя вызывали особую агрессивность сил безбожия в любых его формах – царьборчество/иконоборчество. Чтобы осознать масштабы и глубинный мотив иконоборчества в разные исторические периоды, психологию враждующих с Иконами, необходимо обнаружить первопричину этого противостояния, поскольку конкретные причины иконоборчества – возможно, лишь частные проявления фундаментального несогласия или неспособности жить под Богом; ведь в христианском сознании изображение Христа Спасителя неразрывно связывается с верой в истинность Его воплощения в человеческом облике.

В иконоборческой напряженности – борьбе против Христа (опосредованной борьбой против Его земных прообразов, так же как, по-видимому, борьба против христианства есть опосредованное, замаскированное выражение вражды с Богом вообще) достаточно явственно угадывается архетипическое противостояние Каина Авелю. Каин и Авель – братья навек; братьями же остаются ветхий и новый человек, которые соотносятся друг с другом именно как Каин и Авель – один из которых неутолимый противник Бога, другой – Его смиренный сын. Каином в его действиях руководит не только ревность и зависть, потому что он не только убийца, осмелившийся посягнуть на равенство перед Богом; он настаивает (диктует Богу) на необходимости соблюдения принципов старшинства в ситуациях предпочтения, выделенности, избранности. В психоаналитической трактовке это не просто борьба за отцовскую любовь, а скорее борьба за наследование – отсюда и конфликт с Авелем, который решается уничтожением возможного претендента (другого). Но, разумеется, это только начало, потому что никакие увещания Бога не остановили Каина в его намерениях. Грех влечет Каина к себе, а не стремление любыми средствами завоевать Отцовскую любовь. Поэтому убийство Авеля – это только начало нереализованной перспективы – завладеть Отцовством, поставить на Его место собственное «отцовство» – вместо Отца небесного «самоотцовство» – самозванство (мнимость). Это, возможно, безотчетное желание Его смерти, и только каинова немощь и страх поражения удерживают его от открытого выступления против Бога и расправы над Ним. Каин не желает спокойного и радостного бытия на тех условиях, которые Господь предоставил Своему творению – «О, человек! Сказано тебе, что – добро, и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудро ходить под Богом твоим» (Мих. 6, 8). Но Каин не в состоянии господствовать над своими греховными помыслами, поэтому он убивает Авеля – икону Бога как Его смиренность – смиренного Сына Божия; Самого Бога он пока убить не может. Авель являет Каину образ Грядущего Сына Божия, истинную природу Спасителя человечества.

Но «каинитам» не нужен Спаситель, тем более всего человечества. Они требуют собственной избранности, хотят видеть себя над всеми. Сначала они убивают Авеля – человеческий образ Бога, но потом, укрепившись в своей греховности, приняв спасительную жертвенность Христа за Его беспомощность, убивают Богочеловека Господа Иисуса Христа.

Совершенное убийство Христа не могло препятствовать ни Его воскресению, ни распространению христианства, но, как и прежде, внутренний непереносимый диссонанс собственных тайных замыслов и влечений, вектор их восприятия не меняется, он только приобретает различные формы иконоборчества – богоборчества. Не исключено, поэтому, что именно неспособность признать священнический статус икон становится непреодолимым барьером и делает невозможным истинное приятие христианской веры.

Здесь уместным будет привести слова Гегеля: «если человек хочет быть действительным, он должен вести какое-нибудь определенное существование... Кому

конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлевают внутри себя» [28].

В связи с этим приходит еще одно объяснение причин отрицания икон. Библейские тексты характеризуют еврейский народ как безгосударственный, последовательно живущий в формах теократического управления. Не исключено, что традиционный максимализм Израиля, обусловленный Страхом Божиим за неследование религиозному Закону, присутствие Ковчега – нравственной меры, постоянно напоминающей о невыполнении Завета, вызывает угрызения совести, страх и сомнения в возможности требования дополнительных условий и помощи со стороны Всевышнего. Это может быть упорство веры в преизбыточность уже данного Богом Израилю, но это может быть и игнорирование, непризнание тщетности человеческих усилий без непосредственного руководства Господом<sup>7</sup>. С другой стороны, продолжающееся расхождение иудаизма и христианства может иметь причину не только в различном толковании библейских пророчеств, но и выражением иудейского беспокойства о чрезмерной увлеченности человеческого разума культивированием иудейского «дичка» и утрате статусов и онтологических отношений между Богом и человеком – протестом против искажения имманентных «генотипов» и Бога и человека. Поэтому принятие человекоподобных форм Божественного участия могло означать и восприниматься как признание своей греховности и поврежденности уже такой степени, что религиозность человека приблизилась к опасно близкому и с трудом отличимому от языческого поклонения. Результатом является отвержение монарха и иконы как недостаточно сверхъестественных, «не чисто божественных».

В полемике Н.А. Бердяева и Н. Трубецкого о религиозных основаниях монархического правления, Бердяев говорит, что возникшее тяготение к монархии «избранный народ», несмотря на выпрошенное согласие у Господа, осознает как грех – «Ко всем грехам нашим мы прибавили еще грех, когда просили себе царя» (1 Цар. 12; 19); и, следовательно, делает вывод Бердяев, монархия все равно и изначально богопротивна и греховна – «Царская власть есть порождение греха, результат нежелания народа жить в непосредственной теократии» [30]. Гораздо ранее Л.А. Тихомиров высказался по поводу этих споров: «Трудно понять, как повторяют подобные вещи, люди, читавшие Библию».

В своем фундаментальном исследовании оснований монархической государственности он писал: «Если человек, при должной святости, мог бы жить даже одним

<sup>7</sup> И еще одно, несколько отвлеченное дополнение. Икона, царь... и Горний мир – формально-логический конфликт о сопоставимости конечного и бесконечного разрешается в представлениях Г. Кантора об **актуальной** бесконечности, т.е. как «ставшей», взятой в целом; в актуальной бесконечности (в отличие от потенциальной, самый упрощенный вид которой – «дурная» бесконечность) часть не меньше целого и может быть равна целому. В актуальной бесконечности конечное и бесконечное как бы совмещаются, существуют всегда вместе. Г. Кантор определял потенциально бесконечное как переменную величину, перерастающую все границы. Актуально бесконечное – в себе постоянное, константное, лежащее по ту сторону всех величин количество. Потенциальная бесконечность – это лишь момент актуальной бесконечности, из которой она выводится логически; и более того, понятие потенциальной бесконечности невозможно при отрицании бесконечности актуальной. Подмечена структурно-семантическая связь понятия потенциальной бесконечности и научно-познавательной деятельности, с одной стороны, и понятия актуальной бесконечности и искусства, с другой (т.е. искусство представляет собой тот вид человеческой активности, который соединяет и сообщает конечным свойствам материального мира признаки бесконечного, сохраняя его жизненную актуальность для человека) (См. [29]); поэтому в отвержении икон как адекватных прообразов Бога можно видеть, радикальное непонимание принципов, как сказал бы математик, актуальной бесконечности. Возможно и такое определение бесконечности – это то, что, является собой недостижимое человеку качество; это существующее законченное целое, обладающее недостижимым совершенством – бесконечность не как неисчислимость, а недостижимость.

нравственным законом, то тем более, казалось бы, он мог бы жить при поддержке социальным строем и церковью, под непосредственным водительством Божиим. Но по своей «жестоковейности» в грехе, в порывах страсти и эгоизма; люди даже к этому не способны. Для нравственной выработки людям, прежде всего, необходимо понять эту страшную степень своей нравственной бедности, ибо иначе мы не способны отрешиться от горделивого воображения своей высоты. И вот собственно для этого был Израилю дан момент непосредственной теократии». Исход опыта этого идеального состояния известен из истории Судей. Израиль (а в лице его и все человечество) показал сам себе, что не способен держаться на такой высоте и нуждается в дополнительных подпорках<sup>8</sup>, как бы он ни старался обойтись без них («у Бога добавки не просят» – С. Довлатов). Это было допущено Господом, чтобы люди поняли себя, и своей охотой сами наложили на себя принуждение – «это в нравственном отношении есть торжество самопонимания, т.е. высшей мудрости – и торжество свободы, ибо нет выше проявления свободы, как то, когда человек сам себя связывает во имя идеала»; «народ Израильский, хотя и не имел достаточно святости, но по крайней мере сознал это; желая же непременно жить по правде – почувствовал решимость подчинить себя новым ограничениям своего произвола». Царство, следовательно, является по желанию народа, сознающего свою неспособность находиться под непосредственным водительством Бога, а потому просящим у Бога конкретного представителя власти, «причем народ не выходит из власти Божией, и даже не избирает сам себе царя, а принимает назначенного Богом. Эта, Богом делегированная, власть Им же освящается и царь получает обязанность исполнять не свою волю, а Божию. Подданные же получают обязанность повиноваться царю».

В заключение обсуждения темы оправданности монархии с точки зрения Священного Писания Л.А. Тихомиров пишет: «Все наши подпорки своей немощи суть результат греховности. В этом смысле, учреждение государственности есть «великий грех», все равно какой бы формы власть мы ни созидали, но лучше сознание греха и искание опоры, нежели неосновательное самомнение. И в этом смысле требование государственности составило заслугу Израиля и было оправдано» [32].

Явление Иисуса Христа Царя Иудейского на земле – тоже следствие и порождение усугубляющихся грехов человека, его неспособности жить по-Божески, руководимым и Торой, и пророками и своими царями. Сын Божий и Человеческий, принимая грехи человечества на Себя, становится Царем человечества и Иконой Господа, поскольку Его миссия и мессианство в том, что *не нарушить Закон пришел, но исполнить Его в грешном мире*. И, очевидно, человек – человеческая свобода, несовершенства и слабость людей – для своего спасения, нуждается в постоянном и наглядном присутствии Бога – Его спасительных образов – царя и иконы.

Н.Н. Алексеев пишет: «Что может быть более несовместимо с заповедью христианской лояльности, чем доктрина цареворчества, обоснованная... почти

<sup>8</sup> Л.А. Тихомиров пишет, что Моисей, исполняя волю Божию, последовательно устраивал Израиль для этого нравственного воспитания чело века. Моисей, не учреждая царства, однако, предвидел его и заранее указал его Израилю. «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь, и поселишься на ней, и скажешь: «поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня»: То поставь над собою царя, которого избрет Господь, Бог твой» (Втор. 17; 14–15). «Эта оговорка «подобно прочим народам», – считает Л.А. Тихомиров, – очень характерна в социально-педагогическом отношении. Богоизбранный народ должен убедиться и сам сказать себе, что он не выше «прочих народов». Это не раз напоминал Израилю и сам Моисей, повторяя, что Господь избрал Израиль вовсе не потому, чтобы он был лучше прочих народов, и даже землю Ханаанскую дает им, Израильтянам, не за то, что они сами хороши, а потому что народы Ханаанские требуют наказания...» [31].



исключительно на авторитете Ветхого Завета?» [33]. Вместе с тем, утверждает Н.Н. Алексеев, идейно монархия не находит обоснования ни в евангельском учении о христианской лояльности, ни в политических воззрениях ветхозаветных книг, и то обстоятельство, что христианская культура сохранила почитание царей, объясняется прочностью языческих пережитков их обожествления кесарей и рядом приспособлений, которое претерпело христианство, после того, как стало официальной религией [34]. Можно предположить, что подобный взгляд возникает именно в силу того, что в православном монархе видят не икону, а только лишь персону, все-таки лишь человеческим произволением поставленную над людьми. Отец С. Булгаков, проделавший сложную эволюцию от симпатий к марксизму до церковного служения, признавался: «... каким-то внутренним актом, постижением, силу которого дало мне Православие, изменилось мое отношение к Царской власти, воля к ней... Я постиг, что Царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие... Я почувствовал, что Царь несет свою власть как Крест Христов, и что повиновение ему тоже может быть Крестом Христовым и во Имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной Царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась Божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением» [35].

\* \* \*

Много примеров в русской истории, вообще в практике жизни православного человека говорят о том, что он **не считает себя данником Бога**, но жаждет быть Его другом и быть именно под Его покровительством. Православный христианин – это часто данник Князя мира сего («жить-то как-то надо»), быть в постоянном подчинении у которого даже чисто по человеческим меркам унизительно. Поэтому он так часто уничижает себя, и взрываясь от сознания этой зависимости, проклинает себя за собственные слабости, и потому же так часто бывает «беспричинно» охвачен благоговейным отношением к миру, какой он ни есть. Он постоянно поглощен размышлениями о смысле существования и достойном служении истине, подготовке себя к встрече с Христом, вопросами – с чем же я приду к Нему (не с компьютером же нового поколения), угодна ли, приятна ли будет Ему моя душа с такими ее качествами после достигнутых человеком завоеваний в отпущенной жизни.

Характерные черты русского уклада жизни отмечал В. Ключевский: «Человек украшает то, чем живет его сердце, во что кладет он свою душу, свои умственные и нравственные усилия. Современный человек, свободный и одинокий, замкнутый в себе и предоставленный самому себе, любит окружать себя дома всеми доступными ему житейскими удобствами, украшать, освещать и согревать свое гнездо. В древней Руси было иначе. Дома жили неприхотливо, кой-как. Домой приходили как будто только поесть и отдохнуть, а работали, мыслили и чувствовали где-то на стороне. Местом лучших чувств и мыслей была церковь. Туда человек нес свой ум и свое сердце, а вместе с ними и свои недостатки».

Контрастной этой жизненной позиции оказывается прагматическая организация жизни западного человека с его идеями прогресса и бесконечности (так часто «дурной», бесцельной и неосновательной, например: познание ради познания); обеспокоенного соотношением и репертуаром потребляемого и прав каждого на это, с его установками на успех и соперничество, неотъемлемой частью которых являются враждебность и агрессивность. Как считает американский психоаналитик К. Хорни, мы склонны связывать успех с положительными личностными качествами и способностями, такими как уместность, предприимчивость и смелость. В религии эта

установка выражается в утверждении, что успех – Божья милость. Несмотря на то, что эти качества могут быть решающими в определенные жизненные периоды, «такая идеология игнорирует два существенных факта: 1) возможность достижения успеха строго ограничена: даже если внешние условия и личные качества у людей одинаковы, лишь немногие из них могут добиться успеха; 2) решающую роль могут сыграть не упомянутые выше факторы, а другие, такие, как, например, недобросовестность или случайные обстоятельства. Поскольку эти факторы игнорируются в общей оценке успеха, неуспех, помимо того, что ставит потерпевшего неудачу человека в фактически невыгодную позицию, отражается также на его самооценке».

Первоначально аскетический мотив деловой активности в протестантской этике – отказ от роскоши и траты средств на удовольствия с целью использования их для рациональной организации мирского труда, не смог долго удержаться на декларируемом уровне эквивалентом монашеского служения. В массе своей, у людей, воспитанных в протестантском духе, произошел, как сказали бы психологи, «сдвиг мотива на цель». В процессе сращивания дела и веры (обычная ссылка здесь на то, что «вера без дел мертва»), вера заменилась делами. Оно стало ведущим в этой диаде и опустило веру с высот молитвенной сосредоточенности и внутреннего зрения к скрупулезности учета, доступного глазу и рукам.

Дело, признанное синонимом веры, легко приобрело большую валентность, потому что устраняло из сознания постоянную проблематичность соотношения души и тела в человеке в пользу тела; так лукаво успокоили тревогу души – внешний успех стал наглядным и неоспоримым подтверждением истинности веры и милости Божией. Вопрос о том, где действительно помощь Бога, а где попустительство сатане – стал схоластическим. Таким образом дела веры согласовывались с интересами тех, кто не желал поступиться «естественными и человеческими потребностями», но якобы при соблюдении должных этических приличий.

Поэтому протестантизм, особенно в его кальвинистском варианте, меряющий богоизбранность человека успешностью его практической деятельности и не разбирающий, где помощь Бога, а где попустительство сатане, устраивал, по словам Ю. Бородея, «всех злодеев Европы» – «ведь учение о предопределении отнимало у своих адептов только одну свободу – свободу выбора между добром и злом, но зато дарило им право на безответственность по отношению к собственной совести». Не удивительно поэтому, что и в восприятии православно верующего секуляризованный христианин западной части мира часто предстает как данник Бога, от которого хорошо бы поскорее как-нибудь отвертеться, откупиться, чтобы не мешал дружить с Князем мира хлеба и зрелищ.

И все-таки заглатывающая сила сделала свое дело, кроша истину и бахвалась безнаказанностью своего теоретического и практического разбоя. Всякий хищник получил возможность спрятаться за оторванный у другого кусок, начертав на нем: «Практика – критерий истины». Но изменчивый успех тут не может быть критерием, потому что, если «практика – критерий истины», то что же тогда критерий практики? Ответ может быть один – только сама Истина, т.е. Красота и Добро<sup>9</sup>. «Недостаток» добрых помыслов в том, что зримо они мало что дают непосредственно тем, кто ими движем. Чуть только в добрых поступках (в себе ли, в других) угадываем выгоду, пользу – она тут же теряет свой аромат достоверности и качество истинности. Но как быть сознанию и легко ли оставаться смиренным, видя нарастание своей незащитности и беспомощности, если те, кому так доверчиво вверил свою

<sup>9</sup> Известно святоотеческое представление о Красоте как об одном из имен Бога или как богоподобие. Так же и старославянское слово Добро означает Красоту.

бескорыстность, смотрят на тебя равнодушными глазами, как только проглотят принесенное им добро? И что тому – всю жизнь испытывать гонения, быть отвергнутым, с обжигающей горечью чувствовать себя тяжело несчастным? **Ничего!** В этом мире, видимо, от века так: если тебе сладко, то другому – горько. Или-или. Только одно утешение: **в доброте как в чистоте**, и мы не стали хуже, чем были.

Не удивительно поэтому, что в восприятии православно верующего секуляризованный христианин западной части мира часто предстает как **данник Бога**, от которого хорошо бы поскорее как-нибудь отвертеться, откупиться, чтобы не мешал дружить с Князем мира хлеба и зрелищ.

В XIX в. роль духовного водительства народа взялась исполнять просвещенческая интеллигенция, уже прислушивающаяся к христианоподобной социалистической ереси. Очарованная вниманием к себе любопытствующей публики, она постепенно становилась влиятельной («передовой», «прогрессивной») силой в обществе. Религиозное чувство покаяния, став самодовлеющим, обернулось прелестью – «уничуждение паче гордости», – а последовавшее затем произведение несвободного себялюбивого человека в ранг абсолюта, выдвинуло перед ним богоборческую задачу. В этой «религии человекобожия» (о. Сергей Булгаков) только на поверхности безразличие к Богу, а в глубине архетипический страх и желание отомстить, унижить Его за собственные грехи и несовершенства. Поэтому атеистическое чувство стремилось завлечь на свою сторону как можно большее число сторонников, внедрившись в самую трепетную и сокровенную часть души человека – в его покаянное перед Богом состояние. Покаяние перед народом – то же, что прилюдное самолюбование собственной немощью: оно эпатирует откровенностью своего отчаяния и ущербности, и не страшится осуждения, внушая окружающим, что «все такие» и другими быть не можем.

Ненависть к монархии во многом была связана с нарушением чувства необходимости ранга, нежеланием признавать иерархичность бытия. Когда уже не считается необходимым оглядываться на возвышающий идеал и вообще волноваться об отклонениях от него, когда религиозность подменяется руссоизмом, то низменное признается естественным, естественное – практичным, практичное – истинным. Тогда уже недалеко до грустно ироничного замечания Вл. Соловьева – «человек произошел от обезьяны, следовательно, человек есть Бог». Тогда цель жизни формулируется так, чтобы максимально и «без потерь» воплотить в реальность найденный «идеал» человека, которому все позволено и ничего уже не чуждо.

Поначалу еще религиозные по форме, но вполне аффективные и богоборческие по содержанию эти идеи толкнули либеральную интеллигенцию к народническому движению. А далее, совсем отвязавшись от религиозности и «просочившись в народную среду, интеллигентная идеология должна была дать вовсе не идеалистические плоды», писал П. Струве [36]. «Во имя чего?» – спрашивал С.Л. Франк, и отвечал: «Этот положительный идеал можно определить разве только так: во имя безграничной самочинности рационального устройства жизни» [37].

Каяться надо в церкви, перед духовником, а не на площади. Внецерковное покаяние вызвало в народе, после недолгого замешательства, презрение к интеллигенции и к тем, с кем ее отождествляли. Поэтому так быстро она сама оказалась одной из первых жертв на площадных алтарях. «На русской интеллигенции, – говорил о. Сергей Булгаков, лежит страшная и несмысливаемая вина – гонения на церковь, осуществляемого молчаливым презрением, пассивным бойкотом, всей этой атмосферой высокомерного равнодушия, которой она окружила церковь. Вы знаете, какого мужества требовало просто лишь не быть атеистом в этой среде, какие глумления и заушения, чаще всего даже непреднамеренные здесь приходилось испытывать... И вот

теперь судьба свела церковь и интеллигенцию в состояние общей гонимости от большевиков» [38]. Зинаида Гишпиус в своих воспоминаниях о религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. свидетельствует, что для интеллигентских кругов 90-х годов существовали твердые, не требующие проверок материалистические положения. Одно из них: «Религия есть реакция»; «поэтому группа, где возникли вопросы религиозные, не могла не считаться окончательно отколовшейся от интеллигенции, не стать, в глазах традиционных ее представителей («мыслящий реализм», «трезвая правда», «общественные требования»), группой интеллигентских «отщепенцев» [39].

Психологические же мотивы этого «дела» русской интеллигенции, отрицание всякой «метафизики» (скрывающее более глубинный феномен – неверие в Бога, т.е. атеизм), разрушение всех религиозных, государственных и культурных устоев, разрыв с прошлым и полное его отрицание ради строительства «нового общества», – пишет А. Казарян, «в постоянной неудовлетворенности собой, в отсутствии мира в душе, в «подпольности» самой души, в ее сознательности, обусловленной нескончаемой рефлексией и неспособностью к покаянию». Знаменательно, что в сознании интеллигенции это «дело» приобрело характер «общего дела» и, согласно патерналистской логике, навязываемого всем остальным в качестве обретенной вечной «истины» [40].

Но еще более тяжким последствием хождения в народ стало то, что, указав на виновников житейских тягот, человек избавился от необходимости признания личной ответственности за происходящее в жизни, создавали в народе ложное представление о его праведности и убивали чувство сострадания. Они психологически заместили потребность в самосовершенствовании и покаянии человека за убогость своей жизни, целиком списывая его грехи на подставленных виновников. Не случайно П.Б. Струве видел в идеологии демократически настроенного дворянства признаки социального и политического воровства, а также зародыши последующих идейных форм русской интеллигенции («интеллигентщины», как обозначил ее в начале века П.Б. Струве) – ее государственного отщепенства [41]; гораздо позже, в конце XX в. А.И. Солженицын назовет эту же категорию людей «образованщиной». Отсюда патетика и энтузиазм тех, кому растолковали главную причину их несчастий; поддавшись идее, что погибает то, что «не прогрессивно», многие освободились от необходимости сколько-нибудь считаться с теми, на кого пала тень подозрения в исторической греховности. Сворачивание состоялось, и «Россия историческая становилась Россией эсхатологической. Началось **видимое** отделение зерен от плевел. В то же время окончательного исполнения сроков в революции 1917 года не было» (В. Карпец). В своей размахистско-публицистической манере И.Л. Солоневич писал: «Сейчас, после революции, мы можем сказать, что это дворянство каялось не совсем по настоящему адресу и что из него выросли наши дворянские революционеры...» [42]<sup>10</sup>. Нечто подобное тому площадному – окаянному покаянию снова произошло в России, теперь уже в наше время.

Эти разрушительные мнимые права народ получал как бы сверху – с высоты мнимого теоретического обоснования. В этом было то новое, небывалое в поведении народа, о чем писал Х. Ортега-и-Гассет – «право действовать безо всяких на то прав», «человек массы открыл в себе «идеи», «мысли»; однако он не имеет даже понятия о легком, чистом воздухе мира идей. Он желает иметь собственные «мнения», но не желает принять условия и предпосылки, необходимые для этого. Поэтому все его

<sup>10</sup> «Русское крестьянство попало под крепостной гнет в период отсутствия монархии, – когда цари истреблились и страной распоряжалась дворянская гвардия», писал И.Л. Солоневич [43].

«идеи» – не что иное, как вождедения, облеченные в словесную форму». Ведь для того, чтобы иметь идею, надо прежде всего верить, что есть какие-то основания или условия ее существования, т.е. верить в Разум, в мир отвлеченных истин. Ведь, когда люди на самом деле пытаются составить мнения, они обращаются к высшей инстанции, подчиняются ей, признают ее кодекс и ее решения [44].

В начале XX в. монархическое правосознание, писал И.А. Ильин, было поколеблено во всей России. Оно было затемнено и вытеснено в широких кругах русской интеллигенции, отчасти и русского чиновничества и даже русского генералитета – анарходемократическими иллюзиями и республиканским образом мыслей. По мнению И.Л. Солоневича, государственный переворот 1917 года был результатом дворцового переворота, который перерос в «революцию» только тогда, когда выяснилось полное отсутствие у знати (которая в русской истории слишком часто выступала против коренных интересов народа и потому против самодержавия)<sup>11</sup> и генералитета каких бы то ни было опорных точек и популярности в народе [45].

Русское простонародье стало склонно противопоставлять закону свой собственный незаконный почин – «надо управляться самим; надо разрешать себе больше, чем разрешает власть; надо не бояться правонарушения и преступления и самому «переменять свою участь» [46]. Поэтому «напрасно было бы объяснять это тем, что господа «народовольцы» считали новые реформы «недостаточными» и добивались их углубления. Совсем нет. Здесь дело шло о монархии: ее творческие успехи, ее во многих отношениях демократические реформы, ее растущая в народе популярность – все это было нестерпимо для революционеров-республиканцев-социалистов из подпольных кругов... Перемены должны были идти не через Царя и не от Царя, а помимо него и против него» [47]. Но вместе с этим, пишет Лев Регельсон, в государстве российском уже длительное время накапливалось разочарование и неверие в способность традиционных сил к организации достойной жизни общества – «произошло расщепление народного сознания: глубинные изначальные чаяния соборности и Царства Божия на Земле не исчезли, но для целей государственного строительства оказались излишними, ненужными. Из-за того, что учение Церкви не развивалось, эти чаяния становились все более смутными и неосознанными: громадная энергия этих устремлений не находила реального приложения. Поскольку Церковь и Царь не осуществляли народных ожиданий и даже не давали религиозной надежды на их осуществление, то народ становился восприимчивым к мысли, что Церковь и Царь, а, в конечном счете, Бог – «враги» этих чаяний, препятствия на пути к их осуществлению. Принятие этой мысли частью народа означало Революцию...» [49].

*Никто не даст нам избавленья,  
Ни бог, ни царь и ни герой.*

*«Интернационал»*

В 1917 г. не только в «континентальной» России, но и на прилегающих к ней территориях началась катастрофическая по своим последствиям деформация жизни всех народов ее населяющих. Кто-то от этих потрясений на какое-то время выиграл, но с тех пор на ее пространстве сместилось все, что более или менее органично развивалось и эволюционировало. Это несчастье, сопоставимое с крушением великих цивилизаций, может показаться стихийным социальным бедствием. Сейчас прояс-

<sup>11</sup> По мнению С. Солнцева, глядя абстрактно, можно сказать что царский аппарат оказался неспособным точно оценивать темпы и характер идущих параллельно в историческом развитии потоков и, следовательно, несоответствующим возникающему кризису. Появились устойчивые вихри конфликтных образований, разрушить которые было уже очень трудно [48].

няется, что тогда только начался крестный путь России. Теперь уже она предана распятию.

Причины тому многообразны, но очевидно, что мотивирующей силой, приведшей в движение силы распада российской государственности, была утрата религиозного смысла жизни. Религиозность, наполняя мистичностью всю жизнь человека, определенно указывает масштабы и границы его бытия; его жизнь находится под покровительствующим вниманием Бога, но требует от человека одновременно решительности, терпения и смирения – веры и надежды на Господа. То есть, требует личной смелости и самоотверженности в собственной вере в Бога, и только лишь в надежде, призывании и ожидании Чуда прощения и причащения к Нему. Собственная вера становится единственной опорой (может быть, гарантом?) его правоты. Это означает, что от человека требуется способность к риску, всегда содержащемся в актах веры; утверждая собственно веру своими поступками и жизнью человек делает шаг навстречу Богу, он утверждает свое желание и выбор – быть с Богом («Верую, Господи! Помоги моему неверию!»). Но это и шаг навстречу неизвестности. В этом и страшный риск – он «играет» возможно неповторимой никогда и никем единственной своей жизнью. Величина ошибки здесь измеряется бесконечностью – бесценностью для меня моей жизни. И поэтому значимость аргумента Б. Паскаля о том, что человек как минимум ничего не проигрывает, веря в Бога даже, если Его нет в действительности, в такого рода вопросах, пожалуй, не только ничтожна, но и своей двусмысленной расчетливостью недостойна серьезности стоящей перед ним задачи. Своим выбором я даю себе и, может быть!, Ему шанс быть, и это его, человека выбор и риск, его жертва в пользу бытия (существования) Бога.

Если же Его все-таки нет, то надо полагаться только на себя и действовать не наудачу, а исключительно рационально и уж, конечно, ни в коем случае не рискуя так опрометчиво своей жизнью в пользу гипотетического существа. В крайнем случае, теоретически допуская Его существование, даже ожидая как крайне маловероятного явления природы, которое тем не менее полностью исключать нельзя, следует относиться к этим вопросам, по возможности, бесстрастно, без «неразумной» суетливости и нетерпения ожидания действительной веры в Бога. Канадский философ и логик М. Бунге задается вопросом, демонстрирующим **призрачность основания для веры – требование человеком смысла своего существования**: «Что бы мы подумали о человеке, который стал бы утверждать: *“мой дом не может сгореть, так как это сделало бы меня глубоко несчастным!”*». Собственно, это же утверждает и апостол Павел – «Если Христос не воскрес, тщетна вера наша», что ставит оправданность веры в зависимость от позитивистской доказанности или недоказанности факта воскресения. Не имея прямых и очевидных подтверждений ни того, ни другого, человек остается один на один с сознанием собственной конечности в бесконечном мире.

Возможно, людей «очень хороших» и «очень плохих», вне зависимости от внешних обстоятельств, не так уж много. Большинство же более или менее добрые, более или менее злые – «полезависимые» – податливые, склоняющиеся к благому или дурному в зависимости от настроений и тенденций к тому в обществе, в котором живут.

Ослабление веры в Бога и надежды на Царя, устранение царственного «удерживающего»<sup>12</sup> внушили народу страх и боязнь к риску; пока был страх этой власти

<sup>12</sup> Разные авторы напоминают, что самодержавие (т.е. независимость от чужой власти, самостоятельность) в подлинном смысле есть такое служение, на которое возлагается крест удерживающего зло, для спасения многих, и отнятие «удерживающего», по слову Св. апостола Павла (2 Фес. 2; 3,7–8), означало бы приход «человека греха, сына погибели, беззаконника» [50; 51].

удерживавшего открытое выступление и хвастовство сил зла, пока была надежда на поддержку своей вере и на оправданность риска, не многие решались добровольно содействовать до поры таящемуся Антихристу. Епископ Нектарий (Концевич) Сеаттлийский в своем докладе, посвященном прославлению Царской семьи и всех Новомучеников Российских на Съезде Русской православной молодежи в Сан-Франциско в августе 1981 г. говорил: «Тайне беззакония необходимо было, чтобы получить свободу действия, взять от среды Удерживающего, что и произошло по попущению Божию за грехи всего русского народа. Итак, Удерживающий взят от среды, и с этого момента все мы являемся свидетелями безудержного разгула и распространения зла во всем мире» [52].

По мнению Н.А. Бердяева, «революции в христианской истории всегда были судом над историческим христианством, над христианами, над их изменой христианским заветам, над их искажением христианства. Именно для христиан революция имеет смысл и им более всего нужно его постигнуть, она есть вызов и напоминание христианам о неосуществленной ими правде» [53]. Религиозные верования народа, которыми держалась монархия, к началу революций 1917 г. разложились, нигилизм захвативший интеллигенцию проник в народный слой, правда и ложь настолько перемешались в коммунизме именно по причине его религиозного характера – но именно отрицание духа и свободы и делает его глубоко антирелигиозным и антихристианским [54]. О. Сергей Булгаков высказывал даже мысль, что большевистские гонения на церковь – тоже от социалистической ревности в вере в «социалистическое отечество», в «социалистическую лжетеократию», и что этот революционный порыв все же лучше, чем согласие на обезбоженное «правовое государство» и безбожная «веротерпимость» [55].

Религия человекобожия отчетливо проявлялась в гневливом и высокомерном отвержении помощи свыше, в ревности и подозрительности по отношению к тому, что хоть в малейшей степени утверждало существование независимого от человека высшего существа. Все должно было быть контролируемо, рационально взвешено, заново спроектировано так, чтобы ниоткуда не могла неожиданно придти угроза, нарушающая безраздельную самость человека. Несомненно, устанавливаемая тоталитарность была следствием страха кары отпущения за поднятый бунт против Бога. Это подтверждает «пролетарская культура», вся коммунистическая идеология, повсюду активно пропагандируемая и ни перед кем не желавшая держать ответа. Особое место в ней занимали воинствующий атеизм с его враждой с конкретными силами ему противостоящими – Церковью и Монархией.

Основой жизни стала идеология «освобождения» – борьба, а с нею культ успеха, силы, превосходства и безразличие к жертвам. Жертвы даже стали как бы украшением Борьбы, доказательством величия выдвинутых целей, ожесточенности схватки «сил прогресса и реакции». В воспоминаниях Федора Степуна бешеная энергия и маниакальное упоение властью руководителей революции выглядят именно как силы ада, вырвавшиеся из под власти «удерживающего»<sup>13</sup>. Монументальность и неистовость, с которой большевизм принялся за созидание коммунистического общества, сравнимо только с сотворением мира, как оно рассказано в книге Бытия – «День за днем низвергал он на взбаламученную революцией темную Россию свое библейское: «да будет так»... «Да не будет Бога, да не будет Церкви, да будет коммунизм»... В ответ на ленинское «да будет так», жизнь отвечала не библейским «и стало так», но всероссийским «и так не стало». Перенесенное в плоскость

<sup>13</sup> «Противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога.» (2 Фес. 2; 4).

человеческой воли творчество из ничего не создало новой жизни, а лишь разрушало старую» [56].

Патриарх Тихон уже только через год, в октябре 1918 г., в своем послании Совету народных комиссаров, имел все причины обличать новую власть: «Вы разделили весь народ на враждующие между собой станы и ввергли их в небывалое по жестокости братоубийство... Не России нужен был заключенный вами позорный мир с внешним врагом, а вам, задумавшим окончательно разрушить внутренний мир. Никто не чувствует себя в безопасности; все живут под постоянным страхом обыска, грабежа, выселения, ареста, расстрела... Не проходит дня, чтобы в органах вашей печати не помещались самые чудовищные клеветы на Церковь Христову и ее служителей, злобные богохульства и кощунства... Не есть ли все это верх бесцельной жестокости со стороны тех, которые выдают себя благодетелями человечества и будто бы сами когда-то много претерпели от жестоких властей?... Все это у всех на глазах. Да,, мы переживаем ужасное время вашего владычества и долго оно не изгладится из души народной, омрачив в ней образ Божий и запечатлев в ней образ Зверя...» [57].

Поэтому совсем не случайно, что в большевистской пропаганде такой большой удельный вес занимала «оптимистически трагедийная» и патетическая песенная культура, с помощью которой стремились заместить и заглушить в народе совестливые импульсы за содеянное. И конечно, на первом месте в языческо-богоборческом эпосе стоит его стержневой клич: «Добьемся мы освобожденья своею собственной рукой!», чему предшествует уверение, прямо противоположное девизу российской государственности – «никто не даст нам избавленья – ни бог, ни царь и ни герой». Этой сатанинской литургике самозванства, гримирующей эстетическими средствами безжизненность и бездуховность, может противостоять именно христианский Бог, православный Царь и российский Герой. Россия сможет снова обрести нормальные очертания, если все эти три измерения – высота веры в Бога, глубина (династичность) в прошлое и будущее царского долга перед Богом и его народом, широта народного согласия и поддержки принципам христианской жизни<sup>14</sup>.

И хотя, как заметил в личной беседе Владимир Махнач, «дело не в монархе, дело в монархистах» – имелось в виду, что проблема заключается не в том, кто из претендентов окажется на российском престоле [59], а в том, что в России мало монархически настроенных людей<sup>15</sup>. Тем не менее, **сам факт нахождения возможного царя на территории России** давал бы надежду и шанс на возрождение монархии.

Как бы ни относиться к личности Николая II, к его окружению последних лет, к его моральным качествам и способностям как государя, проявившихся в тех или иных обстоятельствах не так, как от него ожидалось, свергнутый и скомпрометированный – он в любом случае продолжал оставаться иконой. Владимир Карпец справедливо утверждает, что «не может быть плохого или хорошего, умного или глупого Царя. Есть Царь. И измена ему есть духовное прелюбодеяние всего народа...» [60].

Известны переводы надписи на стене Ипатьевского дома; один из них: «Здесь, по приказу тайных сил, Царь был принесен в жертву для разрушения Государства. О сем извещаются все народы» [61]. Известно, как убийцы царской семьи оспаривали друг

<sup>14</sup> Ср.: Теократия, может и должна осуществляться не в одной только государственной области, а в трех: Государстве, Церкви и Обществе, – носителями трех получаемых от Бога властей: царской, священнической и пророческой («тройственная теократия»). Помазание совершалось видимым образом над царями и священниками и в большинстве случаев незримо над пророками И.Е. Аничков (Новгородский Аноним) [58].

<sup>15</sup> По сути, об этом же писал Л.А. Тихомиров: «Если в народе нет религиозного чувства – то не может быть и Монархии».



у друга «честь расстрела», личного и непосредственного участия в исполнении «приказа сатанинских сил», как беспокоились (Юровский, Ермаков, Медведев и др.), опасаясь забвения в «благодарной памяти грядущих поколений» [62].

Николай II сказал однажды: «Если России нужна искупительная жертва, я буду этой жертвой» [63], и есть мистическая связь в том, что Яков Юровский был родом из городка Каинск<sup>16</sup>. Каин Юровский должен был найти себе Авеля Николая, и в XX столетии он нашел его в России.

Существует самая разнообразная и полярная по оценкам биографическая литература Николая Александровича Романова; в качестве примера можно привести несколько мнений:

*«В одном отношении царствование Николая является величественным: он сделал невозможным самодержавие в России. Двадцать два года упорной, неослабной, ни на минуту не прерывавшейся работы понадобилось ему на то, чтобы в насквозь монархической, темной, неграмотной, мужицкой стране не только расшатать и ослабить, но и с корнем... вырвать вон исконную и мистическую любовь к царю, веру в него... И только, когда Николай II увидел, наконец, что труды его увенчались успехом, что он добился цели, и спокойно и просто – («как командование ротой передал», – говорили очевидцы) – подписал текст отречения» [66];*

*«религиозный мистицизм, пристрастие к спиритизму, оккультизму и т.д., характерные для всей царской семьи и придворного окружения, особенно остро проявлялись у царствующей четы»;*

*«Александр III был самолюбивый царь и благодушный и простой дворянин. Николай II – малосамолюбивый царь и весьма самолюбивый и манерный Преображенский полковник»;*

*«Мне представляется, что это событие вызвало в душе будущего императора отрицательное отношение к Японии, т.е. я хочу сказать, что этот удар шашкой японского изувера, нанесенный в голову молодому цесаревичу, конечно, неблагоприятно повлиял на его впечатления о Японии и о японцах в частности... Если бы не было такого мнения о японцах, как о нации антипатичной, ничтожной, и бессильной..., то, вероятно, мы бы не начали эту позорную политику на Дальнем Востоке... и не пережили бы всех тех ужасов, которые мы переживали как во время войны, так еще больше как ее последствия» [67].*

*«Император Николай II был просвещеннейшим Монархом, глубоко верующим человеком, твердо усвоившим учение св.Православной Церкви, проникнутым сознанием Своей высокой миссии Православного Самодержавного Монарха, Помазанника Божьего... Вот те начала, на основе которых Император Николай II по примеру своих предков, вел государственный корабль, чтобы обеспечить народу мир и благоденствие» [68].*

Кажется, что человеческая история происходит более или менее стихийно, но удивительно, что периодически она «вдруг» начинает кристаллизоваться. Действующие лица истории прокладывают свой путь не по внешним ее отметинам (событиям); они обычно не подозревают, что продвигаются по уже проложенному руслу, до поры до времени прикровенному и неприметному. «Бессознательное» истории «рационализируется» – казалось бы, спонтанные события оформляются культурологическими схемами и тем самым психологически защищают человека от абсурдности происхо-

<sup>16</sup> Энциклопедия сообщает, что название г. Каинск получил свое название от слободы Каин (в пер. с татарск. – «береза») Томской губернии [64]. Каин – др.-евр. – «кузнец» (возникает соответствующая теме статьи ассоциация – «кузнец своего счастья»), другой возможный смысл – «приобретать» [65]; «каинос», греч. – «новый».

дящего. Поначалу неузнаваемые критические моменты истории расшифровываются и «узакониваются» архетипами – всплывают забытые модели существования человека в мире – тогда-то и рождается в Каинске Юровский, открывается, что Я. Шифф отдал приказ Я. Свердлову о расстреле Царской семьи [69], возникает «необходимость» вспомнить и написать после в подвале Ипатьевского дома стихи Гейне. Жестокость «вообще» приобретает сакральный смысл, она «возвеличивается» помещением ее в надмирную сферу бытия; этим усугубляется и в дальнейшем образует относительно самостоятельный механизм, действующий в человеческой истории, в котором мистически переплетаются наивные представления людей о происходящем и Божье Провидение.

Сейчас нас спасти может только чудо или вера в чудо, в Божественную помощь ради Христа и России. Ради нас это чудо вряд ли произойдет. Мы же его не заслуживаем, потому что столько преступили, столько предали, что у любого нормального взгляда можем вызывать только чувство омерзения. Залогом того, что по отношению к нам может быть проявлена Божеская помощь и милость, есть возвращение долгов. И мы должны вернуть наш главный долг и нашу главную утрату – **вернуть России монархию**. Без монархии Россия (и все мы вместе с ней) осиротела. Пусть какое-то время еще будем терпеть, даже обрета монархию, но зато перестанем чувствовать себя сиротами. И наоборот, даже если будем накормлены, но останемся без царя, нам не избавиться от чувства утраты и предательства Родины и самих себя в перспективе собственного будущего. Возвращение монархии стало бы символом и доказательством – плодом нашего покаяния и искренности надежды на помощь Царя и Отца Небесного.

## Приложение

### ПОНТИЙ ПИЛАТ В РОССИИ

*В 1917 г. не только в «континентальной» России, но и на прилегающих к ней территориях началась катастрофическая по своим последствиям деформация жизни всех народов ее населяющих.*

Революции, ставят себе целью радикальное изменение всего предшествующего строя жизни, в отличие от естественного хода ее эволюционного хода развития, впитывающего новое по мере способности включать в собственную структуру. Однако всякое действительное преобразование совершает Господь – Творец всего сущего. Когда же человек, не имея провидческого дара, «творит» революции, то неизменно вместо чуда преобразования жизни получается уродство и сопровождающие его бесполезные страдания людей.

Сегодня еще многие уверены, что философским камнем для совершения таинства избавления от тягот нашей несправедливой жизни станет перманентная «демократическая революция». Но «Сатана – это обезьяна Бога», и события двух последних десятилетий в России дают основание уже не подозревать, но утверждать: **демократ – значит атеист!** Какое бы приятное чувство у нас ни возникало от использования демократических, то есть количественных, а не качественных процедур поиска истины, свобода сама по себе не ведет к истине, но только истина делает человека свободным.

Пожалуй, наиболее популярной и расхожей формулой в либерально-демократической среде стала – «Никто не обладает истиной в последней инстанции». Это «волшебное слово» вечно юного революционного мышления как отмычка позволила проникнуть в общество идеям-уродцам и сделало возможным портить породу государства. Воспользовались ею, прежде всего, те, кем владеет не свобода мысли –

ее глубина и основательность, а свобода говорения («гласность» – устар.). Данная сентенция понадобилась им, чтобы поставить свою расфокусированную точку зрения в один ряд с испытанными временем и историей. Эти люди редко считают себя ответственными за последствия своих деяний (что, в общем-то, справедливо – какая может быть ответственность за то, что высказывается просто так, «в порядке дискуссии», разве должно нести ответственность за словесную форму выражения своего хорошего настроения в состоянии всеобщей эйфории и галдежа?! Им неприятна сама мысль о необходимости погружения в глубину содержания прежде, чем осмелишься что-либо произнести или сделать; поэтому надо успеть сказать до того, как сам не испугаешься внутренне очевидного требования – не говорить всуе, чтобы не оставить себя тем самым без зрелищ и поверхностного удовольствия от собственных шалостей.

Злоупотребление этой демократической фигурой наводит на мысль, что люди не очень-то верят в существование таковой истины вообще, для них все в мире относительно. То, с какой торопливой радостью они к ней прибегают, доказывает, что за этим скрывается вожделенное – истины, тем более в последней инстанции, не существует! Тут не беспокойство – как бы не ошибиться, а убеждение, уверенность, что ее нет. Это не просто эмпирическое знание и проверенная опытом методология познания, а желание, чтобы истины не существовало, позиция личности, порожденная опасением ее (истины) появления – «...ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас» (Иоанн. 8, 37). Здесь именно нежелание истины, поскольку она разоблачила бы неистинность человека, его своеволие, показало бы действительные побуждения, ничем не стесненного и не ограниченного Я.

Эта фраза проявляет основное направление и центр притяжения демократического умонастроения – **любопытство**. Между тем, любопытство – это грех, потому что оно есть стремление к сверхнеобходимому, психологическим эквивалентом которого является жадность, еще точнее – прозорливость. Стихийная или рационализированная прозорливость, готовая погубить все на потребу любой своей прихоти, рассеяна в большей или меньшей степени в каждом человеке. С этим первородным грехом мы сами, очевидно, никогда не справимся, и потому, наверное, жизнь течет по руслу предвечного Промысла (канона), и в соответствии с мистическими тайнами Откровения.

Реальное бессилие и безнадежность нашего положения оттого, что человек закован в собственные удовольствия, да еще так, что сохраняет при этом полную иллюзию свободы. Легко ли найти человека, который бы согласился с тем, что он сознательно отстаивает неправые (неправильные) идеи и цели? Таких, по-видимому, просто не может быть в природе. Лжет ли человек, предает ли близких, убивает ли заложников, подавляет ли бездарный талантливого, использует ли одна группировка против другой бесчестные приемы и так далее – всему человек находит оправдание и считает, что то, что он делает – справедливо, что люди это заслужили, так надо.

Чуть ли не всякий человек считает, что он всегда поступает только «хорошо», поскольку он видит и понимает, что его поведение в принципе имеет множество вариантов, обдумывая и взвешивая которые, выбирает какой-то один. Окончательный выбор он производит, опираясь на наиболее ему желаемое, а это дает ощущение свободы выбора – собственной свободы и качества принятого решения. В дальнейшем, при необходимости убеждения себя и других в своей правоте, включается защитный психологический механизм рационализации – когда человек оперирует не арифметическими, а, так сказать, алгебраическими смысловыми величинами, значение которых им произвольно увеличивается или уменьшается в зависимости от того, соответствует ли итоговый результат желаемому. Псевдо-

свобода выбора делает совершенно незаметным следование принципу удовольствия. То, что нравится, хочется – то и хорошо! Это плоскость существования не выбирающего, не свободного человека, а запрограммированного на потребление съедобного, по возможности – «вкусненького».

Человек может избежать роковой центрации на себе, только не утрачивая сочувствия к другому. Свобода действует не тогда, когда человек подчиняется только своим желаниям, а когда он настроен на ценности, имеющие значение за пределами удобств его нынешнего «здесь и теперь» существования. Выбор – это не расчет целесообразности и вероятности, а ситуация борьбы между **соблазном** (приятно мне, хорошо мне) и **ответственностью** за то, что нуждается в поддержке, проявляемой в форме ли беспокойности за сохранение фундаментальных структур Божественного лица мира или в форме прямого сочувствия другому человеку. **Человек свободен в сочувствии и сама свобода проявляется только в сочувствии и любви к другому человеку.**

\* \* \*

Когда Пилат искушал Христа: «Что есть истина?» – он, скорее всего, еще не знал, что тем самым отступил и уподобился Сатане: «Мол, покажи мне *что-нибудь...*» – выше того, кто есть Путь и Истина и Жизнь. Сам вопрос был поставлен Пилатом неправильно, поскольку был заведомо отнесен в категорию неодушевленную, и потому вопрос «Что есть истина» – бессмыслен.

Оппозиция «что-кто» сохраняется и в выражении «нечто-некто». Нечто ли есть истина или Некто есть истина? Очевидно, что значение истины может быть отнесено к «нечто» как к чему-то, существующему **вне и независимо** от любых спрашивающих и отвечающих. Во втором случае подразумевается, что истина существует среди и внутри нам подобных, возможно, в лице отвечающего, да и спрашивающего. Качество истины – соответствия бытию – можно придать любой причине на протяженности бытия, но большая или меньшая степень истинности чего/кого-либо зависит от близости к Истоку жизни, то есть к Истине в ее первичном и окончательном значении – «и Слово было у Бога, и Слово было Бог» и «все чрез Него начало быть». Тот, кто не видит этой разницы – между «что» и «кто» в вопросе об истине, тот так или иначе оспаривает у Творца статус Демииурга, стремясь присвоить его себе ли, некоей ли множественности, или он вовсе желает уничтожить Его творческое превосходство, отбрасывая мир в хаос бесконечного нечего («Никто не создатель мира – он всегда был!»). Легко говорить о сознании, уже имея его.

Внеличностной истины, подпадающей под категорию «что», нет. Всякое «что» – это тот или иной безразличный фон, не имеющий касательства к сущностным вопросам человека и только лишь сопровождающий его существование. Ответ на вопрос об истине коренится в переформулировании его: «Кто есть истина?» – и тогда он сразу имеет ответ для личности, ищущей Источника жизни, то есть ищущей Того, Кто потребовал ответа от запутавшегося Иова: «Где был ты, когда Я полагал основание земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь?...» (Иов 38, 4–5). Все, что мог сделать Иов, осознавая абсурдность своих вопрошающих претензий к Творцу – «Вот, я ничтожен; что буду отвечать я Тебе? Руку мою полагаю на уста мои (Иов 39, 34). Кто же тогда те, кто по словам Библии, омрачает Провидение словами без смысла даже после того, как сама Истина воочию являет себя? Это – «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» (Мат. 16, 4), то есть кроме знамения темноты в ответ на почитание суетных и ложных богов. Тому, кто нечувствителен к истине, бесполезны другие знаки.

Конечно, Понтий Пилат, который, по мнению некоторых историков-библеистов, принадлежал к категории скептически настроенных и во всем изуверившихся людей, не мог бы состояться в своей сакральной роли только за счет своих индивидуальных особенностей. Вместе с тем его нравственность и личностные черты чрезвычайно «помогли» ему и как ключ к замку вошли во все обстоятельства истории, сделавшие его поступок неизбежным. Симптоматично даже то, что Пилат и Ирод сделались друзьями (хотя прежде были во вражде) как раз после того, как Ирод, не найдя в Иисусе «ничего особенного», уничижил и насмеялся над Ним, отправив обратно к Пилату. Они сродни друг другу, их дружба и взаимопонимание не случайны. Ирод ведь тоже не прочь был поразвлечься, слушая душеспасительные призывы Иоанна Крестителя, чтобы потом «вынужденно», «под давлением обстоятельств» отрубить ему голову.

Если Иоанн Креститель предуготовил стези Иисусу Христу, то Ирод Антипа предуготовил стези Понтию Пилату, и тот, не испытывая за собой вины, слыша не истину, но крики толпы, поручает распять Его. Пилат это делает, даже несмотря на то, что его жена сообщает ему о знамении и просит за невиновного и за себя: «Не делай ничего Праведнику Тому, потому что я ныне во сне много пострадала за Него» (Мат. 27, 19). Шаг за шагом, несмотря на вкрадчивость своего «интеллектуального» танца, Пилат вел-проводил Христа к Голгофе и, в конце концов, узаконил Его на казнь. Либерализм как Ирода, так и Пилата – лишь индивидуализация своей готовности к палаческой роли, исполненной под наблюдением цензуры и чудачеств их «цивилизованности».

Понтийскому Пилату повезло в том отношении, что он до недавнего времени числился чуть ли не тайным сторонником Христа, которого он как мог защищал от религиозной нетерпимости иудеев. Так, например, только в 60-е годы XX в. Второй Ватиканский Собор посчитал необходимым специальным постановлением заявить о неправомерности обвинения евреев в распятии Христа.

Религиозный философ Б. Вышеславцев, обсуждая поведение Пилата, считает, что прокуратору было ясно, что Иисус невиновен, для него была очевидна недобросовестность обвинителей-националистов, понимал он также, что право не против Христа и государственная власть должна взять Его под защиту. Но когда обвинители использовали демагогический ход – «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю», – то политиканствующий демократ, «желая сделать угодное народу», а не принципам **права и государства**, предает смерти невинного. Вышеславцев пишет, что «если бы на месте Пилата был римлянин времен расцвета римской добродетели, например, Катона, он, вероятно, не испугался бы угрозы и предпочел бы пострадать, чем допустить сознательную несправедливость». С другой стороны, некоторые историки полагают, что дело тут не в неустойчивых симпатиях Пилата, а в том, что Варавва был зелотом – представителем воинствующей партии иудеев против римского господства. Этого-то представителя мятежников Пилат как наместник восточной провинции римской империи и хотел покарать; потому он, убедившись в «безвредности» для Рима, «искал отпустить Иисуса», воспользовавшись местным обычаем отпускать одного преступника перед Пасхой, и чтобы никто из схваченных разбойников, посредством этой процедуры, не избежал полагающейся им смерти. Однако, видя, что «смятение увеличивается», – «Смерть Ему! А отпусти нам Варавву», – уступил истерической воле народа, инспирированной клерикалами. Так в своем противостоянии Истине Пилат потерпел поражение не только с Вараввой (отпустил его), но и с иерусалимским духовенством, благодаря интригам которого, как считают некоторые исследователи, Пилат вскоре был отстранен от должности правителя.

Что бы тогда ни думал сам Пилат и как ни оценивать теперь, почему он руководствовался не Истиной или хотя бы законом, но мнениями, все-таки главное заключается в том, что заурядное государственное преступление, им совершенное, стало для него земной точкой опоры, встав на которую, именно ему, а не народу (хулителей Христа во все времена было достаточно), суждено было совершить преступление против Бога. Пилат сам решил свою участь тем, что он решил участь Христа, обрекая себя на вечное отмывание рук.

\* \* \*

В евангельской истории отчетливо, чуть ли не в деталях прочитывается сегодняшняя история России. Чуть более ста лет назад Владимир Соловьев предрекал России возможный путь Христа. В последние же годы все больше накапливается свидетельств того, что слова о «распятой России», которые часто вспоминались после демонической революции в октябре – уже совсем не метафора, а точное описание ее фактического состояния – пугающе явственно проступает это сходство, почти подобие.

В конце X в. Русь, достигнув наивысшего могущества, вполне сопоставимого с другими европейскими государствами, свободно делает выбор и отдает себя под покровительство византийской культуры, добровольно признавая ее превосходство. Вот почему Россия крайне болезненно восприняла гибель Византии, а затем горячо откликнулась на родившуюся в XVI в. историософскую (русскую) идею о Москве как о Третьем Риме, посчитав свои долгом и призванием стать преемницей Восточной Церкви и продолжать в новом облике ортодоксальное прославление Христа под защитой крепкой государственности, оставаясь хранительницей православной традиции до Страшного Суда. Возложению Русью на себя этой мистической задачи предшествовало немаловажное событие – в 1472 г., через 18 лет после захвата Константинополя османами, состоялся царственный въезд в Москву Софьи Палеолог – племянницы последнего, оставшегося бездетным, погибшего в бою императора Восточной Римской империи Константина XIII, и ее бракосочетание с Великим Князем Московским Иваном Васильевичем (Иваном III). Вместе с ней в Кремле возвысился и стал символом Третьего Рима Палеологовский двуглавый орел.

Последующая история государства Российского показала, что эта миссия в гораздо большей мере реализовалась не в образах величия, а в образах жертвенности и уподоблении земной жизни Христа, в облике кающейся России, всегда готовой видеть себя перед Судом Божиим. Многие особенности восточной ветви христианства, пронизанного эллинской культурой, нашли в России исключительно благоприятную почву – сверхличностная соборность и согласие как залог адекватности веры, а не субъективизм религиозной жизни и властное организационное начало в отделившейся Римской Церкви; мягкое, увещательное приобщение человеческой природы к Божественной, а не вражда с человеческой телесностью; поиск абсолюта в его вещественных, живых проявлениях – «умозрение в красках»... но, пожалуй, более всего, стремление связать себя с эсхатологическим вектором человеческой истории – стремление к цели как завершенной и исполненной целостности Творения. Этому отзывались – незлобивость народа, его великодушие и смирение, жертвенность, готовность «сораспяться Христу», пострадать, принять наказание («Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?» Лук. 12, 57), чтобы поскорее очиститься и снять грех с души. Что это, как не совесть и чуткость к тому, что «душа человека по природе христианка», нуждающаяся в ясной оценке своих деяний. В этой связи Достоевский писал: «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримое: это именно то, что он, в своем целом, по крайней мере (и не в

идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает, не примет и не захочет принять своего греха за правду».

«Святая Русь» допетровских времен трансформировавшись в Российскую империю, несмотря на многочисленные отклонения и соблазны, связанные с этой ролью, до последних дней своего существования ориентировалась на святой идеал – Христа, и в обыденной жизни всегда помнила глубокую истину праведного человека. Типичные приметы Святой Руси далеко не всегда оказывались видимыми на поверхности России, но духовная жизнь людей неизменно поддерживалась на ее святых, молящих Христа и Богоматерь об их спасении. В ней легко оживлялись настроения всепрощения, повсеместным было почитание старцев, очевидной была трудность монашеского подвига, сопричастной Христу казалась судьба юродивых и нищих, естественными были помощь и сопереживание несчастным и преступникам, справедливо виделось в их положении предостережение не зарекаться о весьма вероятном повороте в жизни каждого человека. Богатством удивлялись и любовались и, конечно, могли ему завидовать, но не посвящать же этому всю жизнь! Богатство не почиталось, потому что знали – по правде-то, оно мало кем заслужено, а значит, скорее всего, не там человек успеха искал. Понятно, что успех закономерен, тем более, если к нему очень стремиться, но может, не твой это успех, не стоит этим специально утруждать себя – только лишний соблазн. Удача – это, может быть, вовсе не награда и доказательство праведности жизни, а испытание человека или проявленное снисхождение к нашим слабостям, уберегающее от еще большего жестокосердия в неверии и нищете. Поэтому часто как молодецкую удачу рассматривали предпринимательство и денежное везение, а в общем-то, совесть подсказывала – **богатым быть стыдно**. Появившееся сверх насущно необходимого надо было по-умному вернуть другим – в церкви, монастыри, приюты, больницы, школы, музеи... в конце концов, даже прокутить. Вернуть, отдать, избавиться – чтобы освободиться, а не снова запустить в дело с выгодой для себя. Ведь если Христос не воскрес в душе человека, то тщетны любые его дела. Тот, кто не имеет в себе причины (смысла) существования, обречен на смерть, и рано или поздно начинает испытывать чувство неприятия и невозможность своего пребывания в мире. Все это были не отвлеченные принципы, а живое чувство правды Божией, которое долго не угасало в народе, давая ему надежду и самообладание в минуты слабости и предчувствия надвигающейся трагедии.

Вместе с тем, при определенных обстоятельствах и в отсутствие правильного духовного руководства в потребности покаяния и самоотречения таилась серьезная опасность, что делало людей и всю систему их жизни уязвимыми.

«Черти лысые» современной российской истории – один нагло и уверенно насыпал в стране Лысую Гору, другой, через семьдесят лет, суетился, смущаясь и исподтишка, воздвигая крест распятия России. Первый истязал страну и лишил головы царя, который хотел посвятить себя сугубо церковному служению, другой, как бы невзначай (по-пилатовски), довершил дело своего предтечи клятвопреступлением против закона и государства. «Погибнет в России монархия – погибнет и Россия» – наставлял будущего царя мученика Александр III.

В конце советской империи трансцендентно повторяется закатное состояние Рима. Коммунистический разврат и вакханалия на теле России освобождали людей от ответственности за ее судьбу и вызывали у многих недоверие к тем, кто так или иначе стремился сохранить ее целостность. Когда под напором демократии стали общеизвестными преступления властителей государства, разрушился не только ореол таинства власти, но почти развеялось понимание необходимости государственного содействия, помощи и защиты достойного образа жизни людей. Поэтому всякий,

кто заранее пытался противостоять распаду государства, обвинялся в пособничестве бесам и подозревался в склонности к прошлым грехам. Жертвой подменили и заслонили злодеев.

Действие Провидения не связано с конкретными именами действующих лиц истории – Его мистический смысл находит себя и проявляется в текущих формах жизни. Так, исполняющий роль Пилата – охранителя интересов римского государства в Палестине, у нас стал именоваться Горбачевым; борец за независимость иудеев Варавва – отвязным Ельциным. Один пытался опираться на законы и права, другой в борьбе против «центра» на настроения населения в регионах. Смутьяны как тогда, так и у нас были схвачены и намечены к примерно наказанию, но увернулись, вырученные криками толпы. Кокетничающий своей цивилизованностью и как-то поновому «мыслящий» Пилат – у него все «неоднозначно» – оказался на побегушках между империей и местной властью. «Властитель слабый и лукавый», развращенный своими интеллектуальными утехами, выпал из подлинного служения закону и государственности. Верным признаком его неспособности к руководству являлась склонность к принципам, которых стал придерживаться – избегание неуспеха (а не стремление к успеху) и во что бы то ни стало быть вне подозрений (как жена Цезаря) – «я ничего достойного смерти не нашел в Нем» (Лук. 23, 22), «поздно ночью прилетел и только утром узнал, что там что-то в Вильнюсе произошло на проспекте...» и т.п. На всем отношении пилатовских отношений с Христом и Россией вместо должной мужественности и ответственности – импровизационная незавершенность и необязательность, завершающаяся согласием на расчленение-распятие тела Святости. На них вечное клеймо «отмывателей рук» – «...невиновен я в крови Праведника Сего» (Мат. 27, 24), «я говорил, что развал Союза приведет к развалу Российской Федерации» и т.п. Когда встретятся в Судный день, узнают друг друга и, наверное, совпадут даже внешне. Так же и Вараввы, избегнувшие своей участи за счет предания смерти Спасителя, так же и те, кто бросали жребий и делили одежды России – «...теперь ваше время и власть тьмы» (Лук. 22, 53).

Когда в Гефсиманском саду чуть только пролилась кровь будущих Его мучителей, Христос остановил защищающий Его меч, чтобы сбылось реченное пророками. Иисус отверг такую помощь в отношении себя, очевидно, также потому, что это затруднило бы понимание спасительного, милосердного (даже к врагам) типа отношений, который он завещал грешному миру. Когда в августе, всласть отославшиеся, попытались уберечь Россию от ее нынешних распинателей, что-то в ней услышало о своем предназначении при известии о пролитой на Садовом кольце крови. Пожалев детей своих, Россия сама стала жертвой, потому что не жертвы хочет и нет на то благословения. Уже почти век длится ее мученичество.

Пути Господни неисповедимы и данная им история, видимо, не слишком зависит от степени приятности или неприятности для нас, ее исполнителей. Парадоксальным образом самые ответственные, ключевые ее моменты оказываются связаны с фигурами, казалось бы, совсем неподходящими, а то и просто несовместимыми с высотой и значением происходящего. Но то, что немислимо для человека вполне возможно для все преодолевающей силы Божией, устраивающей любые вещи в природе в направлении исполнения Его Промысла. Эрих Фромм в книге «Анатомия человеческой деструктивности» писал, что одной из целей своего исследования природы разрушительных тенденций человека (на примере жизни Гитлера) помимо чисто академической задачи, была: «Я хотел указать на распространенное заблуждение, которое не позволяет нам распознавать потенциальных фюреров до того, как они покажут свое настоящее лицо. Мы почему-то считаем, что порочный, склонный



к разрушению человек должен быть самым дьяволом и выглядеть как дьявол. Мы убеждены, что у него не может быть никаких достоинств и что лежащая на нем каинова печать должна быть очевидной и различимой для каждого» [70]. И мы поддались этому, как говорил Фромм, наивному заблуждению (причем по разному и противоположно), что порочного человека легко узнать. Но будь мы еще чуть наивнее (или суевернее), могли бы и насторожиться – каиновы или еще какие следы были ведь не для украшения добропорядочной физиономии.

Случайно ли совпадение истории мистической России и крестного пути Христа? Этого нам, наверное, знать не дано. Но Провидение превыше имен, в которых оно действует, так что, возможно, не только сходстве придется беспокоиться.

По преданию, с переходом законной власти над Россией от Государя Императора, покровительство над нею берет на себя Пресвятая Богородица: Богоматерь как бы усыновила Россию. Поэтому не просто крушение империи и государства Российского сейчас происходит, но Дома Церкви Православия. Это трагедия такого масштаба, что последствия распятия России не могут не сказаться в мире в самом ближайшем будущем. Тяжесть ее утраты несомненно уже почувствовали все ее дети. Ведь Россия принадлежит не только ее центральной части, но и всем тем народам, которые участвовали в ее образовании, так же как Россия включает в себя не только Центральную Россию, но и все территории и народы, которые формировали ее исторический облик и статус. Уже сейчас чувствуется молитвенное стенание и томление о том, чему должно случиться, с надеждой, что на смену времени растерянности и рассеяния придет время Силы Утешения.

Ну, а если нам предстоит узнать время, когда «живые позавидуют мертвым», то, наверное, было бы полезно не слишком полагаться на победительность Бога (потому что вера – это личная жертва человека во славу Христа), а считать, что борьба Бога и дьявола как бы не предрешена, и ее исход зависит от личного мужества, от того, на чью сторону каждый из нас встанет – на сторону Христа и России, несчастных и распятых за веру и добро, смысл и красоту, или на сторону торжествующей сегодня самости дьявола и безразличия к совершающемуся унижению человека. Так или иначе, но наступил последний срок установить предел смещению Неба и земли, если мы еще надеемся когда-нибудь различать границу между ними. Поставив предел, крепость между ними, нам будет что защищать на этой земле, а значит и зачем жить.

#### Литература

1. Бердяев Н. Царство Божие и царство кесаря // Путь. – Париж, 1925. – № 1. – С. 38.
2. Цит. по: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – СПб.: Комплект, 1992. – С. 16–17.
3. Штеман А. Исторический путь православия. – М.: Паломник, 1993. – С. 248–249.
4. Карпец В. Российское самодержавие и русское будущее (на пути к православному государствоведению) // Выбор. Литературно-философский журнал русской христианской культуры. – М., 1990. – С.222.
5. Флоренский П. Иконостас // Богословские труды. – 1972. – № 9. – С. 108.
6. Флоренский П. Там же. – С. 97.
7. Флоренский П. Там же. – С. 97–99.
8. Булгаков С. Икона и иконопочитание (догматический очерк). – Париж: YMCA-PRESS, 1931. – С. 120–121.
9. Штеман А. Там же. – С. 255.
10. Ильин И.А. Почему сокрушился в России монархический строй? // Ильин И.А. О грядущей России: Избранные статьи. – М.: Воениздат, 1993. – С. 105–106.
11. См. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. 4.4, отдел II, гл. XI. «Царские принципы».

12. *Зеньковский В.* История русской философии. – Париж, 1948. – Т. 1. – С. 50.
13. *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения. – М.: ТРИМ, 1993. – С. 80–81, 90–91, 101–102.
14. Цит. по: *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность... – С. 538.
15. *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения... – С. 102–103.
16. *Тихомиров Л.А.* Там же. – С. 112.
17. *Будзилович П.Н.* О возможности восстановления монархии в России // Русское возрождение. Независимый русский православный национальный журнал. – Нью-Йорк; Москва; Париж, 1986. – № 34. – С. 105.
18. *Ильин И.А.* О Государе // Ильин И.А. О грядущей России... – С. 299.
19. *Алексеев Н.Н.* Идея «Земного Града» в христианском вероучении // Путь. – Париж, 1926. – № 5. – С. 18.
20. *Тихомиров Л.А.* Единоличная власть как принцип государственного строения... – С. 112.
21. «Московские ведомости» – 1884. – № 12.
22. *Клеман Оливье.* Вопросы о человеке. – Там же. – С. 24.
23. *Булгаков С.* Православие и государство // Русское возрождение. Независимый русский православный национальный журнал. – Нью-Йорк; Москва; Париж. – 1987. – № 38–39. – С. 247–248.
24. *Булгаков С.* Православие и государство. – Там же. – С. 242.
25. *Клеман Оливье.* Вопросы о человеке // Беседа. – Ленинград; Париж. – 1988. – № 7. – С. 24.
26. Цит. по: *Карташев А.В.* Судьбы «Святой Руси» // Русское возрождение. – 1987 (II–III). – № 38–39. – С. 261.
27. *Флоровский Г.* Антиномии христианской истории: империя и пустыня // Мера. Литературный, историко-художественный, религиозно-философский журнал. – СПб., 1994. – № 4. – С. 13–14.
28. *Гегель.* Наука логики. Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 192.
29. *Тюрин П.* Введение в психологию дизайнерского творчества. – Рига. – 2001. – Гл. 3.
30. *Бердяев Н.* Дневник философа // Путь. – Париж, 1926. – № 4. – С. 139.
31. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность... – С. 128.
32. *Тихомиров Л.А.* Там же. – С. 121–171.
33. *Алексеев Н.Н.* Идея «Земного Града» в христианском вероучении // Путь. – Париж, 1926. – № 5. – С. 28.
34. *Алексеев Н.Н.* Христианство и идея монархии // Путь. – Париж, 1927. – № 6. – С. 13, 20.
35. *Булгаков С.* Автобиографические заметки. – Париж, 1946. – С. 81–82.
36. *Струве П.Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Интеллигенция в России. – М., 1991. – С. 147.
37. *Франк С.* Религиозно-исторический смысл русской революции // Начала. – 1991. – № 3. – С. 38; *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество. – М., 1992. – С. 441.
39. *Гиппиус З.* Воспоминания о религиозно-философских собраниях. Предисловие к статье «Правда о земле» // Наше наследие. – 1990. – № 4. – С. 67.
40. *Казарян А.С. Л.* Франк о нигилизме и революции. Предисловие к публикации // Начала. – 1991. – № 3. – С. 54–55.
41. *Струве П.Б.* Интеллигенция и революция // Там же. – С. 137–139.
42. *Солоневич И.Л.* Народная монархия. – М., 1991. – С. 160–161.
43. *Солоневич И.Л.* Там же. – С. 40–41.
44. *Хосе Ортега-и-Гассет.* Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 144.
45. *Солоневич И.Л.* Там же. – С. 127.
46. *Ильин И.А.* Почему сокрушился в России монархический строй? // Там же. – С. 88–89.
47. *Ильин И.А.* Там же. – С. 92–93.
48. От Батыева погрома до перестройки (Зигзаги в развитии Российской империи) // Советская литература. – 1991. – № 1. – С. 138.
49. *Регельсон Л.* Церковь в истории России // Путь православия. – М., 1993. – № 2. – С. 142–143.
50. *Лопухин П.С.* Святая Русь и русское государство // Русское возрождение. – Нью-Йорк; Москва; Париж. – 1989 (III–IV). – № 47–48. – С. 42.

51. *Карнец В.* Российское самодержавие и русское будущее (на пути к православному государствоведению) // Выбор. Литературно-философский журнал русской христианской культуры. – М., 1990. – С. 218.
52. Цит. по: *Алферьев Е.Е.* Император Николай II как человек сильной воли. – Джорданвилль. Свято-Троицкий монастырь. – 1983. – С. 144.
53. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 108.
54. *Бердяев Н.А.* Там же. – С. 125–126.
55. *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Там же. – С. 411–412.
56. *Стенун Ф.* Октябрь семнадцатого // Путь. Газета Российского христианского демократического движения. – 1992. – № 10.
57. Послание Патриарха Тихона Совету Народных Комиссаров // Наш современник. – 1990. – № 4. – С. 161–162.
58. *Новгородский Аноним.* Церкви Петра, Павла и Иоанна // Мера. – СПб., 1995. – № 1. – С. 26.
59. Журнал Высочайше учрежденного Сопределения для рассмотрения вопроса о возможности признания брака Его Императорского Высочества Великого Князя Кирилла Владимировича с бракоразведенною супругою Великого Герцога Гессен-Дармштадского Мелиттою (заседание 4-ого декабря 1906 года); Мемория высочайше учрежденного Особого Сопределения для обсуждения вопросов, касающихся устранения Его Императорского Высочества Великого Князя Кирилла Владимировича от престолонаследия. – М., 1996. – С. 284–291; 292–299.
60. *Карнец В.* Хождение по водам // Путь. Газета РХДЦ. – 1992. – № 7.
61. *Алферьев Е.Е.* Император Николай II как человек сильной воли. – Джорданвилль. Свято-Троицкий монастырь. – 1983. – С. 144.
62. *Радзинский Э.* Господи... спаси и умири Россию. Николай II: жизнь и смерть. – М., 1995. – С. 482–495; см. также материалы, собранные в кн.: *Болотин Л.* Царское дело: Материалы к расследованию убийства Царской семьи (статья «Дорога «Великого Князя»). – С. 121–171.
63. *Тихменев Н.М.* Духовный облик Императора Николая Второго. – Изд. Союза Ревнителей Памяти Императора Николая II. – 1952. – С. 4.
64. Краткая географическая энциклопедия. – М., 1961. – С. 402.
65. Большой путеводитель по Библии. – М., 1993. – С. 245.
66. *Василевский И.* (Не-Буква). Николай II. – Берлин: Русское универсальное изд-во, 1923. – С. 4–5.
67. *Витте С.Ю.* Избранные воспоминания. 1849–1911 гг. – М.: Мысль, 1991. – С. 678, 576, 288.
68. *Алферьев Е.Е.* Указ. соч. – С. 54.
69. *Алферьев Е.Е.* Указ. соч. – С. 115.
70. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994.