
LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения

197

Париж – Нью-Йорк – Москва

№ 197

II – 2010

Ответственный редактор

НИКИТА СТРУВЕ

Секретарь редакции

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА

Редакционная коллегия:

прот. НИКОЛАЙ ОЗОЛИН, Н. СТРУВЕ,
Т. ВИКТОРОВА, Д. СТРУВЕ (Франция),
О. РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ (США), Д. ПОСПЕЛОВСКИЙ (Канада),
Е. БАРАБАНОВ, Е. ДОРМАН, Ю. КУБЛАНОВСКИЙ,
Б. ЛЮБИМОВ, Е. МАЙДАНОВИЧ, В. НИКИТИН,
О. СЕДАКОВА (Россия), К. СИГОВ (Украина)

НИКИТА СТРУВЕ

Кризис в католичестве

В связи с вопросом о безбрачном духовенстве

Разразившийся кризис в Католической Церкви — наличие среди духовенства многих случаев педофилии — глубоко опечалил совесть христиан всех конфессий, и не в последнюю очередь православных. Ведь для нас Римская Церковь — родная сестра, с которой мы были в единении одиннадцать веков христианства, затем в отчуждении историческом, но не по существу верования. За последние века в католичестве усилился прозелитизм по отношению к Православию, дошедший до агрессивности, а в XIX веке были провозглашены на Первом Ватиканском соборе еретические догматы о «непогрешимости» Папы, к тому же «вне согласия с Церковью» (*ex sese non ex consensu ecclesiae*), и о непорочном зачатии Богоматери.

Несмотря на эти отклонения, которым сопутствовало усиление центральной власти, Римская Церковь свидетельствовала о христианстве в разных концах вселенной. А за последние пятьдесят–шестьдесят лет католичество повернулось лицом к Православию, благодаря Православной Церкви в эмиграции (о. Николай Афанасьев, о. Сергей Булгаков и др.) и ее церковному искусству, и отбросило как будто целиком свою старую политику агрессивности. Теперь мы можем чистосердечно радоваться успехам католичества, но и страдать за его неудачи и его теневые явления.

Но не следует забывать, что нравственные искушения в католичестве связаны с экклезиологической ересью, или, скажем, с недолжной сакрализацией безбрачной традиции под влиянием мощного развития монашества. Полвека тому назад, во время Второго Ватиканского собора, всего лишь шестнадцать епископов из двух тысяч проголосовали против 10-го параграфа предложенной *схемы* о семинариях, в котором подчеркивалась ценность, а тем самым и необходимость celibата для духовенства. Папа Павел VI решил вовсе не ставить вопрос о женатом духовенстве на Соборе, заявив, что он «намерен не только сохранить древнее, святое, провиденциальное правило,

но еще и усилить его соблюдение». Тогда же, в 1965 году, в передовице «Православного Вестника» на французском языке¹ мы недвусмысленно реагировали на это заявление Папы. «Введение женатого духовенства, — писали мы, — единственная необходимая реформа не только, чтобы предотвратить сокращение священнических призваний или избавить духовенство от нравственных искушений², ее необходимость обусловлена прежде всего экклезиологическими и богословскими соображениями». Во-первых, celibat духовенства не имеет основания ни в Писании (апостол Петр был женат, апостол Павел призывал епископа быть мужем одной жены), ни в ранней церковной практике. Даже на Западе до VIII века белое духовенство было женатым. Но, что хуже, безбрачие духовенства усугубило клерикализацию в духе и структуре Западной Церкви: священник оказался не то над Церковью, не то вне ее, что в итоге способствовало развитию папизма. И еще один, решающий аргумент: обязательство безбрачия влечет за собой невозможность поздних призваний к священству в Церкви, что является препятствием для действия Святого Духа. Недавно принятые папством меры к более строгим взысканиям по отношению к священникам, согрешающим против несовершеннолетних, нам представляются недостаточными для искоренения недопустимого зла.

Больше надежды внушает недавнее учреждение женатого диаконства в помощь священникам (но не в узком смысле литургического служения, принятом в Православии, а ближе к первохристианскому смыслу служения людям). Логически, поскольку диаконы заменяют священников и в требах (за исключением исповеди), раздают причастие, что, впрочем, дозволено и мирянам, оно должно привести к женатому духовенству, но когда? И не слишком ли будет поздно?

Православные Церкви (и даже восточные, «униатские», присоединенные к Риму) не знали обязательного celibata для «белого» духовенства. Скорее наоборот, в XIX веке в России celibатному человеку почти невозможно было добиться священства, не став монахом. А в наши дни все чаще раздаются в Православии голоса в пользу того, чтобы избирались в епископы и женатые клирики. В этом смысле высказался один из авторитетнейших представителей Сиро-ливанской Православной Церкви митрополит Георгий Ходр. Аргументы те же, что нами упоминались в связи с католическим «белым» духовенством, к

которым следует прибавить другие примеры – св. Амвросия Медиоланского, в IV веке всенародно избранного епископом, а в новейшее время – многочисленные вдовы священники, ставшие епископами. Но, разумеется, в случае женатых епископов должно быть внесено возрастное ограничение: посвящение не раньше достижения ими пятидесяти лет, когда священник или мирянин, кандидат во епископы, уже известен своей супружеской верностью и свободен от семейных забот. Такая реформа (вернее, возврат к древнейшей традиции) уменьшила бы ряд проблем, связанных в Православии с епископатом (преувеличенный авторитаризм, отклонение от правил нравственности, недостаточное знание жизни). Разумеется, такое «ослабление» не означало бы отказа от истинных, жертвенных призваний посвятить себя всецело с молодости служению Церкви, каких было и до сих пор остается немало.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Nikita Struve. Sur 16 voix ou la seule réforme nécessaire // Le Messager Orthodoxe N° 31, 1966, p. 1–2.*

² В наши дни это явление стало угрожающим.



БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ



Дьякон Андрей Платонов

Церковь пребывающая...

*Предисловие к публикации excursus
протопр. Н. Афанасьева*

«Единое евхаристическое собрание древней Церкви»

Предлагаемый вниманию читателя «Вестника» экскурс получен нами в машинописном виде со сделанной от руки правкой от сына автора — Анатолия Николаевича Афанасьева.

Данный экскурс, составляющий неотъемлемую часть докторской диссертации Афанасьева «Ecclesia Spiritus Sancti»¹ (то есть «Церковь Духа Святого»), предполагался к публикации вместе с основной частью диссертации при первом, имковском, издании в 1971 году, но опубликован был только в 1974 году, во французском переводе, в греческом журнале *Klegonomia* (Thessalonique, janv. 6. p. 1–36).

Экскурс представляет собой исторический обзор-реконструкцию изначального устройства древнейших христианских церквей — Иерусалимской, Коринфской, Александрийской и др.

В своих трудах Афанасьев показывает, что формула апостола Павла «Церковь — Тело Христово» — не просто гениальная метафора, а истинное Божие откровение о сущности Церкви. Как и другие определения Церкви, которые мы находим у Павла, — Церковь Божия во Христе, Церковь пребы-

вающая (в каждом конкретном городе) — эта формула обозначает одну и ту же мистическую реальность Церкви, совершенную полноту ее явления в Евхаристическом собрании. Евхаристия — Таинство причастия Христу, Его Телу и Крови. Дар Христовой любви в Духе Святом преобразует единое Евхаристическое собрание полноты местной церкви в Его Тело, Его Церковь. Евхаристия преобразует причастников в То, чему они причащаются, соединяя их единой жизнью в Духе, подобно органам Единого Тела.

В ходе последующей истории возникают две проблемы, затемняющие ясность первоизданной экклезиологии, реконструированной Афанасьевым.

Во-первых, это сам рост Церкви, численный и пространственный, делающий невозможным еженедельное единое собрание местной церкви, собрание в одном месте, в одном храме. В одном месте, в полисе², возникает несколько собраний, несколько храмов. Теперь принципом единства местной церкви становится не столько сама Евхаристия, сколько предстоятель главного Евхаристического собрания. Его управление (как и его избрание) объединяет в одну церковную единицу, епархию, все евхаристические собрания города и округа — хоры («где епископ — там Церковь», по выражению Игнатия Антиохийского). Но тем самым пресвитерские евхаристические собрания оказываются в подчинении внешнего авторитета, а епископ из предстоятеля, находящегося внутри собрания, становится в позицию, возвышающую его над собранием с его предстоятелем-пресвитером. Утрачивается личная связь епископа, главы местной церкви, не только с ее рядовыми членами, но и с пресвитериумом, что порождает все больше проблем в ходе истории. Возможный путь разрешения этой проблемы Афанасьев видит в устройстве Александрийской церкви с ее несколькими назависимыми евхаристическими собраниями (как это описано в публикуемом экскурсе) внутри единой местной церкви. Подобная структура начала было возникать и в других местах, где появлялись самостоятельные хороепископы (об этом статья Афанасьева «Неудавшийся церковный округ»). В «Трапезе Господней» Афанасьев писал о том, что подобный принцип мог бы привести к независимости современных приходов, вернув Церкви древ-

ную самостоятельность Евхаристического собрания — образа Тела Христова.

Во-вторых, с удалением от эпохи непререкаемого апостольского авторитета нарастают расколы, ереси. Задача уврачевания расколов, принятия в Церковь покаявшихся еретиков открыла разнообразные возможности как для акривийного отрицания действительности (то есть церковности) еретического и раскольнического крещения и иерархии, так и для икономийного их признания. Вторая часть *Ecclesia Spiritus Sancti*, названная автором «Границы Церкви», была направлена именно на поиск экклезиологических оснований для решения проблемы христианских разделений и восстановления единства с западным христианством. И в решении этой проблемы Афанасьев решающее значение придает восстановлению изначальной самостоятельности Евхаристического собрания местной церкви, снимая таким образом претензии римского папизма на возглавление всей Вселенской Церкви. В самом деле, даже ужасные крайне болезненные конфликты между различными православными юрисдикциями, сопровождающиеся иногда и в наше время разрывом Евхаристического единства, не ведут к схизме, а со временем уврачевываются именно тогда, когда этими конфликтами не затрагивается целостность приходов или когда со временем в муках рождения возникает новая целостность. Труд, которому Афанасьев посвятил последние полтора десятка лет своей жизни, не был закончен, однако основная его часть была опубликована в виде статей, частично изданных лишь по-французски. В настоящее время местонахождение русских оригиналов этих статей не известно.

Теме Церкви были посвящены все четыре десятилетия богословских трудов Афанасьева. Первые полтора десятилетия он исследовал Вселенские и древние церковные соборы, выясняя их роль и место в церковной жизни, в устройении Церкви. Затем следует десятилетие, посвященное выяснению центрального значения Евхаристического собрания местной церкви. Наконец еще полтора десятилетия были посвящены решению проблемы церковных разделений.

Легковесные оценки подвижнического многолетнего труда Афанасьева нередко звучат со стороны критиков, мало

и плохо читавших его работы, но зато желающих подчас сказать новое слово в экклезиологии. Основной – и ложный – тезис критики *«справа», католического типа*: Афанасьев недооценивает экклезиологическую важность единства местных церквей. Это не так. Ведь именно церковные соборы, изучавшиеся Афанасьевым, как мы выше упоминали, полтора десятка лет, и обеспечивали это единство как в целях организации совместного осуществления миссии Церкви, так и в случае возникновения серьезных конфликтов. Но в отличие от критиков, полагающих, что единство обеспечивается солидарностью епископов, своеобразной епископской надстройкой над местными церквями, Афанасьев на первое место ставит принцип *рецепции* – принятия, признания решений Вселенских, окружных и местных соборов всей полнотой каждой из местных церквей. Точно так же и базовая организация самых широких церковных служений даже в условиях нынешнего *глобализма* по-прежнему осуществляется на уровне местной церкви, общей Евхаристической жизни. Критика *«слева», протестантского типа*, обвиняет Афанасьева в недооценке экклезиологического значения личной веры, личного обращения и выбора, личных *«общинных»* связей между прихожанами. Эта критика также совершенно несправедлива. Наоборот, важнейшая часть диссертации Афанасьева посвящена разъяснению царственно-священнического (по выражению апостола Петра) достоинства каждого члена Церкви. Разумеется, без личного прихода в церковь, личного прихода на Евхаристию, к причастию, невозможно быть членом Тела Христова. Разумеется, члены Тела должны стремиться пребывать в церкви в единстве, любви, общении, братском согласии. Но мистическая связь членов устанавливается только в Теле Христовом, только даром Духа Святого, и более всего через постоянное участие в Таинстве Тела и Крови – Евхаристии (хотя вступление в Церковь, разумеется, начинается личным обращением, научением и Крещением). «Община» (а лучше сказать – общение) церковна в той мере, в какой она *евхаристична*, потому что источником церковности является причастие Телу Христову.

В экклезиологии Афанасьева нет недооценки крещальных и иных путей воцерковления членов Церкви, их соби- рания, нет недооценки и межцерковного общения. Более

того, именно утверждение основополагающего значения местной церкви, ее Евхаристического собрания дает этим важным принципам личности, общинности и общения должную меру, преодолевая все крайности: индивидуализм, общинную обособленность, централизацию. В частности, Афанасьев, начиная со своей диссертации, то есть уже с начала 40-х годов, даже избегает употребления слова «община» в позитивном смысле, для обозначения церковного собрания. «Общинность» в его экклезиологии приобретает негативное значение общинной обособленности, пренебрегающей согласием местных церквей.

В заключение остается выразить надежду, что за данной публикацией последует издание всего корпуса трудов Афанасьева, в том числе незаконченного исследования «Границы Церкви», что внимательное изучение этих работ не только даст необходимую пищу для богословской мысли, но и откроет пути разрешения трагических церковных нестроений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Сам Афанасьев наименовал свой труд именно этой латинской формулой Тертуллиана. Русское название было дано издателями через пять лет после смерти автора.

² Полис в античности не то же, что современный город; это община, включающая город и его сельскую округу.

Протопр. НИКОЛАЙ АФАНАСЬЕВ

Единое евхаристическое собрание древней Церкви

*Приложение (excursus) к докторской диссертации
Ecclesia Spiritus Sancti¹*

1. Одним из кардинальных вопросов истории первохристианства является вопрос, имела ли местная церковь одно или несколько евхаристических собраний. От решения этого вопроса зависит понимание не только церковной жизни апостольского времени, но и всей дальнейшей истории церковного устройства. В связи с этим стоит другой вопрос, не менее важный, чем первый. Если первоначальная местная церковь имела несколько евхаристических собраний, то как надо понимать ее единство или, может быть, этого единства сначала не существовало? Наиболее решительно к этому последнему решению склонялся Р. Зом. Исходя из того, что в первоначальном христианстве каждое собрание верующих — «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф. 18:20) — представляло из себя собрание со Христом, он считал, что в каждом городе имелось не одно, а множество евхаристических собраний². Это означало, что местной церкви в обычном понимании не существовало, а имелись отдельные группы христиан, более или менее многочисленные.

Мнение Зомы не встретило полностью сочувствия, как не встретила сочувствия вся его концепция истории первохристианства. В настоящее время существование местной церкви в апостольскую эпоху не подвергается сомнению. Считается несомненным, что христиане каждого города осознавали свое церковное единство, то есть осознавали себя как церковь, но это не мешало им иметь, кроме главного евхаристического собрания, другие евхаристические собрания в пределах одного города. Поэтому Павел говорил о «домашних церквях», то есть о собраниях христиан одного дома

(*domus*) в римском смысле слова. Где и в чем тогда искать ее единство, если нет единого евхаристического собрания? Мы знаем, что во второй половине II века принципом единства местной церкви был епископ. Но приложим ли этот принцип к апостольскому времени? В огромном большинстве современные исследователи первоначального христианства отказываются признать существование монархического епископата в апостольское время. Что касается гипотезы апостолов-епископов, то она не может обосновать единство местной церкви³. Апостолы не были принципом ее единства, а принципом единства основанных ими церквей. Остается принцип города, на котором как будто согласны разные представители современной богословской науки.

«Оказалось в действительности, — писал Пьер Батиффоль (Pierre Batiffol), — что христианство не было религией коллегий (*collegia*), а религией городов. С первых поколений всюду, где оно устанавливается, и даже в большом городе, как Антиохия или Рим, христианство не знало синагог, отделенных друг от друга, какими были синагоги евреев в Риме, ни самостоятельных коллегий, какими были языческие коллегии. Оно имело местом собрания дом того или иного христианина. Все христиане города, как бы он ни был велик, образуют одно-единственное содружество, или *εκκλησία*, которое носит имя города. Культ Митры и ему подобные развиваются в небольших группах или братствах, которые обычно разделяются, когда число почитателей бога увеличивается. Закон христианства, постоянный закон, возникший гораздо раньше, чем повсюду утвердился принцип монархического епископата, заключался в том, что существует только одна церковь в городе, и параллельно с этим ни одна церковь не изолирована от другой»⁴. Все это правильно, а особенно правильно, что церкви не жили обособленной жизнью, но почему христианство стало религией *λόγισ'ον*, а не религией коллегий — остается неясным. В этом Батиффоль следует А. Гарнаку (A. Harnack), просто ссылаясь на его «*Mission und Ausbreitung*»⁵. Как раз это утверждение является наиболее проблематичным и требующим доказательства. Несомненно, что христианство в первые времена было городским явлением в том смысле, что оно распространялось почти исключительно среди городских жителей, но от это-

го еще далеко до утверждения, что христианство было религией городов. Начиная со II века, на Востоке христианство проникает в сельскую местность, которая постепенно подвергается христианизации. В сельской местности оно организуется совершенно так же, как в городах. Первые сельские церкви были вполне самостоятельны и независимы, хотя местность, на которой они существовали, зависела от города и составляла с ним одно целое — *πόλις*, или *civitas*. Этот факт подрывает категорическое утверждение Батиффоля о христианстве как религии городов. Последнее было бы правильно, независимо от фактического положения, только в том случае, если бы в себе самом христианство заключало некоторые принципы, в силу которых оно неизбежно становилось бы религией городов. Мы не находим таких принципов ни в учении Христа, ни в учении апостолов. Город действительно был одним из организующих принципов церковной жизни как чисто эмпирический фактор, влияющий извне на церковь, а не заключенный в ней самой. Он во многом определил некоторые особенности церковного устройства, которые сохраняются до настоящего времени, но в конце концов церковь отказалась от города как эмпирического принципа своего единства.

Если *πόλις* рассматривать как принцип единства местной церкви, то надо признать, что ее единство является в известном смысле исторической случайностью. Сохранялось бы это единство в иных исторических условиях? Ставить единство местной церкви в зависимость от эмпирических факторов почти равносильно отрицанию самого единства. Единство местной церкви является внутренним фактором, вытекающим из природы самой Церкви. Только при этом условии единство местной церкви может иметь безусловный, а не относительный характер. Таким внутренним принципом единства местной церкви в апостольское время является евхаристическое собрание. Сравнение христианской церкви с еврейскими синагогами или с содружествами последователей Митры имеет только тогда значение для доказательства единства местной церкви, если в пределах одного города первоначальное христианство действительно имело одно-единственное собрание. Если же оно имело наряду с главным собранием другие собрания, как это произошло в

III веке, то сравнение если не теряет свой смысл, то значительно подрывается. Как раз именно вопрос о том, имела ли каждая местная церковь одно или несколько евхаристических собраний, у Батиффоля остается нерешенным. Он как будто избегает об этом говорить, а тем самым остается неясным принцип единства местной церкви в то время, когда еще повсюду, по его словам, не утвердился монархический епископат. Евхаристическое собрание выявляет Церковь Божию во Христе во всей полноте ее единства. Поэтому оно является единственным принципом единства местной церкви и единства Церкви Божьей, существующей в каждой местной церкви. Если в пределах одного города существовало несколько евхаристических собраний, то единой местной церкви в пределах одного города не существовало. Поэтому вопрос о том, сколько имелось евхаристических собраний в местной городской церкви, должен быть выяснен с максимальной ясностью.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого вопроса, надо сделать одно общее указание. При признании первоначальной множественности церковных собраний в одном городе исторический процесс развития церковного устройства становится если не странным, то крайне сложным. При этом предположении Церковь во II веке переходит от примитивной множественности к единому собранию, чтобы затем в течение III века вновь перейти к множественности собраний в пределах одного города. Не проще ли допустить изначальное существование единого евхаристического собрания, которое затем заменяется множественностью собраний? В течение времени, когда происходит это изменение, меняется и самый принцип единства церкви, евхаристический принцип единства местной церкви заменяется принципом единства епископата в пределах одной церкви. Этот новый принцип позволяет сохранить единство местной церкви, когда в ее пределах появляется несколько евхаристических собраний.

2. Можем ли мы рассматривать слова Христа, что Он там, где двое или трое собраны во имя Его, как указание на существование множественности евхаристических собраний в апостольское время? Где двое или трое, там Христос,

а следовательно, там церковь, потому что Церковь там, где Христос. Тертуллиан с особой силою выдвинул этот принцип в его монтанистический период: «Где трое, там церковь»⁶ или «да будет тебе церковь среди трех»⁷. Это вполне понятно, так как от этого тезиса зависело его церковное бытие. «Великая церковь» времени Тертуллиана знала не меньше, чем он, об этих словах Христа, но, тем не менее, она не оправдывала устройство отдельных евхаристических собраний в пределах одной местной церкви.

Церковь там, где между собравшимися во имя Христа, будь их двое или трое, находится Христос, но может ли Христос быть среди тех верующих, которые помимо главного общего собрания устраивают еще частные собрания? Будут ли это собрания во имя Христа? Если слова Христа относятся к церкви, в которой Он пребывает и которая есть Его Тело, то устройство отдельного собрания в местной церкви не может быть во имя Христа, так как Тело Христа неразделимо. Если бы такого рода собрания в действительности были, то они бы свидетельствовали о церковном сепаратизме и индивидуализме, как антиподе объединения всех во Христе. «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они будут в Нас едино» (Ин. 17:21). Это единство не могло быть механическим объединением людей, поставивших себе некоторые определенные задачи и цели, не могло оно быть единством философской школы, основанной на единстве мирозерцания и учения, оно должно быть онтологическим единством всех во Христе в евхаристическом собрании: «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему, и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23). «Да будут все едино» есть единство евхаристического собрания, которое есть обитель Бога. В эмпирической действительности единство его, как и единство Церкви, выражается в виде множественности собраний, но эта множественность выражает единство, так как существует не множественность Евхаристий, а одна Евхаристия во времени и в пространстве. Это непреложный закон бытия Церкви в эмпирической жизни. Он имеет еще другой аспект, крайне важный для древней экклезиологии: существует столько местных церквей, сколько евхаристических собраний, так как в каждом евхаристическом собрании выявляется вся Церковь

Божия. Единство Церкви Божией всегда сохраняется, так как в каждой местной церкви пребывает вся Церковь Божия, но множественность местных церквей никогда не остается постоянной величиной, а все время возрастает. Это возрастание множественности местных церквей являет «созидание» Церкви, если имеются налицо эмпирические условия, вызывающие эту множественность. При отсутствии эмпирических условий для возрастания устройство отдельных евхаристических собраний внутри местной церкви было бы нарушением ее единства. Это было бы не «созиданием» Церкви Божией, а ее разрушением (ср. 2 Кор. 13:10).

Что могло побуждать первых христиан к устройству отдельных частных собраний в пределах одного города? Если эти собрания исчезают во II веке, то вряд ли причиной их устройства могла быть недостаточность помещений, так как количество христиан к этому времени не уменьшилось, а возросло. Не могло побуждать верующих устраивать частные собрания осторожность по отношению к римской полиции, так как положение христиан во II веке было труднее, чем в I-м. Чувство единения всех во Христе и взаимная любовь естественно побуждали христиан к сохранению единства евхаристического собрания и предохраняли от разделения его на ряд отдельных собраний.

Основываясь на богословских предпосылках, мы имеем все основания предположить, что в апостольское время местная церковь имела одно-единственное евхаристическое собрание. Как было в действительности, можно разрешить только на основании тех данных, которые имеются в нашем распоряжении. К сожалению, то, чем мы располагаем из этой эпохи, крайне недостаточно. Поэтому приходится говорить не столько о том, что было, сколько о том, чего не было. Само по себе это недостаточно, но если нам удастся показать, что в новозаветных писаниях нет прямых указаний на множественность евхаристических собраний в одной местной церкви, то вопрос может считаться разрешенным положительным образом при наличии богословских предпосылок, о которых мы говорили.

3. Главным аргументом в пользу множественности евхаристических собраний в пределах одного города служат «до-

машние церкви», которые, как утверждают, существовали в основанных Павлом церквях. Поэтому мы прежде всего должны выяснить, что представляли из себя эти церкви.

«Приветствуют вас церкви Асийские; приветствуют вас усердно о Господе Акила и Прискилла с домашнею их церковью (σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ)» (1 Кор. 16:19). Выражение «ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία» встречается несколько раз у апостола Павла: «Приветствуйте Прискиллу и Акилу, сотрудников моих во Христе Иисусе, которые голову свою полагают за мою душу, которых не я один благодарю, но и все церкви из язычников, и домашнюю их церковь (τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν)» (Рим. 16:3–4). «Приветствуйте братьев в Лаодикии, и Нимфана (или Нимфу), и его (или ее) домашнюю церковь (τὴν κατ' οἶκον αὐτῆς ἐκκλησίαν)» (Кол. 4:15). «Павел, узник Иисуса Христа, и Тимофей брат, Филимону возлюбленному и сотруднику нашему, и Апфии (сестре) возлюбленной, и Архиппу, сподвижнику нашему, и домашней твоей церкви τῇ κατ' οἶκον σου ἐκκλησίᾳ)» (Филим. 1:2). Если придерживаться русского перевода, то домашняя церковь означает церковь, состоящую из насельников одного дома. Это понимание «домашней церкви» является общепринятым. Естественный вопрос, который мы должны задать себе, заключается в том, каким образом могло возникнуть такого рода явление церковной жизни и как и почему апостол Павел не только не порицает тех, кто устраивал у себя отдельные церкви, но относился к ним с особою нежностью и вниманием и почти что с благодарностью. Вопрос остается без ответа, потому что Павел не указывал причины, почему некоторые лица устраивали у себя отдельные евхаристические собрания для небольшой группы верующих. Все «домашние церкви» Павла находились в городах, а потому образование их не могло вызываться неудобством собираться в главной церкви, как это могло быть для жителей пригородов и сел. Единственное объяснение, которое можно было бы дать, заключается в том, что некоторые лица могли стремиться отделить себя и свой domus от остальных верующих. Эта тенденция могла появиться у христиан из язычников, для которых дом был местом домашнего культа, но такое стремление ни при каких обстоятельствах не могло встретить сочувствия и одобрения Павла, который реши-

тельно осуждал образование внутри местной церкви каких-либо соревнующихся групп. Эта тенденция была бы совершенно непонятна у евреев, так как для них дом не был местом культа в точном смысле слова. Кроме того, появление отдельных «домашних церквей» было бы в полном противоречии с основной тенденцией церковной жизни того времени к объединению наиболее полному всех членов церкви в едином евхаристическом собрании.

Это далеко не все недоумения, которые вызывает «домашняя церковь» Павла. Если бы она существовала, то ее устройство должно было бы соответствовать общей организации всех остальных церквей. В ней необходимо должны были бы быть лица, ее возглавляющие. При этом предположении мы должны рассматривать лиц, упомянутых Павлом в связи с домашними церквами, как их предстоятелей. Следовательно, ими были бы не только Акила, но и его жена Прискилла. Такой предстоятельницей была бы Нимфа (согласно критическому тексту). Разрешая положительно вопрос о существовании «домашних церквей», мы поднимаем сложный вопрос о женщинах как предстоятельницах церквей.

Все эти соображения если не доказывают полную невозможность существования в апостольское время «домашних церквей», то до крайней степени берут их существование под сомнение. Это сомнение становится тем больше, что после Павла мы не находим, по-видимому, упоминания о «домашних церквах». Лаодикийский собор, который скорее всего был во второй половине IV века, запретил совершать приношения в домах. «Не подобает епископам или пресвитерам совершать приношения в домах»⁸. Это запрещение может иметь двоякий смысл: собор имел в виду запретить совершение Евхаристии в частных домах для отдельной группы членов церкви или, что более вероятно, он имел в виду запретить устройство евхаристических собраний в жилых домах, предполагая, что они должны устраиваться в особых специальных помещениях. Если это второе предположение правильно, то оно говорит против существования «домашних церквей» в обычном понимании. Если допустить, что 31-е правило Трульского собора (692 г.) разрешило совершение Евхаристии в «домашних церквах» с согла-

сия епископа, то возникновение этой практики надо отнести к началу или к середине VII века⁹.

Существование «домашних церквей» в апостольское время основывается главным образом на переводе выражения «ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία» как «домашняя церковь» [10]. Исходя из обычного значения «κατ' οἶκον», было бы более точно перевести все выражение как «церковь, находящаяся в доме». Этот перевод не тождественен с переводом «домашняя церковь» [11]. Тогда как последний перевод, будучи некоторого рода толкованием, ясно указывает, что речь идет о церкви, составленной из насельников одного дома, первый перевод свидетельствует только о том, что в доме какого-либо лица, например Акилы и Прискиллы, собирались христиане для совершения Евхаристии. Если мы отбросим всякого рода априорные предпосылки, то мы должны признать, что само по себе выражение «ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία» оставляет открытым вопрос, идет ли речь действительно о «домашней церкви», составленной из насельников одного дома, или о местной церкви, члены которой собирались в доме Акилы и Прискиллы. Поэтому оно не может быть приведено в качестве решающего аргумента в пользу существования нескольких евхаристических собраний в пределах одной местной церкви. Если бы мы знали, что в пределах одного города имелось не одно евхаристическое собрание, а несколько, то на этом основании мы бы могли утверждать, что «ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία» означает «домашнюю церковь». Этого мы как раз не знаем. Поэтому мы должны попытаться найти у Павла иные указания, в свете которых мы бы могли дать ответ на поставленный нами вопрос о значении «ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία».

«Приветствует вас Гаий, странноприимец мой и всей церкви (ἀσπάζεται τὸν υἱὸν Γαίῳς ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας)» (Рим. 16:23). Гаий был гостеприимцем апостола Павла¹², то есть во время второго пребывания в Коринфе апостол Павел проживал в доме Гаия, которого он крестил (1 Кор. 1:14). В каком смысле апостол Павел называл Гаия гостеприимцем — «ὅλης τῆς ἐκκλησίας»? Было бы странно думать, что апостол Павел хотел назвать Гаия не только своим гостеприимцем, но и гостеприимцем других членов церкви. Вполне понятно, почему апостол Павел пользовался госте-

приимством Гаия, но почему могли пользоваться его гостеприимством другие христиане, проживающие постоянно в Коринфе? Если бы апостол Павел имел в виду сказать, что гостеприимством Гаия пользовался не только он, но все или почти все христиане, временно проживающие в Коринфе, то выражение «вся церковь» было бы непонятным преувеличением. Мы должны брать это выражение так, как оно дано у Павла, не преуменьшая его значения. Гаий был гостеприимцем — «ὄλης τῆς ἐκκλησίας», а это значит, что принимал не отдельных ее членов, а всю церковь во всей ее полноте, так как «ὄλης» именно указывает на идею целостности и неделимости. В этом выражении мы находим начало того термина, который стал самым существенным для определения природы Церкви, — καθολικός. Если Гаий был гостеприимцем всей церкви во всей ее полноте, то единственный смысл этих слов заключается в том, что Гаий предоставлял свой дом для «ἐπὶ τὸ αὐτό» коринфских христиан. В его доме происходило евхаристическое собрание, в котором пребывала вся полнота Церкви. Гаий — «хозяин» коринфской церкви, так как он гостеприимец ее евхаристического собрания. Так естественно, что евхаристическое собрание происходило в том доме, в котором проживал апостол Павел. Если коринфские христиане могли собираться в доме Гаия, то почему ефесские христиане не могли собираться в доме Акилы и Прискиллы? Акила мог быть таким же гостеприимцем для Ефесской церкви, каким был Гаий для Коринфской. Тот же смысл имеет выражение «τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν» в Послании к колоссянам, то есть оно показывает, что Нимфа была гостеприимцем церкви в Лаодикии или, может быть, в каком-нибудь другом месте, находящемся недалеко от Лаодикии. Филимон был «хозяином» той церкви, в которой он состоял. Из послания Павла к нему мы знаем, что он был состоятельным человеком и, по-видимому, занимал видное положение. Может быть, Лидия, о которой говорится в Деяниях (16:14–15), была не только гостеприимцей Павла и его спутников, но и церкви в Филиппах.

Несколько труднее объяснить выражения «κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν» в Послании к римлянам. На основании того, что было сказано выше, нам естественнее всего допустить, что Акила, который принимал у себя церковь в быт-

ность его в Ефесе, по своем возвращении в Рим, откуда он был изгнан при императоре Клавдии, стал гостеприимцем церкви в Риме. Мы не будем останавливаться в недоумении, которое звучит несколько наивно, каким образом Акила в короткий промежуток времени между написанием Послания к коринфянам и Послания к римлянам вернулся в Рим и успел там образовать церковь¹³. Это недоумение просто разрешается, так как Акила не образовывал никакой церкви в Риме, и поэтому ему не надо было времени для этого. Если он проживал в самом Риме до своего изгнания и если он обратно вернулся в Рим, то он, вероятно, поселился в том же помещении, которое он раньше занимал. Возможно, что христиане собирались на евхаристическое собрание в его доме до его изгнания из Рима и, может быть, продолжали в нем собираться и после того, как он покинул Рим. В том и ином случае, вернувшись в Рим, он вновь стал гостеприимцем Римской церкви. Если же Акила, вернувшись в Рим, поселился в другом помещении (он мог ликвидировать свое помещение перед отъездом из Рима), то вряд ли могло потребоваться много времени, чтобы приготовить свой дом для христианских собраний. Если же мы допустим, что у Акилы в Риме была отдельная (домашняя) церковь, то мы принуждены будем признать, что и в Ефесе у него также была отдельная церковь. При таком предположении Акила и Прискилла выступали бы как носители принципа сепаратизма: где бы они ни проживали, чуть ли не первым их делом было образование своей частной церкви. Как ни близки были отношения апостола Павла к Акиле, весьма сомнительно, чтобы он мог одобрить такую линию поведения, направленную к разъединению христиан. Напротив, Акила и Прискилла выступают перед нами как принявшие на себя как бы особое служение предоставлять свой дом для церковных собраний и быть гостеприимцами собрания. Об этом, по-видимому, упоминал сам Павел, говоря, что им должны быть благодарны церкви из язычников.

Трудность, о которой мы упомянули выше, заключается в другом. В послании, которое Павел адресует в Рим, он передает приветствие Акиле и Прискилле и сейчас же добавляет: «церкви, собирающейся в их доме». Последнее приветствие как будто показывает, что «церковь, собирающаяся в до-

ме Акилы и Прискиллы» и римские христиане – не одно и то же или не совсем одно и то же. В самом деле, зачем было бы апостолу Павлу, передавая приветствие Акиле и Прискилле, что вполне понятно на фоне других приветствий, передавать приветствие и всей Римской церкви, которой адресовано само послание: «Павел, раб Иисуса Христа... всем находящимся в Риме, возлюбленным Божиим, призванным святым (λαῖσιν τοῖς ὄμοις ἐν Ῥώμῃ)»... Нужно признать, что это является одним из самых серьезных аргументов в пользу существования в Риме в доме Акилы отдельной церкви. Если это так, то можем ли мы ограничиться признанием существования в Риме только одной «домашней церкви» Акилы или мы должны допустить возможность существования множественности церквей в Риме? Первое предположение, как мы уже указали, делает очень странной фигуру Акилы. Что касается второго, то оно вызывает недоумение: почему апостол Павел не упомянул о других хозяевах «домашних церквей» в Риме? Как показывает его послание, он хорошо был осведомлен о положении Римской церкви, вероятно, от того же самого Акилы. Если бы они были, то апостол Павел, несомненно, о них бы упомянул. Гипотеза существования множественности евхаристических собраний в Римской церкви остается весьма мало доказанной.

Что касается объяснения приветствия церкви, собирающейся в доме Акилы, в послании к Римской церкви, то нам кажется, что его надо искать в другом направлении, чем это обычно принято думать. Дело в том, что у нас нет никакой уверенности, что Акила и Прискилла по возвращении в Италию поселились в самом Риме. И даже больше, у нас нет полной уверенности, что до своего изгнания они проживали в Риме. Лука сообщает следующее: «После сего Павел, оставив Афины, пришел в Коринф. И, нашедши некоторого иудея, именем Акилу, родом понтийнина, недавно прибывшего из Италии, и Прискиллу, жену его, потому что Клавдий повелел всем иудеям удалиться из Рима, пришел к ним» (Деян. 18:1–2). Лука говорит об эдикте императора Клавдия (41–54) об изгнании иудеев из Рима. Вряд ли можно допустить, что эдикт Клавдия ограничивался только одним еврейским кварталом в Риме. В лучшем случае эдикт касался всех иудеев, проживающих в пределах префектуры города, подчинен-

ной префекту Рима¹⁴. Если бы эдикт относился к одному только Риму, то Акиле, если он проживал в городе, не было необходимости переезжать в Коринф. Он мог бы временно выехать за черту города, чтобы дожидаться отмены эдикта. Что он не имел намерения окончательно покинуть Италию, показывает его возвращение в Италию, когда это стало возможно. С другой стороны, Лука указывает, что Акила прибыл из Италии в силу эдикта Клавдия об изгнании евреев из Рима. Это дает нам право предположить, что Акила проживал не в самом Риме, а в его окрестностях или в каком-либо небольшом городе недалеко от Рима. Это предположение имеет столько же вероятности, сколько предположение об его проживании в Риме. Мы знаем на основании Деяний, что христиане были не только в Риме, но и в ПUTEОЛАХ. Так, Лука сообщает, что в ПUTEОЛАХ Павел нашел христиан: «нашли братьев и были упрошены пробыть у них семь дней» (Деян. 28:14). Это указание Луки открывает широкое поле для предположений относительно распространения христианства в его время в Италии. Мы имеем полное право допустить, что христиане имелись не только в ПUTEОЛАХ, но и в других местах средней и южной Италии, а особенно в окрестностях Рима, как, например, в ОСТИИ, кафедра которой была очень древней. Наконец, Акила, вернувшись в Италию, мог, если он даже раньше проживал в Риме, поселиться в другом месте, например в той же ОСТИИ, что для него было удобно по характеру его работы. Если мы примем это предположение, то тогда приветствие церкви, собирающейся в доме Акилы, которое мы находим в Послании к римлянам, станет совершенно понятным. Акила был хорошо известен Римской церкви, проживал ли он или не проживал до своего изгнания в Риме, так как ему, несомненно, приходилось по его делам часто бывать в Риме и, вероятно, оказывать, как состоятельному человеку, разные услуги. Обращаясь с посланием к римским христианам, Павел не мог не вспомнить Акилу и Прискиллу, в доме которых он проживал в Коринфе, а также и ту церковь, которая собиралась в их доме.

Подводя итоги всему сказанному, мы приходим к общему заключению, что выражение «κατ' οἴκων ἐκκλησία» означает не «домашнюю церковь», а местную церковь, собирающуюся

щуюся в доме. Это выражение употребляется Павлом тогда, когда он желал так или иначе отметить в своих посланиях лицо, в доме которого собиралась местная церковь.

4. Это заключение относительно смысла выражения «ἡ κατ' οἴκου ἐκκλησία» не снимает само по себе вопроса, почему Павел, чтобы указать, где собираются христиане в городе, употреблял его, а не другое выражение, которое мы могли бы ожидать, а именно «ἐν οἴκῳ». Филологический анализ не может дать окончательного ответа. Если даже в эпоху Павла выражения «κατ' οἴκου» и «ἐν οἴκῳ» могли употребляться одно вместо другого, то для Павла, по-видимому, существовало различие. Это следует из того, что Павел постоянно употреблял формулу «κατ' οἴκου», когда речь шла о церкви, собирающейся в доме. Поэтому несомненно, что формула «ἡ κατ' οἴκου ἐκκλησία» имела определенный эклезиологический отпечаток. Ее мы можем сравнить с другой формулой Павла: «Павел ... церкви Божией, находящейся в Коринфе (τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ)» (1 Кор. 1:1–2). Некоторой вариацией этой формулы является следующее выражение: «Павел... всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым (Παῦλος... πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις)» (Рим. 1:7). Возлюбленные Божьи и призванные святые, пребывающие в Риме, означают церковь Божью, пребывающую в Риме. Церковь Божья во Христе пребывает или выявляется в Коринфе, в Риме и в других местах. Она пребывает во всей своей полноте в евхаристических собраниях этих церквей. Этим самым Павел утверждал единство Церкви Божьей и множественность местных церквей, которая не нарушает ее единства, так как в каждой местной церкви пребывает вся Церковь Божья. В эмпирической действительности Церковь Божья конкретно выражается в каждой местной церкви. Поэтому Павел употреблял выражение «ἡ ἐκκλησία ἡ οὖσα ἐν...», когда хотел указать город, в котором пребывает Церковь Божья. «Ἡ ἡ ἐκκλησία ἡ οὖσα ἐν Κορίνθῳ» совсем не означает Коринфскую церковь как часть Церкви Божьей, которая с другими частями Церкви в других городах составляет единую Церковь Божию. Такого понятия у Павла не имелось, как не имелось его и в Иерусалимской церкви. В ос-

нове нашей формулы лежит евхаристическое понимание Церкви: христиане, проживающие в Коринфе, выявляют на евхаристическом собрании Церковь Божию. Где евхаристическое собрание, там Церковь Божия. Поэтому дом, в котором совершается Евхаристия, является местом нахождения Церкви, пребывающей в определенном городе. Эту мысль Павел выражал другой формулой — «ἡ κατ' οἴκου ἐκκλησία». Первая указывает на город, в котором пребывает Церковь Божия, а вторая — на дом, в котором находится ее евхаристическое собрание. Пребывание Церкви Божьей в городе устанавливает некоторую постоянную связь между нею и городом, в котором она пребывает. Церковь Божия, пребывающая в Коринфе, составляет Коринфскую местную церковь, а Церковь Божия, пребывающая в Риме, составляет местную Римскую церковь. Нахождение евхаристического собрания местной церкви в доме не указывает на постоянную связь между ним и домом, в котором пребывают христиане. Место собрания христиан может меняться в пределах одной местной церкви. Дом, в котором находится евхаристическое собрание, не является постоянным местом ее нахождения. Местная Коринфская церковь пребывает не «ἐν οἴκῳ», а «κατ' οἴκου». Пребывая «κατ' οἴκου», местная церковь пребывает всякий раз в полноте своего единства, так как ее единство есть единство Церкви Божьей. Христиане могут собираться в разных домах, но всегда все вместе, а не по частям или по домам. «Κατ' οἴκου» не только не включает в себе возможность нескольких евхаристических собраний в одном городе, но прямо их исключает. Если бы в одном городе в нескольких домах существовали отдельные евхаристические собрания, то в нем была бы не одна, а несколько местных церквей. Для апостольского времени единство евхаристического собрания обуславливало единство местной церкви.

5. Являлось ли одно-единственное евхаристическое собрание особенностью Павловых церквей? Имелось ли оно с самого начала в Иерусалимской церкви? Положительный ответ на первый вопрос предполагал бы коренное различие в устройстве местных церквей апостольского времени: в одних (то есть в палестинских церквах) было несколько ехва-

ристических собраний, а в других (то есть в церквях из язычников) было одно только собрание. Такое различие мало вероятно, так как Павел следовал первоначальной традиции Иерусалимской церкви. Он устанавливал церкви из язычников, когда основная организация Иерусалимской церкви была уже закончена¹⁵. Поэтому нам необходимо обратиться к первым временам Иерусалимской церкви. Единственным нашим источником, если не считать самих Павловых посланий, служат первые главы книги Деяний. Если о церквях Павла мы имеем в Павле непосредственного свидетеля, то относительно Луки мы не можем этого сказать. Лука не был очевидцем первых времен Иерусалимской церкви. Он был ее историком, пользовавшимся превосходными источниками. Мы имеем очень много оснований не сомневаться в правильности того, что он излагает. Что же касается терминов, то такой уверенности у нас не может быть. При всей объективности Луки более поздние термины легко могли проскользнуть в описание той эпохи, в которую их еще не существовало.

Основной базой защитников множественности евхаристических собраний в первые времена Иерусалимской церкви является Деян. 2:46: «И каждый день единодушно пребывали в храме, преломляя по домам (κατ' οἴκων) хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца». Согласно приведенному русскому переводу, общий смысл этого стиха следующий: первые христиане ежедневно собирались для молитвы в храме, а для чисто христианского общения («преломления хлеба») они собирались по отдельным домам. Такой перевод, или, точнее, такое толкование как будто является общепринятым, между тем оно вызывает большие сомнения и недоумения. Не имея в виду дать полную экзегезу этого стиха, мы отметим только то, что имеет непосредственное отношение к нашей задаче. Согласно указаниям Луки, первые христиане, находящиеся в Иерусалиме, имели два рода собраний: с одной стороны (греч. текст «τε»), они собирались ежедневно в храме, а с другой стороны (опять «τε») они собирались «κατ' οἴκων». О первых собраниях, о которых Лука говорит в Деян. 2:46, он еще два раза упоминает: «И как исцеленный хромою не отходил от Петра и Иоанна, то весь народ в изумлении сбежался к ним в притвор, на

зываемый Соломонов» (3:11) и «Все единодушно пребывали в притворе Соломоновом» (5:12). Не порвав связи с ветхозаветным культом, все первые христиане каждый день пребывали в храме для молитвы. Этому собранию противопоставляется собрание, имеющее чисто христианский характер. Можем ли мы предположить, что первые христиане, собираясь все вместе для молитвы в ветхозаветном храме, нарушали свое единение и свое единодушие в своих христианских собраниях? Такое предположение исключается всем тем, что нам известно из тех же Деяний. Если бы христиане собирались для «преломления хлеба» отдельными группами, то он не мог бы противопоставлять одно собрание другому, то есть собрание во храме и собрание «по домам». Этим самым мы вновь подходим к вопросу о смысле «κατ' οἴκων».

Грамматически допустимо переводить «κατ' οἴκων» — «по домам». Однако такого рода перевод не включает в себя мысли, что то, о чем говорится, происходило одновременно по разным домам. «Κατ' οἴκων» может указывать на последовательность, а не только на одновременность. Так, в нашем случае выражение «κατ' οἴκων» может указывать на то, что христиане собирались для преломления хлеба одновременно в разных домах или что они собирались последовательно по домам, что не только не исключает, но прямо предполагает мысль о том, что они собирались все вместе. Лука был отличным стилистом, а поэтому если бы он хотел указать, что христиане собирались отдельными группами по разным домам, то он скорее всего употребил бы множественное число «κατ' οἴκοις»¹⁶. Мы не настаиваем, что Лука должен был употреблять «κατ' οἴκων» точно в том смысле, как и апостол Павел, но некоторая близость между ними должна быть, особенно относительно технических или политехнических выражений. Правда, контекст, в котором Лука употреблял «κατ' οἴκων», несколько отличается от контекста Павла, но, тем не менее, мы можем сблизать смысл «κατ' οἴκων» у Луки и у Павла. Павел говорил о церкви, находящейся в доме, Лука говорил о «преломлении хлеба» «κατ' οἴκων». Это означает, что оно имело место в доме. Употребляя «κατ' οἴκων», Лука, по-видимому, хотел подчеркнуть, что христиане для «преломления хлеба» собирались не в храме, как они собирались ежедневно для молитвы в ветхозаветном храме. Для

своих христианских собраний они не имели специального помещения, то есть они не имели рукотворенного храма. Наши слишком малые знания о жизни первых христиан открывают широкое поле для разных гипотез. Пользуясь этим правом, мы могли бы построить еще одну гипотезу. Противопоставление храма дому, которое мы обнаруживаем у Луки, не указывает ли, что по крайней мере у одной части христиан в эпоху написания Деяний было стремление создать для своих собраний если не храм, то специальное помещение? Фактическая невозможность осуществить это могла вызывать огорчения. Подчеркивая, что первые христиане вместе с апостолами собирались в жилом доме, Лука косвенно давал ответ на эти стремления христиан его времени.

Таким образом, наш первый ответ относительно смысла «κατ' οἴκων» Деян. 2:46 следующий. Первые христиане для «преломления хлеба» собирались в доме. Но этот ответ не исчерпывает всего смысла «κατ' οἴκων». У Павла «κατ' οἴκων» означает, как мы видели, что дом, в котором находилась церковь, не является постоянным местом христианских собраний. Место собраний могло меняться в зависимости от обстоятельств. Надо полагать, что тот же оттенок имеет «κατ' οἴκων» у Луки. Иерусалимские христиане собирались для «преломления хлеба» не в одном доме, а в разных в течение описываемого Лукой времени. Важно не это, а важно то, что христиане собирались «κατ' οἴκων». Имея в виду этот дополнительный смысл «κατ' οἴκων», мы бы могли следующим образом передать содержание Деян. 2:46: каждый день (καθ' ἡμέραν) собирались единодушно в храме для молитвы, а для «преломления хлеба» собирались не в одном и том же месте, которое специально было посвящено для таких собраний, а в жилом доме, который мог меняться.

При таком значении «κατ' οἴκων» не может быть и речи, что это выражение указывает на множественность собраний в Иерусалимской церкви. Выражение «κατ' οἴκων» скорее показывает, что первые христиане все вместе собирались на молитву в храме и все вместе собирались для «преломления хлеба»¹⁷. Это предположение переходит в уверенность на фоне других указаний Луки. «И они постоянно пребывали (προσκάρτεροῦντες) в учении апостолов и в общении (τῆ κοινωνίᾳ)¹⁸, преломлении хлеба и в молитвах»

(Деян. 2:42). Это постоянное пребывание апостолов и верующих в общении не могло бы осуществиться, если бы они собирались для «преломления хлеба и молитв» отдельными группами. Та же мысль об единстве всех верующих выступает и в ст. 44-м той же главы: «все верующие были вместе и имели все общее (πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά)».

Остается вопрос, что означает «преломление хлеба», для которого собирались иерусалимские христиане. Было ли это евхаристическое собрание, «трапеза Господня», о которой говорил Павел, или это было обычное вкушение хлеба, которое у евреев носило религиозный характер? А priori можно сказать, что последнее предположение почти невероятно. Если бы речь шла об обычном вкушении пищи, то для каждого читателя Луки вполне было ясно, что пища вкушалась по домам и что вкушение сопровождалось благословением¹⁹. Каждый иерусалимский иудей, как обычное правило, ежедневно бывал в храме, а дома со своими вкушал пищу. В этом первые христиане не отличались от остальных иудеев. Если Лука специально упоминает о «преломлении хлеба», то, несомненно, он имел в виду нечто другое, чем обычное домашнее вкушение пищи. Если это не было вкушением пищи в домашнем кругу, то оно могло быть только общей трапезой, объединяющей часть или всех верующих. С еврейской точки зрения существование первых христиан, как показывают Деяния, было легальным. Они вначале подвергались преследованию не за то, что образовывали отдельное общество, а потому, что проповедовали Христа. В некотором смысле в самом начале положение христиан было обратным тому, что имело место позднее в Римской империи. Поэтому вначале преследованию подвергались только апостолы, а затем «семь» и «еллинисты», а остальные верующие не испытывали особых притеснений. Легальность положения первых христиан в Иерусалиме вытекала из того что в глазах правящих кругов они составляли «*shabûrah*», которая была обычной формой религиозного содружества²⁹. В собственном сознании христиан их «*shabûrah*» была продолжением той «*shabûrah*», которую образовывал Христос со своими учениками. Мы уже знаем, что общие трапезы в «*shabûrôth*» устраивались в субботы и в праздники, которые

объединяли всех членов содружества. Нам совершенно неизвестно, чтобы отдельные члены «*shabûrah*» могли устраивать частные трапезы без своего предстоятеля. Отдельные члены «*shabûrah*» могли образовывать отдельные содружества, но пока они принадлежали к одной «*shabûrah*», они все вместе участвовали в общих трапезах. Мы не можем допустить, что первые христиане изменили этот порядок, а еще меньше можем допустить, что они разбились на отдельные группы, из которых каждая представляла из себя отдельную христианскую «*shabûrah*». Если они формально образовывали обычную «*shabûrah*», то ее природа претерпела коренное изменение. Они с самого начала осознали себя принадлежащими, употребляя формулу апостола Павла, к «Церкви Божьей во Христе». Поэтому, устраивая общие трапезы, они не могли не осознать, что эти трапезы получили совсем иной характер, чем все остальные трапезы, которые совершались иудеями. Будучи продолжением трапез Христа с учениками, а особенно Тайной вечери²¹, они не были тождественны с ними, так как они имели место после сошествия Духа и сами были в Духе. Они были, употребляя вновь выражение апостола Павла, «трапезой Господней». Это означает, что «преломление хлеба», о котором говорит Лука, было евхаристическим собранием. Пока агапы не отделились от Евхаристии в собственном смысле, что вряд ли произошло в Иерусалиме, евхаристическое собрание было настоящей трапезой, включающей в себя Евхаристию в собственном смысле. Если даже допустить, что агапы с самого начала отделились от Евхаристии²², то «преломление хлеба» у Луки может означать одно и другое.

У Луки мы находим достаточно ясные свидетельства, что, осознав себя Церковью, первые христиане осознали свое органическое единство и органическую целостность. «И каждый день единомысленно пребывали в храме, и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца... Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян. 2:46–47). Критическое издание вместо «*τῆ ἐκκλησίᾳ*», которое соответствует в русском переводе «к церкви», принимает другое чтение «*ἐπὶ τὸ αὐτὸ*». По существу между этими разночтениями нет разницы, но «*ἐπὶ τὸ αὐτὸ*» более соответствует стиху 46. Господь прилагал спаса-

емых к тем собраниям, которые первые христиане устраивали «по домам» — «κατ' οἶκον» для преломления хлеба, то есть к евхаристическому собранию, которое в другом чтении именуется Церковью. В первоначальном христианском сознании «ἐπὶ τὸ αὐτὸ», евхаристическое собрание, и Церковь были одним и тем же.

Термин «ἐπὶ τὸ αὐτὸ» выражал единство и целостность Церкви в ее едином собрании, объединяющем всех ее членов. У Луки «ἐπὶ τὸ αὐτὸ», кроме указанного места, встречается еще несколько раз. «В те дни Петр, став посреди учеников, сказал (было же собрание человек около ста двадцати — ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡς ἑκατὸν εἴκοσι): мужи, братья» (Деян. 1:15). Здесь ἐπὶ τὸ αὐτὸ означает собрание учеников, которые были в Иерусалиме. Это было собранием «shabûgah», установленной еще при земной жизни Христа. Поэтому здесь ἐπὶ τὸ αὐτὸ означало собрание всех учеников Христа, находящихся в это время в Иерусалиме. Лука не указывает, в какое время происходило это собрание, а потому нельзя ничего сказать относительно того, сопровождалось ли оно трапезой. Мы не должны упускать из виду, что это собрание учеников происходило до Пятидесятницы, а потому оно не могло быть еще собранием членов Иерусалимской церкви. Впервые в этом смысле мы находим ἐπὶ τὸ αὐτὸ в Деян. 2:1: «Когда наступил день Пятидесятницы, они все были вместе (καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς Πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ)». Следовательно, собрание апостолов или учеников имело место вечером²³ для совершения праздничной трапезы, которая в Духе стала «трапезой Господней», совершенной апостолами в Иерусалимской церкви. Поэтому вне всякого сомнения, что здесь ἐπὶ τὸ αὐτὸ означает евхаристическое собрание. Тот же смысл имеет ἐπὶ τὸ αὐτὸ в Деян. 2:44: «πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά». Смысл этого стиха двоякий: все верующие, собранные на ἐπὶ τὸ αὐτὸ, имели все общее или верующие, составляющие ἐπὶ τὸ αὐτὸ, имели все общее. Выбор того или иного варианта перевода крайне важен для понимания первоначального христианства, но для меня здесь не имеет значения. Важно то, что ἐπὶ τὸ αὐτὸ означает собрание всех членов церкви на трапезу, включающую в себя Евхаристию. Если бы собрание иерусалимских христиан не

было их общим собранием, то оно перестало бы быть тем самым ἐλί τὸ αὐτὸ.

Таким образом, наш окончательный вывод относительно Деян. 2:46 следующий: собираясь для молитвы во храме, первые христиане для трапез, включающих в себя Евхаристию, собирались по домам, но не отдельными группами, а всегда все вместе. Поэтому Деян. 2:46 не может служить доказательством множественности отдельных собраний первоначальной Иерусалимской церкви, но содержит указание на единое евхаристическое собрание. Больше того, мы готовы утверждать, что именно в Иерусалимской церкви сложился принцип, в силу которого местная церковь должна иметь только одно евхаристическое собрание, которое является принципом ее единства. Утверждая этот принцип, мы не имеем в виду исключить возможность частных молитвенных собраний, объединяющих только отдельную группу христиан. Вероятность такого рода собраний тем больше, что ἐλί τὸ αὐτὸ, по-видимому, происходило только в воскресный день. Если частные собрания имелись в Иерусалимской церкви в апостольское время, то не их имел в виду Лука в Деян. 2:46, так как они не были евхаристическими собраниями, в которых выражалось единство местной церкви²⁴.

Установив единство евхаристического собрания Иерусалимской церкви, мы не устранили тем самым недоумений, почему иерусалимские христиане собирались для совершения трапез по разным домам. Конечно, это не следует понимать так, что христиане каждый раз меняли место своего собрания, но, несомненно, они не имели одного точно определенного места для своих собраний. Выше мы видели, что противопоставляя собраниям для молитвы в ветхозаветном храме собрания для «преломления хлеба», Лука имел в виду показать, что первые христиане не имели даже в Иерусалиме рукотворенного храма, каким был для иудеев Иерусалимский храм. Они могли собираться для совершения Евхаристии в любом доме, который мог вместить всех членов местной церкви. По-видимому, Лука знал, что в период времени, им описанный, иерусалимские христиане несколько раз меняли место своих собраний. Это все, что мы можем вывести из выражения «κατ' οἴκων». Указывая, что христиане собирались «κατ' οἴκων», Лука нигде не дает указаний, почему им

приходилось менять дома, где они собирались. Таким образом, для решения этого вопроса у нас нет никаких данных, а потому мы не можем выйти из области более или менее вероятных гипотез. Позднее, в эпоху гонений христиане в целях безопасности время от времени меняли место своих собраний, но для первых иерусалимских христиан такой необходимости не было. Они не подвергались с самого начала систематическим гонениям со стороны евреев. Кроме того, «вечери Господни», устраиваемые первыми христианами, не могли привлечь особого внимания, так как общественные трапезы были обычным для того времени явлением. Остается соображение чисто практического характера. Трудно предположить, что один какой-либо дом мог быть приспособленным для таких трапез, так как это создавало бы затруднения для насельников этого дома. Если бы даже это было возможно, то, по-видимому, этого не желали сами первые христиане, так как это создавало бы из дома храм. К этому надо добавить, что дома могли меняться в связи с увеличением численного состава Иерусалимской церкви. Дом, в котором находились апостолы в день Пятидесятницы, мог не вместить новых членов церкви, которые примкнули к Церкви после первой проповеди апостола Петра. Лука несколько раз, описывая жизнь Иерусалимской церкви, говорит об увеличении числа учеников, что могло, если не всякий раз, то во всяком случае несколько раз, принуждать христиан менять место своего собрания. Вероятно, были и другие соображения, чисто личного характера, в силу которых владелец дома, у которого происходили собрания, должен был отказаться от предоставления своего дома.

В связи с этим мы не можем обойти вопроса, могли ли фактически все иерусалимские христиане собираться в одном доме для «преломления хлеба». Прежде всего, мы не должны забывать, что тип восточного дома не совпадал с нашим. Восточный дом мог вместить гораздо большее количество людей, чем наш обычный дом. Что касается вопроса о количестве членов Иерусалимской церкви, то наши сведения об этом весьма неопределенны. Лука сообщает два раза точные цифровые данные: первый раз — после первой проповеди апостола Петра крестилось около трех тысяч (Деян. 2:41), второй раз — о крещении после исцеления хромого:

около пяти тысяч (Деян. 4:4). Если эти статистические указания Луки правильны, то из них не следует, что в первые дни после Пятидесятницы Иерусалимская церковь насчитывала больше восьми тысяч членов²⁵. На праздник Пасхи в Иерусалиме собиралась огромная масса иудеев, как из всей Палестины, так и из всего рассеяния. По окончании праздников вся эта масса возвращалась по своим местам. Из этих иудеев-пришельцев были главным образом те три тысячи человек, о которых сообщает Лука. Вернувшись домой, они были у себя на родине первыми христианскими миссионерами. Перечисляя, из каких мест были первые слушатели первой проповеди, не хотел ли этим показать Лука, где уже были христиане в то время, когда он писал свой труд? Из числа пяти тысяч человек, обратившихся в христианство, вероятно, также немногие остались в Иерусалиме. Принимая во внимание обстоятельства, нужно думать, что количество членов Иерусалимской церкви не было настолько значительно, чтобы они не могли собираться в одном доме. Об этом нам свидетельствует так называемый Иерусалимский собор, который объединил всех членов церкви. Если они все могли собраться в одном доме для совещания, то почему они не могли бы собираться все вместе для «преломлений хлеба»? После Иерусалимского собора количество членов Иерусалимской церкви не могло очень возрасти. Правда, Иаков и пресвитеры Иерусалимской церкви указывали Павлу: «Видишь, брат, сколько тысяч (μυριάδες) уверовавших иудеев, и все они ревнители Закона» (Деян. 21: 20). Русский перевод смягчает силу этого заявления, так как «μυριάδες» означает не тысячу, а чаще всего бесчисленное множество. Несомненно, мы имеем образное выражение, из которого трудно сделать какое-нибудь положительное заключение о количестве членов Иерусалимской церкви. Но опять же это количество не должно было быть очень значительным, так как накануне осады Иерусалима Титом иерусалимские христиане смогли переселиться в Пеллу²⁶.

О последнем десятилетии Иерусалимской церкви нужно сделать оговорку. Очень возможно, что в это время Иерусалимская церковь имела не одно, а несколько евхаристических собраний. Если мы сравним речь Стефана с речью Иакова и пресвитеров к Павлу, то мы легко усмотрим, какой ог-

ромный сдвиг произошел в сторону сближения с иудаизмом. Иерусалимская церковь могла разделиться на отдельные группы по типу синагог, которые имелись в Иерусалиме. Почти несомненно, что в этот период устройство Иерусалимской церкви не вполне уже совпадало с общим церковным устройством. Это диктует особую осторожность относительно возможных выводов. Кроме того, сам по себе факт разделения, если он был, не говорит еще об отклонении от евхаристического принципа единства церкви. Александрийская церковь, как мы увидим ниже, имела не одно, а несколько евхаристических собраний, что было результатом ее верности евхаристическому принципу единства церкви.

Заканчивая это небольшое исследование относительно жизни Иерусалимской церкви, мы должны подчеркнуть несомненный или почти несомненный факт: в ней было единственное $\epsilon\lambda\iota\tau\acute{o}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, а следовательно, и одно евхаристическое собрание, которое устраивалось не в специальном помещении, а в обычных домах, служащих для жилья.

6. На исходе апостольского времени Коринфская церковь вновь заставила о себе говорить. В ней произошли «беспорядки», которые вызвали послание к ней Римской церкви. «Церковь Божия, жительствующая в Риме, церкви Божией, жительствующей в Коринфе (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ λαοκοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ λαοκοῦσῃ Κόρινθον)»²⁷. Климент Римский почти дословно воспроизвел формулу апостола Павла. Как и у Павла, она свидетельствует, что в самом конце I века в Коринфе, а также и в Риме, была одна церковь с одним евхаристическим собранием. Если мы откажемся от этого тезиса, то послание потеряет все свое конкретное значение. Если в Коринфе было несколько евхаристических собраний, а следовательно, и несколько местных церквей, то тогда Климент указал бы, к какой из них он обращается. Можно писать к разным церквам по поводу принципиальных вопросов, но нельзя писать к ряду церквей, говоря им о беспорядках, если они произошли только в одной из них. Само собой, мы не можем допустить, что во всех церквах Коринфа, если они были, произошли совершенно одинаковые беспорядки. Или в Коринфе действительно было одно евхаристическое собрание, на котором должно бы-

ло быть прочитано послание Климента, или все послание есть только риторическая фигура, не имеющая никакого отношения к действительной жизни. То же самое мы должны сказать и о Римской церкви времени Климента. По счастливой для нас случайности, послание не надписано именем Климента, а написано от лица Римской церкви. Иначе можно было бы выдвинуть гипотезу, что Климент, возглавляя центральное евхаристическое собрание, написал от имени всех евхаристических собраний. Послание от имени Римской церкви может означать только то, что в ней в это время имелось одно-единственное евхаристическое собрание.

Несколько позднее Климента Игнатий Богоносец вновь повторил формулу апостола Павла: «...церкви, достойно блаженной пребывающей в Ефесе Асийском (τῆ ὀβση ἐν Εφέσῳ)...»²⁸. Мы можем допустить, что Игнатий многое преувеличивал, выдавая свои идеалы за действительность, но мы не можем считать, что когда в своем послании в Ефес он обращался к единой церкви, пребывающей в нем, в действительности их было несколько²⁹. И в Ефесе, как и в других церквях, которым он писал, и в Антиохии положение не изменилось со времени апостола Павла: везде существовали церкви с единым евхаристическим собранием. Однако послания Игнатия открывают новую страницу истории. Они вскрывают впервые тенденцию к делению единого евхаристического собрания. Эта тенденция рождалась в силу разнообразных причин. В числе их имелась одна, которая была вызвана новыми условиями церковной жизни. Численное увеличение поставило самый трудный вопрос, который стоял перед церковным сознанием в области церковного устройства: как сохранить единство церкви, когда фактически становилось все труднее и труднее сохранять единство евхаристического собрания. Игнатий Богоносец вложил весь свой пафос и всю силу своего авторитета, чтобы охранить единство евхаристического собрания. Если ему удалось это сделать и сдержать неизбежный процесс деления евхаристического собрания, то это была только временная задержка.

Мы не знаем, как шел этот процесс на Востоке, но мы знаем, как пыталась Римская церковь преодолеть новые эмпирические условия жизни и сохранить у себя единство ев-

харистического собрания. Это продолжалось сравнительно недолго. Римская церковь принуждена была отказаться от единого евхаристического собрания в пользу множественности собраний. Единое евхаристическое собрание перестало быть настоятельной необходимостью, когда оно перестало быть принципом единства местной церкви. Епископ, как принцип единства местной церкви, допускал возможность существования в пределах его церкви множественности евхаристических собраний.

Количество христиан со второй половины II века начинает быстро расти в Риме. У нас есть некоторые данные предполагать, что в середине III века при папе Корнилии Римском церковь насчитывала несколько десятков тысяч человек. Единое собрание становится фактически невозможным. Поэтому Римская церковь должна была искать выход из создавшегося положения. «Liber pontificalis» сообщает, что при папе Еваристе (начало II века) были разделены титулы между пресвитерами. Вряд ли это сообщение имеет большую историческую ценность, так как сама «Liber pontificalis» вновь сообщает о разделении титулов при папе Дионисии (259–268). Возможно, что действительно во II веке были назначены специальные пресвитеры для обучения оглашенных, но это должно было произойти после Иустина. Сам Иустин не был пресвитером и обучал оглашенных в частном порядке. Увеличение числа оглашенных и падших могло заставить церковную власть взять обучение в свои руки, поручив его пресвитерам, между которыми был разделен весь город. Обучение оглашенных происходило на «σύναξις», которая стала местом собрания для христиан, проживающих в определенной части города. Следующим шагом было дополнение такого рода «σύναξις» раздаванием верным евхаристических Даров, освященных епископом на евхаристическом собрании. К этому решению могли легко прийти, так как уже раньше, как свидетельствует Иустин, практиковалась посылка евхаристических Даров отсутствующим на евхаристическом собрании. Это собрание не могло рассматриваться как отдельное евхаристическое собрание наряду с главным, так как само Таинство Евхаристии на нем не совершалось. Когда произошло это изменение «σύναξις», о котором мы говорили выше, ответить можно

только приблизительно. О нем еще ничего не знает Ипполит Римский, который вообще не упоминает о «σύναξις». «Liber pontificalis» с именем папы Мельхиада (311–314) связывает практику «ферментума»³⁰. Мы знаем из письма папы Иннокентия (401–417) к епископу Децентию в Губбио, что «ферментум» обозначал частицы Агнца, освящаемого епископом во время совершения им Евхаристии, которые он посылал во все городские церкви (за исключением кладбищенских)³¹. Пресвитеры титулов при освящении Даров присоединяли к ним «ферментум». Если мы допустим, основываясь на «Liber pontificalis», что практика «ферментума» введена была при Мельхиаде, то практика посылки самих евхаристических Даров должна была возникнуть в конце первой половины III века. Таким образом, в начале IV века, а может быть и раньше, «σύναξις», на которой происходило причащение евхаристическими Дарами, посылаемыми епископом, обратилось в настоящее евхаристическое собрание, которое сохраняло через «ферментум» свое единство с епископским собранием. Пресвитер титула, возглавляющий «σύναξις» в ее первоначальной форме, мог еще не иметь священнического служения, но пресвитер, совершающий Евхаристию, к которой присоединялся ферментум, несомненно им уже обладал. Фактически единое евхаристическое собрание, возглавляемое епископом, разделилось на несколько собраний, единство которых удерживалось в порядке богословской спекуляции. Ферментум был выражением единства Евхаристии в пространстве подобно тому, как «санкта» была выражением единства Евхаристии во времени³².

Практика «ферментума» была началом изменения учения об единстве местной церкви: принцип единства церкви на основе евхаристического собрания переходит в принцип единства епископата в пределах местной церкви. Когда в богословском сознании утвердился этот принцип, то практика «ферментума» постепенно начинает исчезать. Это происходит в течение V века, когда пресвитеры титулов получают возможность вполне самостоятельного совершения Евхаристии, а также и Таинства крещения. В пределах одной местной церкви наряду с главным епископским собранием появляются вспомогательные богослужебные центры, находящиеся под властью единого епископа. Процесс разделения

евхаристического собрания, начавшийся еще при Игнатии Богоносце, закончился. Сам по себе этот процесс, основные линии которого нами даны, является бесспорным доказательством изначального единства евхаристического собрания в пределах одной местной церкви. Если бы начальная точка истории церковного устройства исходила из множественности евхаристических собраний, то описанный выше процесс был бы непонятен, как непонятно и загадочно было бы появление единого епископа в городской церкви. Каждый историк должен быть благодарен Римской церкви, которая, в силу своего консерватизма, сохранила для нас основные моменты процесса разделения первоначального единого евхаристического собрания.

7. Процесс разделения изначального единства собрания был неизбежен, но формы его и конечный результат могли быть иными. Множественность местных церквей была результатом эмпирического фактора пространства. В силу этого фактора единство и полнота Церкви сохранялись множественностью местных церквей, из которых в каждой выявлялась вся Церковь Божия. Церковь стремилась преодолеть пространственный фактор, когда это было возможно, но когда это становилось невозможно, она следовала за ним. Жители одного города стремились к единому евхаристическому собранию, но жители Антиохии и Иерусалима не могли образовать единой местной церкви, то есть не могли собраться на одно и то же евхаристическое собрание. Возможно, что в первые годы жизни Иерусалимской церкви иерусалимские христиане образовывали одно евхаристическое собрание с жителями ближайших мест к Иерусалиму, но в отдаленных от него местах имелись отдельные церкви³³. Этот же пространственный фактор мог действовать и в пределах одного города, когда количество верующих делало в нем фактически невозможным единое евхаристическое собрание. Как жители двух разных городов образовывали две местные церкви, так и жители одного и того же города могли образовать две или больше церквей. Принцип города, как уже было указано, не входил в самое понятие Церкви как его конструктивный момент, но являлся эмпирическим фактом, которому Церковь следовала, когда он отвечал ее потребностям и задачам,

но могла отказаться от него, когда он становился для нее стеснительным. Оставаясь при евхаристическом собрании как принципе единства местной церкви, церковное сознание не встретило бы трудностей к образованию в пределах одного города нескольких евхаристических собраний, когда к этому вынуждал пространственный фактор. Это не было бы делением одного евхаристического собрания на несколько отдельных собраний, а было бы образование отдельных местных церквей, имеющих каждая свое евхаристическое собрание. Единство местной церкви, существующей до образования в городе других церквей, не было бы нарушено, так как она продолжала бы сохранять свое единое евхаристическое собрание. Взаимоотношение между нею и вновь образованными церквами было бы такое же, как между церквами, существующими в разных городах³⁴.

История церкви пошла по пути деления евхаристического собрания в пределах города вместо образования в нем нескольких церквей, но очень долго сохранялась память об едином изначальном евхаристическом собрании. Епископское евхаристическое собрание местной церкви продолжает считаться единственным ее собранием, а вспомогательные богослужебные центры, которые в ней появляются, рассматриваются долгое время как его пространственные распространения.

8. Говорить в исследовании о том, что могло бы быть, довольно бесполезно, но говорить об этом законно и естественно, если мы наблюдаем в этом направлении некоторые тенденции, хотя они и не успели окончательно оформиться и закрепиться в церковной жизни. Процесс разделения единого евхаристического собрания под властью епископа привел к одним и тем же результатам во всех церквах, но конечный результат не показывает обязательно, что этот процесс шел одинаково во всех церквах. Нельзя исключить возможности, что в некоторых церквах наблюдались иные тенденции и что процесс развития церковного устройства шел несколько иным путем. Выше мы высказали предположение о том, что ко времени последнего пребывания Павла в Иерусалиме или несколько позднее в нем могло не быть уже одного евхаристического собрания, но что иерусалимские хрис-

тиане по типу синагог разделились на несколько групп, из которых каждая могла иметь свое евхаристическое собрание. Более ясные намеки на существование отдельных евхаристических собраний в пределах одного города мы имеем в истории Александрийской церкви. В нашу задачу не входит исследование первоначального ее устройства, которое во многом отличалось от устройства остальных церквей. Мы бы хотели только указать на некоторые факты в связи с вопросом об единстве евхаристического собрания.

Блаженный Иероним сообщает, что в Александрии до середины III века пресвитеры сами избирали из своей среды епископа и его рукополагали³⁵. Сведения Иеронима подтверждаются Севером Антиохийским (первая половина VII в.)³⁶ и Евтихием, мельхитским патриархом (X в.)³⁷. Как бы мы ни оценивали историческую правдивость Иеронима, трудно допустить, чтобы такого рода факт мог быть им измышлен, так как совершенно непонятно, для чего это надо было делать. Избрание и поставление пресвитерами александрийского епископа является до настоящего времени камнем преткновения для догматического богословия, хотя почти несомненно, что все церкви прошли через это. Для нас важно не это, а существование в Александрии с древних времен пресвитеров, стоящих во главе отдельных церквей в то время, когда нигде этого еще не наблюдалось. Этот последний факт не вторичного порядка, как в остальных церквях, но первичный. Особенность истории Египетской церкви заключается в том, что епископат в ней появился очень поздно. Собственно, до Димитрия (189–232) мы можем говорить только об одном александрийском епископе. По утверждению Евтихия, пресвитериум вместе с александрийским епископом управлял всем Египтом как одной церковью. Однако и после III века пресвитериум еще долго сохранял свое значение. По сообщению Епифания, во время Ария в Александрии было много церквей, управляемых пресвитерами. Он дает имена девяти церквей, но говорит о существовании еще и других³⁸. Каково точно было количество этих церквей, определить невозможно. Если основываться на Евтихии, то, по-видимому, их было двенадцать. Арий стоял во главе одной из них — вавкаоийской. Как показывает история начала арианских споров, Арий пользовался, как

стоящий во главе церкви, если не полной самостоятельностью, то таким положением, которого не имел, насколько нам известно, в большинстве церквей ни один пресвитер. Мы не должны это приписывать исключительно личному авторитету Ария. Это положение распространялось, по-видимому, на всех пресвитеров, стоящих во главе александрийских церквей. Нам известно, что во время того же епископа Александра один из пресвитеров, некий Колют, рукополагал пресвитеров и диаконов. Было ли это недолжной узурпацией прав александрийского епископа или попыткой вернуть себе то, чем пользовались его предшественники? Последнее предположение более вероятно, чем первое, так как эпоха начала IV века была крайне неблагоприятна для такого рода претензий пресвитеров.

Резюмируя все эти сведения, мы склонны думать, что в Александрии до середины III века существовала не одна, а несколько местных церквей. Когда количество христиан в Александрии стало расти, что происходило не менее быстро, чем в Риме, то в разных частях города, которые пользовались некоторым подобием самостоятельности, стали образовываться отдельные церкви со своими евхаристическими собраниями. Произошло то, о чем мы говорили выше: вместо раздробления единого евхаристического собрания и образования вспомогательных центров под властью епископа начали возникать отдельные местные церкви. Центральная церковь, как более древняя и более сильная в духовном, а может быть, и в материальном отношении, пользовалась наибольшим авторитетом, и стоящий во главе ее пресвитер в соответствии с общим процессом церковного устройства усвоил себе наименование епископа. Фактически он не имел власти над пресвитерами, стоящими во главе других церквей. Все дела, имеющие отношение ко всем церквам, решались на собрании пресвитеров. По-видимому, мы имеем в Александрии исключительную попытку устройства церковного округа в пределах одного города. В связи с этим вполне понятным становится, что поставление александрийского епископа совершалось пресвитерами, от которых епископ отличался только авторитетом, связанным с первым местом среди них. Постепенно это устройство начинает изменяться в порядке приспособления к церковному устройству Рим-

ской церкви, а также и других церквей. Однако оно сохраняется в той или иной мере вплоть до арианских споров. Возможно, что Арий благодаря своему личному характеру, аскетизму и личному авторитету выступал как соперник александрийского епископа. Осуждение Ария и последующая деятельность Афанасия прекратили окончательно существование отдельных церквей, которые всецело подпали под власть александрийского епископа. Единство городской церкви, основанное на единстве епископата, преодолело древнее евхаристическое понимание единства местной церкви. История была неблагоприятна для этого последнего. Древнее устройство Александрийской церкви не оставило следов в ней. Власть «фараона» достигла такого размера, которого не имела в IV и V веках власть самого римского епископа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В качестве названия диссертации Афанасьев использовал латинский термин Тертуллиана, который при издании был дан в русском переводе: «Церковь Духа Святого». Данное приложение ранее публиковалось только во французском переводе (Κληρονομα, янв. 1974), хотя планировалось к изданию вместе с основным текстом диссертации, опубликованным УМСА-Press в 1971 г. Авторская машинопись получена от Анатолия Николаевича Афанасьева. Нами выполнена небольшая литературная правка. — *Прим. публикатора Андрея Платонова (А.П.)*.

² *Sohm R.* Kirchenrecht. Erster Band. München. 1923. S. 16 sq.; *Wesen und Ursprung des Katholizismus.* Leipzig, 1912. S. 29 sq. Ср.: *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. 2. Lief. Tübingen. 1951. S. 438.

³ См.: Церковь Духа Святого. Гл. V, раздел III, 4. — *А.П.*

⁴ *P. Battifol.* L'Eglise naissante et le Catholicisme. Paris 1922. P. 41–42. *J. Zeiller* (L'Organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles // *Fliche A., Martin V.* Histoire de l'Eglise. T. I. Paris 1934. P. 374), говоря об единстве местной церкви, безоговорочно утверждает, что христианство было религией городов, ссылаясь на П. Батиффоля.

⁵ Миссия и распространение христианства в первые три столетия (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte*, 1902). — *А.П.*

⁶ «Ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia». De baptismo, с.6.

⁷ «Sit tibi et in tribus ecclesia». De fuga in persecutione.

⁸ 58-е правило Лаодикийского собора: «Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς οἴκοις προσφορὰς γίνεσθαι παρὰ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων».

⁹ В 31-м правиле Трулльского собора говорится об «ἐντῷ οἴκῳ», находящемся внутри дома, то есть в особом помещении внутри городского или сельского поместья.

¹⁰ См.: *Bauer W. Würterbuch zum N.T.* Berlin 1952. Col. 1017: d. Hausgemeinde jmds.

¹¹ См. статью *Michel* «οἴκος». Th.W.N.T., B.V, S. 133.

¹² См. значение «ξενος» в статье: *Stählin* в Th.W.N.T. B. V., S. 1 sq.

¹³ *Lagrange*. Epotre aux Romains. Paris, 1922. P. 364.

¹⁴ См.: *Болотов В.* Лекции по истории древней церкви. Ч. III. СПб., 1913. С. 256 sq.

¹⁵ См. выше.

¹⁶ В «Codex Bezae» стих 46-й читается следующим образом: πάντες τε προσεκαρτίουεν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον [ἦσαν] ἐπὶ τὸ αὐτὸ, κλῶντες τε ἄρτον μετελαμβανον τροφῆς. Здесь мы имеем «κατὰ οἴκουξ» как «lectio facilior», но оно не указывает, что христиане собирались отдельными группами в отдельных домах. При нем стоит «lectio facilior (ἐπὶ τὸ αὐτὸ)», которое показывает, что каждое собрание, о котором идет речь, было собранием всех иерусалимских христиан.

¹⁷ Согласно *Vo Reicke* (Diakonie, Festfreude und Zelos. S. 27) «Πορφυραδῶν» может означать корпоративную целостность: «Πορφυραδῶν in V. 46 a, was ganz wörtlich mit "einmütig" zu übersetzen wäre, in der Apg. nie die Einheit der Gefühle, sondern immer die Einheit der Individuen als einer korporativen Totalität bezeichnet, sodass es ungefähr in corpore bedeutet».

¹⁸ Нет основания придавать «κοινωνία» моральный характер. «Κοινωνία», по Луке, заключалась в «преломлении хлеба» и в молитвах.

¹⁹ Если даже допустить, что Лука желал указать своим читателям из язычников или Феофилу (см.: *Sahlén H.* Der Messias und das Gottevolk. Uppsala, 1945. S. 30 sq.), что «преломление хлеба» не имело характера языческих банкетов, устраиваемых в храмах, то все равно «преломление хлеба» не могло означать обычную трапезу.

²⁰ Я вновь должен сделать оговорку, что положение дела не меняется, если отказываться принимать как доказанное существование в эпоху Христа «shabûrôth». См. выше.

²¹ Я не имею возможности подвергать разбору гипотезу двух типов Евхаристии, выдвинутую в последнее время *H. Lietzmann*'ом, *E. Lohmeyer*'ом и отчасти *O. Cullmann*'ом. Я считаю эту гипотезу почти невероятной. О ней можно найти общие указания у *M. Goguel*. L'Eglise primitive. Paris. 1947. P. 342 sq. См. также: *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen. 1948. S. 41.

²² По всей вероятности, это было сделано апостолом Павлом. См.: *Chirat H. L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*. Paris 1949. P. 185 sq.

²³ См.: *Кассиан, ep.* Христос и первое христианское поколение. Париж. 1950. С. 129–130.

²⁴ Во Reicke дает следующий перевод Деян. 2:46: «Sowohl wenn sie jeden Tag einmütig in dem Tempel verharreten, als auch (τέ – τέ) wenn sie zu Hause Brot brachen, nahmen sie Speise zu sich mit Frohlocken», который мне представляется некоторым насилием над текстом.

²⁵ Ср.: *Goguel M. Les premiers temps de l'Eglise*, Neuchatel-Paris 1949. P. 47. Противоположная точка зрения: *Bonsirven J. Théologie du Nouveau Testament*. Paris 1951. P. 202.

²⁶ Ср.: *Schoeps H. J. Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen 1949. S. 266. *Jeremias J. Jerusalem zur Zeit Jesu*. I. Göttingen 1932. S. 96.

²⁷ Послание Климента. Надписание.

²⁸ *Игнатий Богоносец*. Послание к Ефесянам. Надписание.

²⁹ См. выше.

³⁰ *Duchesne. Liber pontificalis*. Paris 1886. T. I. P. 189. *Origines du culte chrétien*. Paris 1903. P. 185.

³¹ P.L. T. XX, col. 556–557.

³² *Cabriol F. Fermentum et Sancta // Dictionnaire d'Archeol. Chr. et de Liturgie*. T. V, col. 1371–1374.

³³ Повествование Луки об обращении Корнилия (Деян. 10–11, 18) ставит целый ряд проблем (см.: *Dom J. Dupont. Les Problèmes du Livre des Actes d'après les Travaux Récents*. Louvain, 1950. P. 71–77). Внимание Луки главным образом сосредоточено на проблеме участия Корнилия в евхаристическом собрании. Если признавать достоверность обращения Корнилия, то необходимо признать, что он после крещения допущен был к участию в евхаристическом собрании. Хотя об этом прямо ничего не говорится в повествовании, но вся композиция повествования имеет целью показать, что «Бог дал язычникам покаяние и жизнь» (Деян. 11:18). Где и в каком собрании Корнилий принимал участие? За отсутствием каких-либо указаний у Луки мы принуждены прибегать к разного рода предположениям относительно этого вопроса. Одно совершенно ясно, что крещение дома Корнилия не сопровождалось образованием «домашней церкви», то есть церкви, составленной из насельников дома Корнилия. Если бы это было так, то вся иудео-христианская проблема апостольского времени приняла бы несколько иные формы. Вопрос об общении в трапезах с христианами из язычников не был бы поставлен так остро, как он в действительности предстал. Обращение Корнилия в христианство могло не быть единствен-

ным обращением в Кесарии в результате пребывания там Петра. Лука упоминает о том, что в Иоппии «многие уверовали в Господа» (Деян. 9:42). Из этих уверовавших «некоторые из братьев Иоппийских пошли с ним» в Кесарию (Деян. 10:23). Если Лука ничего не сказал об уверовавших в Кесарии, то, вероятно, потому, что это не лежало прямо в плане его повествования. Как в Иоппии, так и в Кесарии уверовавшие могли образовать местную церковь. Общение на трапезах с Корнилием могло вызвать меньше сопротивления со стороны иудеев, проживающих в Кесарии, чем в самом Иерусалиме, тем более что Корнилий был «боящийся Бога». Во всяком случае во время последнего посещения Павлом Иерусалима в Кесарии была отдельная местная церковь (Деян. 21:8–15). Но это могло произойти не непосредственно после обращения Корнилия, а несколько позднее. Первое время христиане в Иоппии и Кесарии могли принимать участие в иерусалимском евхаристическом собрании. Это, конечно, вызывало некоторые затруднения, но не было абсолютно невозможным. Еще менее было затруднительно для христиан, проживающих в ближайших местах к Иерусалиму, участвовать в его собрании. До некоторого момента христиане из окрестностей Иерусалима составляли вместе с иерусалимскими христианами одно евхаристическое собрание. В Палестине в это время, кроме Иерусалимской церкви, не было других местных церквей. Поэтому возможно, что миссионерская деятельность Петра знаменует начало образования местных церквей в Палестине.

³⁴ См. мою статью «Неудавшийся церковный округ» («Православная мысль». Выпуск IX, 1953. С. 7–30).

³⁵ Epist. 146. P.L. T. XXII, col. 1194.

³⁶ См.: *Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive*. I. Paris, 1926. P. 272.

³⁷ *Annales*. P.G. T. CXI, col. 982; *Le Quien. Oriens christianus*. Paris 1770. T. II. P. 312.

³⁸ Haer. LXIX, 2–3.

МИХАИЛ СИДОРЕНКО

Народ Божий

*Размышления о некоторых аспектах
христианской экклезиологии*

Известно, что тема православной экклезиологии находится в нераскрытом состоянии — ни новозаветные тексты, ни обширный корпус святоотеческих писаний не дают нам исчерпывающего определения Церкви. Образы из Писания — Тело Христово, народ Божий, невеста Христова, храм Святого Духа — формально ничего не определяют, а лишь сводят понятие о Церкви к другим понятиям, в такой же степени нуждающимся в раскрытии. Святоотеческая письменность, как кажется, ничего не прибавляет к этим определениям. Потребность в эксплицитном учении о Церкви возникает весьма поздно, и мы имеем широкий спектр определений, относящихся к XIX–XX векам: от свт. Филарета Московского до А. Хомякова, от прот. Е. Аквилонова до свщмч. Илариона (Троицкого) и до прот. Николая Афанасьева.

Большой ошибкой было бы выносить суждение об ущербности православного вероучения на том основании, что оно на протяжении многих веков как бы «не замечало» Церкви. Причина поразительного молчания свв. Отцов — в наличии у них непрерывного опыта благодатной жизни во Христе, опыта жизни нового творения в еще грядущем, но уже явленном Царствии Божиим, в опыте общения со Христом в Духе Святом. Этот опыт, несомненно, представляет собой сердцевину, ядро жизни Церкви, и находящийся в нем не нуждается в теоретических построениях о Церкви. Для обладающего этим опытом раскрываются и образы из Писания — потому что они прежде всего апеллируют к опыту новой жизни нового творения во Христе, а не дают какие-то рациональные дефиниции. Вне же этого опыта — личного и общинного — эти образы остаются либо, в лучшем случае, непонятными, либо даже наполняются каким-то посторонним смыслом.

Однако помимо этого ядра в бытии Церкви существует и внешняя сторона, которая зачастую страдает от неразвитости формального учения. Хотя христианская жизнь, в идеале, должна всецело следовать опыту Богообщения и Царствия Божия, на практике далеко не все члены Церкви обладают им в должной мере. Это неизбежно — пока мы вполне не совлечемся ветхого человека и не дадим жить в нас Христу. Но, с другой стороны, не имея ни достаточного опыта, ни ясного понимания о назначении христианской жизни, человек склонен придавать бытию Церкви какие-то другие смыслы и цели, уже не новые, но ветхие, от мира сего.

Потеря ощущения Церкви к XIX веку, очевидно, приняла столь угрожающие масштабы, что побудила целый ряд настояще церковных умов заняться разработкой какого-то формального учения о Церкви, препятствующего, по крайней мере, явному обмирщению и обесмысливанию христианской жизни. Нельзя сказать, что этот труд, необходимость в котором назрела очень и очень давно, завершен к нынешнему дню.

Хотя учение о внешней стороне бытия Церкви до последнего времени не было достаточно разработано, вовсе не следует, что на протяжении вот уже почти двадцати веков его не было вообще. Можно говорить, с известным допущением, о существовании нескольких экклезиологических парадигм — не формализованных, но общепринятых, в тот или иной исторический период устоявшихся взглядов на внешнюю сторону бытия Церкви. Эти парадигмы постепенно сменяли друг друга, хотя на уровне отдельных групп могли существовать и зачастую существовали одновременно. Рассмотрим вкратце последовательность смены этих моделей.

Несомненна преемственность Новозаветной Церкви от Церкви Ветхозаветной. Церковь Ветхозаветная представляла собой народ. Этот народ был создан Богом из потомков Авраама, и вся жизнь этого народа была неразрывно связана с Богом. Ветхозаветный Израиль представлял собой народ Божий, обладая всеми чертами естественного народа. Началом его создания было заключение Завета между Богом и Авраамом и его потомками. Авраам совершил практически немислимый для человека первобытного менталитета подвиг веры, поверив открывшемуся ему Богу и совершив ради Не-

го социальное самоубийство, отделив себя от своего племени, от своего рода и своей родни. Бог распространяет действие Завета с Авраамом на весь его дом, что вполне соответствовало менталитету людей той эпохи — следовать вере отцов, не пытаясь самостоятельно сделать какой-либо выбор. Время личного обращения к Богу тогда еще не пришло. Итак, в результате заключения Завета появляется община людей, состоящих с Богом в особых отношениях и имеющих видимый знак Завета — обрезание.

Далее Бог создает целый народ, которому Он открывает себя и который должен слушать Его. Для объединения такой массы людей уже недостаточно одних только кровных уз, поэтому она может существовать не как одна община, но как сложное общество (противопоставляя эти понятия, мы употребляем их в смысле социолога Ф. Тённиса). Для устойчивого существования общества-народа, по Э. Шилзу, необходимо наличие у него так называемого «центра тяжести», который включает в себя единую систему управления, территорию и общую культуру. Такой территорией для ветхого Израиля является Палестина, а управлением — непосредственная теократия, позже сменившаяся монархией. Но главным объединяющим фактором ветхого народа Божия являлась культура, то есть Закон, данный Богом. Очевидно, что Моисеев Закон представляет собой не только религиозный, но и культурный феномен (в определении культуры, по У. Беккету, как прочных верований, ценностей и норм поведения, организующих социальные связи и делающих возможной общую интерпретацию жизненного опыта), так как касается абсолютно всех областей жизни иудеев — этики, судопроизводства, быта, экономических отношений, общих праздников, интерпретации собственной истории и предназначения. Многочисленные ограничения, связанные с ритуальной нечистотой, весьма затрудняли, наряду с прямыми запретами, ассимиляцию иудеев среди родственных им племен Палестины. Именно верности Закону требовал от Израиля Бог — потому что именно на этой постепенно возделываемой почве возможна была подготовка людских сердец к принятию Спасителя, тогда как откровения Божии вне этой среды не могли быть правильно интерпретированы и не приносили плода. И смыслом существования,

и основной скрепой, и условием пребывания в Завете для иудеев был Моисеев Закон — культура народа Божия, непосредственно данная Самим Богом.

К пришествию Спасителя большая часть народа Божия пришла в рассеяние, в виде диаспор, живущих на чужбине. Их объединял, прежде всего, Закон. Общины рассеяния были организованы в синагоги — это название относилось не только и не столько к помещению для собраний, сколько к самой общине. Такая община была уникальным явлением для языческого окружения, так как объединяла в себе и религиозную, и социальную составляющие: как чтение Писаний, проповедь и, возможно, молитву, так и решение чисто светских дел общины, важная административная роль в которой принадлежала, как склонны считать современные исследователи, начальнику синагоги.

Христос явил в этом мире жизнь будущего века и открыл для верующих в Него возможность приобщиться к эсхатологическому Царствию Божию, которое, тем не менее, уже сейчас и здесь, будучи сокрыто от неверующих, доступно христианам в личном и общинном опыте. Христос открыл в Себе для нас источник новой жизни, радости и любви Божией, источник живой воды Святого Духа. Мы уже не одни, не рабы греха и смерти — у нас есть возможность совлечься ветхого человека и сделаться чадами Божиими. Любовь Христова, которую мы опытно ощущаем, открывает нам грядущее Царствие Божие. Точка, в которой нам открывается это Царствие, — Евхаристическая Трапеза, являющаяся эсхатологическим символом Трапезы в Царствии Божием, за которой соберутся все любящие Христа. Эти трапезы неразделимы, и можно сказать, что Евхаристическая Трапеза и Трапеза Царствия суть одно. Поэтому Церковь в своей глубине является способом существования эсхатологического Царствия в мире сем. Из этого следует и внешний образ устройства Церкви.

Находясь в нынешнем, а не в будущем веке, Церковь нуждается и в определенном устройстве, и в определенном осмыслении собственного опыта. Все это ранней христианской Церкви предоставила ее ветхозаветная предыстория. Христос — тот самый Царь и Мессия, о котором говорили пророчества и которого пусть и неправильно, но напряжен-

но ожидали иудеи. Знамения, творимые Христом во время Его земной жизни, явили новую жизнь мессианского Царства, в котором сатана и его ангелы лишены власти и низвергнуты, в котором побеждены болезни и отступают скорби и смерть, в котором Бог, как никогда до этого, близок к Своему народу. Церковь становится новым народом Божиим, искупленным в новую Пасху и получившим новый Закон, написанный Духом Святым на скрижалях сердца в новую Пятидесятницу. Этот народ не имеет здесь своего царства и земли и ожидает обетованного Небесного Иерусалима. Этот народ также живет диаспорами, объединенными в местные еkkлeсии — что означает то же, что и синагоги. Но христиане узнают и большее, чего не было в ветхозаветной истории. В этот новый народ можно вступить через Крещение, которое столь же значимо, как смерть и новое рождение. Отныне каждый христианин находится в личных отношениях со Христом, являясь, таким образом, последователем Авраама, явившего подвиг личной веры. Поэтому слово «церковь», оставаясь синонимом слова «синагога», имеет и особый смысловой оттенок — это не просто собрание, но собрание призванных. Теперь христиане, участвуя в Евхаристии, опытно соединяются не только с Богом, но и через это — друг с другом, становясь через это общение во Христе настолько личностно едиными, что это единство — единство Тела Христова.

Ранние христиане осознавали себя именно как новый народ Божий, живущий на чужбине, — об этом свидетельствуют и высказывания раннехристианских апологетов, и сама логика ветхозаветной еkkлeзиологической парадигмы. Общины были собраны вокруг местного Евхаристического собрания, возглавляемого епископом, в остальном заимствуя многие черты синагогального устройства. Каждая из общин, как убедительно показал прот. Николай Афанасьев, является Телом Христовым и Церковью, всей полнотой и кафоличностью, а не частью некоей универсальной Церкви. Поместные Церкви тождественны друг другу, и поэтому Церковь одна и едина, несмотря на наличие многих Евхаристических собраний. Все христиане в совокупности образуют новый народ Божий и, как свойственно народу, обладают собственной культурой, которую следует отождествить с

Преданием в широком смысле этого слова. В терминах Ветхого Завета эта культура и есть тот новый Закон от горы Сиона, написанный Духом Святым на скрижалях сердца.

Однако нужно отметить и существенное отличие этой новой культуры народа Божия от ветхой. Закон Моисеев был полностью дан Богом, и человек мог только либо воспринять его во всей полноте, либо отвергнуть, но не мог принимать в нем никакого творческого участия. Напротив, Предание — плод соработничества Бога и человека, и единство нового народа Божия не заключается в единстве культуры, но выражается в ее единстве, так как она должна питаться от единого источника — опыта Богообщения и Царствия Божиего. Разумеется, это единство духа, а не буквы. Христиане пополняли и пополняют сокровищницу Предания до сего дня, черпая силы для этого в опыте Царствия Божия, который един от апостольских времен до скончания века. В этом смысле у Церкви в самой глубине ее бытия не может быть никакого развития, никакой «священной истории», как у Ветхозаветной Церкви, потому что нет никакого изменения у Бога и в Его Царствии. Все изменения и развитие касаются лишь культуры народа Божия, творя которую, христиане отражают окружающую их внешнюю культуру в новом свете Царствия.

Однако такое беспрецедентное доверие Бога к человеку таит в себе и опасность для человека — как и любая свобода. В культуру народа Божия может проникнуть и нечто ветхое, не просвещенное светом Христовым, стать «преданием» — и тогда на христианах лежит обязанность рассмотреть это «предание» в свете Евангелия Царствия и отвергнуть, если будет обнаружено несоответствие. Представляется, что таким вот проникновением ветхости в культуру народа Божия является произошедшая смена экклезиологических парадигм.

Первая серьезная смена парадигмы была связана с прекращением гонений и с принятием христианства Римской империей. Разумеется, нет и не может быть ничего плохого в христианизации общества и культуры; однако эта цель может быть достигнута различными, неравноценными способами. Распространенное мнение, что взаимоотношения Церкви и государства в Римской империи сводились к взаимовыгодному сотрудничеству, представляется определен-

ным упрощением, равно как и противоположное утверждение о «цезарепапизме», о подчинении Церкви государству. Намного ближе к действительности будет считать, что Церковь и государство просто отождествились друг с другом, между ними исчезло какое-либо различие. Такая метаморфоза могла произойти только на основе учения о Церкви как о народе Божием, который в империи вновь обрел свою государственность. Начало такому переосмыслению положил, предположительно, Евсевий Кесарийский, и в последующие века мы наблюдаем лишь развитие этой парадигмы. Ромей и христианин становятся синонимами, и в сознании византийцев император и единое государство христиан (которое, разумеется, никогда не включало и не могло включить в себя всех христиан) приобретают религиозную ценность. Такое общественное устройство больше всего *mutatis mutandis* напоминает ветхозаветное царство иудеев, с усвоением взгляда на клир как на некий аналог левитского священства.

Разумеется, неверно было бы просто утверждать тождественность христианской империи и ветхозаветного царства. Известно, что целый ряд элементов был позаимствован совсем из другого источника — из языческого идеала теократии. Однако для такого некритичного заимствования должны существовать предпосылки в самосознании христиан, позволяющие «не заметить» явную чуждость нововведений и соотнести их с чем-то из церковной истории. По-видимому, такой предпосылкой выступило именно слишком широко понятое учение о Церкви как о народе.

В этот период источником идентичности народа Божия становятся империя и единство догматики. В такой парадигме неизбежно возникает проблема номинальных христиан, и, как следствие, Евхаристия уже не может выступать в качестве центра всей христианской жизни. Соответственно, такое общество не может в полном смысле этого слова называться новозаветным, так как единство Церкви-империи в значительной степени основывается на внешних феноменах, таких, как единая государственность и своеобразный христианский закон, а не на единстве христиан в общении Евхаристической Трапезы.

О том, что эта проблема чрезвычайно остро воспринималась многими современниками, свидетельствует небывалое развитие монашеского движения, происходившее параллельно с развитием имперской экклезиологии. Монашество, особенно киновийное, по существу явилось попыткой восстановления изначальной экклезиологии и христианской жизни: личный завет с Богом по образу Завета Авраама и акцент на личном Богообщении, община, своим идеалом имеющая Иерусалимскую церковь апостольских времен, отречение от мира в соответствии со словами Христа и т.д. Сама необходимость в такой поляризации византийского общества выглядит весьма печальной. Имперская экклезиология является устаревшей, ветхой, не соответствующей Новому Завету, потому что пытается совместить несовместимое, строя царство во имя Христа, но от мира сего.

Другой экклезиологической парадигмой выступило понимание единства Церкви как единства культуры народа Божия. Мы можем наблюдать, как на протяжении первого тысячелетия существования Церкви выработывалось все большее принудительное единообразие в обрядово-дисциплинарной стороне церковной жизни. Отклонения от этого единообразия стали восприниматься как покушение на церковное единство. Можно сказать, что в определенный момент процесс пополнения сокровищницы церковного Предания практически остановился, а наличествующий объем стал чем-то вроде ветхозаветного Закона, строго обязательного к принятию в полном объеме. Единство свелось к единообразию. По существу, такая экклезиология имеет много общего с ветхозаветной, потому что имеет свое основание в культурном феномене Предания.

Единство Церкви перестало выражаться в единстве духа Предания, но стало заключаться в единстве буквы Предания. Феномен юродства, развившийся в Византии к концу первого тысячелетия и, в особенности, спустя несколько веков на Руси, как раз явился реакцией на подобный ветхозаветный крен церковной идентичности. Такая экклезиологическая парадигма явилась одной из существенных причин трагедии старообрядческого раскола в Русской Церкви, последствия которого не изжиты до сих пор.

Последняя эkkлeзиoлoгичeская мoдeль связана с развившимся в Новое время филетизм и феноменом национальных Церквей. Де-факто сформировавшееся учение отождествляет Церковь и нацию, с присущей ей государственностью. Национальные интересы становятся и интересами Церкви, даже если они не выдерживают нравственного суда. Такой модели обыкновенно сопутствует отсутствие даже номинальной церковной жизни большинства членов Церкви-нации. Конечно, народ может послужить Христу, и национальная культура может быть вся пронизана христианскими ценностями, но только в том случае, если Евангелие воспринимается как идеал и как суд на своей жизнью, а не как оправдание любым национальным интересам. Превозношение на основе крови было осуждено еще в ветхозаветные времена.

Подводя итог, заметим, что Церкви как способу присутствия эсхатологического Царствия Божия в мире сем более всего приличествует именно раннехристианская диаспоральная парадигма, модель народа Божия в рассеянии. Это ни в коем случае не противоречит миссии Церкви по проповеди Евангелия, христианизации общества и несения в мир того света Христова, который мы приобретаем в Евхаристической Трапезе. Но такая модель ограждает Церковь от встречного влияния мира сего, лежащего в грехе и зле, и препятствует обмирщению церковной жизни — обмирщению, делающему само предназначение Церкви по отношению к миру невыполнимым.

ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВ

Поместная Церковь: по следам дискуссии о ней

1. Принцип автокефалии

«Современное Православие, — пишет автор одной из лучших вводных книг о нашей Церкви епископ Каллист Уэр, — это семья автокефальных Церквей»¹. Автокефальная Церковь (в современном русском словоупотреблении она же чаще всего называется и поместной) — единственная полностью самостоятельная в решении своих внутренних дел единица мирового Православия. Для современного православного сознания автокефалия и автокефальная Церковь есть естественные и самоочевидные вещи. Мы сжились с ними и спорим лишь о том, канонична или неканонична та или иная автокефалия и какая Церковь может получить этот желанный статус. Для нас так же разумеется и внутреннее устройство автокефальной Церкви. В своем самом простом варианте оно выглядит следующим образом: во главе автокефальной Церкви стоит первоиерарх (в Русской Церкви называемый патриархом), она делится на епархии, возглавляемые епископами, а те, в свою очередь, на приходы, возглавляемые священниками-настоятелями. Все это азбучные истины, которые знает любой мало-мальски грамотный в церковных делах православный.

Исторически нынешнее устройство мирового Православия как системы автокефальных Церквей было результатом многовекового и весьма противоречивого развития. Сам принцип автокефалии, уже в Средние века пробивавший себе дорогу в борьбе с византийским универсализмом, был отчетливо сформулирован и получил всеобщее признание в Православии лишь в XX столетии. Впрочем, как об этом уже писалось, он не является бесспорным и само собой разумеющимся принципом православной экклезиологии². Его стремительный триумф в новейшей истории Православия объяс-

няется, прежде всего, восприятием Церкви как религиозной «составляющей» государства, а такое восприятие дает к тому же прекрасный выход религиозному национализму³.

Знакомство с ранней историей христианства озадачивает (во всяком случае, должно озадачивать) тем, что отправная точка — церковное устройство первых веков — было мало похоже как на византийский универсализм, так и на нынешнюю систему автокефальных Церквей. Для раннего христианства автокефальной, поместной Церковью была не Церковь страны, народа, географического региона и т. п., но конкретное евхаристическое собрание христиан данного места, чаще всего древнего города. Одновременно в каждой поместной Церкви воплощалась вся Церковь Христова. Каждая поместная Церковь была всем Телом Христовым, кафолической Церковью, тождественной любой другой поместной Церкви и Вселенской Церкви в целом⁴.

2. Поместная Церковь в древности

а. Ее устройство

Вопрос о том, какой была поместная Церковь в древности, или, говоря иначе, что именно было поместной Церковью, а также сколько евхаристических собраний существовало в поместной Церкви, — один из самых кардинальных в истории первохристианства. Более того, от его решения зависит не только понимание самых ранних этапов церковной жизни, «но и вся дальнейшая история церковного устройства»⁵. Приблизительно с конца II — начала III в., когда в христианской экумене складывается то, что историки называют обычно «монархическим епископатом», мы имеем довольно определенные сведения об устройстве поместной Церкви. В самых элементарных чертах общие работы по истории древней Церкви и справочная литература обрисовывают это устройство следующим образом: поместная Церковь совпадает территориально с полисом (городом и его сельской округой, которые взаимозависимы экономически и едины административно); ее главой является епископ; если число христиан не слишком мало, в Церкви помимо главного, епископского евхаристического собрания существуют еще и

приходы, где предстоятельствуяют уполномоченные на это епископом пресвитеры⁶. Таким образом, для периода монархического епископата епископ является принципом единства поместной Церкви. Правило «один город – один епископ» отстаивается уже в середине III в. римским епископом Корнелием, а несколько позже, в первой половине IV в., выступает как норма в 8-м правиле Первого Вселенского собора⁷. Евхаристических же собраний в поместной Церкви, как правило, существует несколько.

Однако для самых ранних этапов существования Церкви, то есть до складывания монархического епископата, дело обстоит сложнее. По причине скудости данных, единого ответа на этот вопрос для I–II вв. не существует: то, что было очевидным современникам и не нуждалось в разъяснениях, оставило до неразличимости косвенные следы в исторических источниках и теперь составляет предмет наших догадок и скрупулезных исследований.

б. Главный путь развития

Отец Николай Афанасьев посвятил этой проблеме специальный очерк «Единое Евхаристическое собрание древней Церкви»⁸. В нем он отстаивает мнение, что изначально в период основания церквей апостолами в каждом «месте» (а таким местом поначалу, как я уже заметил, был, прежде всего, город) существовало только одно евхаристическое собрание. Основание для этого вывода он видит, во-первых, в наличии богословских предпосылок для единства (устройство без нужды на то отдельных евхаристических собраний свидетельствовало бы о церковном сепаратизме и индивидуализме), а во-вторых, в отсутствии в новозаветных писаниях указаний на множественность евхаристических собраний. Последнее свое утверждение Афанасьев подкрепляет подробным анализом того, как употребляется в Деяниях и Посланиях апостолов ключевое для разрешения проблемы выражение $\eta \kappa \alpha \tau ' \omicron \iota \kappa \omicron \upsilon \nu \epsilon \kappa \kappa \lambda \eta \rho \iota \alpha$, которое традиционно переводят как «домашняя церковь»: он настаивает, что правильным его пониманием будет «церковь, собирающаяся по домам»⁹. Исходя из анализа новозаветных писаний, посланий Климента Римского и писем «Игнатия Богоносца»¹⁰,

Афанасьев полагает, что единство евхаристического собрания было характерно как для Римской, так и для Иерусалимской, Коринфской и Антиохийской церквей на самом раннем этапе их существования.

С ростом численности христиан возникновение новых евхаристических собраний в поместной Церкви становилось неизбежным. Магистральным путем здесь стало выделение из единого, первоначального, исторически старшего евхаристического собрания новых, младших, которые сохраняли зависимость от старшего. Складывание монархического епископата, шедшее рука об руку с ростом поместных Церквей и выделением из старых собраний новых, давало возможность сохранить единство поместной Церкви в епископе. Старшее собрание становится епископским, младшие же – пресвитерскими, распространением главного, епископского собрания в пространстве. Так рождается приход и происходит незаметная и незамеченная «революция» в истории первохристианства¹¹. Эта преобладающая тенденция развития может быть резюмирована словами «от единого евхаристического собрания поместной Церкви к их множеству». Несколько позже Афанасьева к выводу о том, что развитие поместной Церкви шло именно по такому пути, пришел греческий церковный историк и богослов Иоанн Зизиулас, ныне митрополит Пергамский Константинопольского патриархата, подробно этот путь исследовавший и описавший¹².

в. Второй путь развития

Однако в том же упомянутом выше очерке Афанасьев признал, что, помимо магистрального пути, в крупицах сведений, дошедших до нас от истории первохристианства, можно различить еще один путь, осуществившийся в меньшей степени. В описании этого пути Афанасьев очень осторожен и поначалу даже пишет о нем в сослагательном наклонении. В том полисе, где из-за численного роста христиан невозможно было сохранять единое евхаристическое собрание, для церковного сознания не было препятствием создание в пределах полиса новой поместной Церкви – нового евхаристического собрания, независимого от старого. Ведь полис как место пребывания Церкви и границы полиса как границы

поместной Церкви были по отношению к внутренней сущности Церкви своего рода исторической случайностью. И для Церкви, хотя и стремившейся, покуда это было возможно, к единству христиан полиса, не было абсолютной необходимостью иметь там только одно епископское собрание, выделяя из него, когда это становилось неизбежным, дочерние, зависимые пресвитерские собрания. В этом, втором, случае отношения между двумя собраниями в одном полисе были отношениями между двумя отдельными, самостоятельными Церквями. Иначе говоря, в одном полисе могло существовать и порою реально существовало более чем две поместные Церкви. Афанасьев называет два факта, которые подтверждают такой вывод.

Во-первых, «первые сельские церкви были вполне самостоятельны и независимы, хотя местность, на которой они существовали, зависела от города и составляла с ним одно целое». Епископы этих церквей, носившие имя хореепископов, впоследствии постепенно утратили свой полный епископский статус. Этому явлению посвящена отдельная работа о. Николая¹³. (С выводами Афанасьева согласуются и заключения Зизиуласа, хотя, по сведениям последнего, сельская округа была административно независима от города, управлялась сельскими префектами и, таким образом, формально являлась другим «местом», не частью полиса¹⁴. Замечу, что данные, приводимые Зизиуласом, указывают на западную часть Римской империи; для ее восточной части административное единство полиса и его сельской округи является общим местом в литературе¹⁵.)

Во-вторых, до Афанасия Великого устройство Александрийской Церкви отличалось большим своеобразием. Пресвитериум в ней играл гораздо более важную и самостоятельную роль, чем в других Церквах. Пресвитеры избирали из своей среды епископа, сообщая с ним управляли всем Египтом и были предстоятелями фактически самостоятельных Церквей¹⁶. Афанасьев истолковывает эти данные как указание на существование в Александрии нескольких поместных Церквей и позднее развитие там монархического епископата, аналогичного епископату других Церквей.

Резюмируя вышесказанное, по Афанасьеву, множественность евхаристических собраний эпохи монархического

епископата (не вдаваясь в подробности, определим ее начало, бывшее в разных Церквях разным, концом II – началом III в.) складывалась двумя путями. Главным путем, в конечном итоге, полностью возобладавшем, было выделение из епископского евхаристического собрания вторичных пресвитерских собраний – приходов. Иным путем было возникновение из единого евхаристического собрания апостольской эпохи независимых, отдельных собраний – полноценных поместных Церквей, находящихся в том же полисе, Церквей, которые лишь позже, с ростом власти одного из епископов, оказались подчинены его епископскому собранию и стали приходами.

Я не берусь в этой статье обсуждать проблему, существовало ли в полисе с самого начала, с момента возникновения там Церкви, непременно единое евхаристическое собрание или возможно было образование двух, трех и более самостоятельных евхаристических собраний – поместных Церквей. Последняя точка зрения существовала и до Афанасьева, не исчезла она и сейчас¹⁷. Скажу только, что состояние наших знаний о первохристианстве таково, что за неимением прямых и совершенно определенных данных косвенные могут быть истолкованы как в пользу изначальной множественности, так и в пользу изначального единства евхаристического собрания в апостольское время. Но для II–III вв. в нашем распоряжении есть и другие свидетельства, говорящие о возможности существования нескольких поместных Церквей в одном полисе. Так, для начала III в. – это данные о наличии в Риме, по крайней мере, двух самостоятельных евхаристических собраний, возглавляемых епископами, это собрания епископа Каллиста и собрания автора «Опровержения всех ересей» (Ипполита Римского или его предшественника)¹⁸. Допускаемая Афанасьевым возможность существования нескольких независимых собраний – поместных Церквей – в пределах одного полиса до складывания единого епископата имеет основание в источниках. Отмечу также, что сведения в пользу множественности независимых собраний до эпохи монархического епископата собственно в городе (исключая проблему хореепископов) относятся к двум крупнейшим мегаполисам Римской империи – Риму и Александрии.

Факт наличия нескольких поместных Церквей в одном городе не подрывает основ «евхаристической экклезиологии». Правило «один город – один епископ» не является ее обязательным правилом. Границы поместной Церкви не совпадали непременно с границами полиса: «местом» поместной Церкви могла быть и его сельская округа, и часть города. У этого вывода есть определенные последствия, когда мы говорим о возможности применения принципов евхаристической экклезиологии к современности.

3. Поместная Церковь ныне

а. Афанасьев

Интерес о. Николая к истории древней Церкви диктовался и современной богословской повесткой дня. При этом его работы оставались историко-богословскими исследованиями: он был чужд выборочного выискивания в истории данных, подтверждающих его отправляющиеся от современности мысли, он исследовал первохристианство не в угоду своим разработанным применительно к современности теориям, но, наоборот, старался основывать свои идеи относительно современности на опыте древней Церкви. Первохристианство было для него, действительно, светочем, с помощью которого он старался разглядеть путь для заблудившейся в истории и растерявшейся Церкви¹⁹ (какой бы самоуверенностью эта растерянность нынче ни прикрывалась).

Вопрос о поместной Церкви – один из примеров того, как соотносил о. Николай изучение истории древней Церкви с богословскими нуждами современности. Он задумался об актуальности двух увиденных им в древности путей развития поместной Церкви для современности. В «Трапезе Господней» (1956) – пожалуй, втором по важности после «Церкви Духа Святого» своем произведении – Афанасьев предложил две возможности чаемого им приближения современного церковного устройства к евхаристическим принципам. Первый состоял бы в том, чтобы рассматривать епископа единственным совершителем Евхаристии, а пресвитеров – его уполномоченными. При таком подходе приходское евхаристическое собрание было бы только пространным распространением епископского собрания, а

епархия являлась бы поместной Церковью. Второй подход заключается в том, чтобы признать предстоятелем Церкви и совершителем Евхаристии приходского пресвитера. При таком понимании приход перестает быть лишь частью епархии и становится поместной Церковью. Епархия же становится большим церковным округом, состоящим из ряда поместных Церквей. Отец Николай считал это темой будущей богословской дискуссии, даже и неизбежной, по его мнению, после решений Московского собора 1917–1918 гг.²⁰.

б. Шмеман

В прямом смысле слова предложенная Афанасьевым дискуссия не состоялась, но несколько откликов, порою косвенных, на его предложение все же прозвучало. Первым в статье 1962 г., то есть еще при жизни о. Николая, на эти мысли отозвался его ученик, а потом и младший коллега по Свято-Сергиевскому институту Александр Шмеман, в те времена уже преподаватель и ректор Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Ответ Шмемана – это ответ богослова-практика, богослова, который пытался в период написания своей статьи и в последующие годы воплотить, насколько позволяли обстоятельства, свои идеи в реальность Православной Церкви Америки.

Прежде всего о. Александр констатирует, что «непосредственным и конкретным выражением Церкви в наши дни будет не воочию зримое собрание верных вокруг епископа, но *приход*». Для прихода характерны многие черты древней епископской общины, а приходской священник воспринял многие функции древнего епископа. Фактически приход «являет собой реальную форму поместной Церкви». «И поскольку реальная ситуация такова, все попытки просто вернуться к “епископальному” опыту Церкви в формах III–IV-го вв. (“епископ в церкви, а церковь в епископе”) останутся уделом академических мечтателей до тех пор, пока мы будем игнорировать реальное значение прихода и роль священника в нем». Это означает, в частности, что ныне просто невозможно низвести приходского священника до роли представителя епископа. Он и поставляется не на представительство, а на самостоятельное служение²¹.

Подчеркнув реальность прихода и его сходство с поместной Церковью древности, Шмеман не отдает свой голос безраздельно в пользу прихода. Он находит знаменательным, что во времена христианизации Римской империи число епископов не увеличилось сообразно числу евхаристических собраний. Церковь предпочла раздробить поместную Церковь на приходы, нежели увеличить число епископов. Причина тому — как тогда, так и сейчас — социологическая: приход подвержен риску быть поглощенным какой-либо «натуральной» реальностью — социальной, этнической, культурной, географической или иной группой. И эта реальность делает полноту прихода как Церкви ущербной. Кафоличность прихода, так или иначе, ограничена. Хранителем кафоличности является епархия, откуда приход черпает свою кафоличность. Епископ же есть «носитель, орган и слушатель кафоличности»²².

Но о. Александр не только призывает сохранить нынешнее, пусть и переосмысленное, церковное устройство «приход — епархия — надъепархиальное управление». Пожалуй, самым важным посылом его статьи является возврат этому устройству соборности, крайне редуцированной, а то и утраченной на всех уровнях эмпирического бытия Церкви. Ведь соборность есть одно из конституирующих качеств Церкви. В частности, для древнего епископского собрания была характерна совещательность, поскольку пресвитериум был советом епископа. (И эту тему можно развить и гораздо подробнее, чем это делает о. Александр, ибо в своей статье он не касается ни избрания древней Церковью всех имевших в ней служения²³, ни рецепции, пронизывавшей жизнь Церкви на всех уровнях²⁴.) Потому «идея приходского совета, приходского собрания не только не чужда Православию, но, при всех возможных и действительных отклонениях, родилась из глубокого инстинкта Церкви». Так же и в епархии Шмеман рекомендует восстановить пресвитериум — совет приходских священников при епископе²⁵.

Таким образом, Шмеман предлагает сохранить имеющиеся этажи церковного здания, но переосмыслить их роль и насытить все уровни эмпирической жизни Церкви соборностью через развитие совещательных и коллегиальных органов управления, через поддержку общественного мнения и

уважение к нему. Это, по его мнению, позволит Церкви остаться как иерархичной, так и соборной, избежать недолжной борьбы между «клиром» и «мирянами», избежать и клерикализации Церкви, и чуждых ей форм демократии.

в. Зизиулас

Другой косвенный отклик на предложение Афанасьева прозвучал со стороны Иоанна Зизиуласа. В работе 1978 г. владыка Иоанн полагает, что исторически Православие дало отрицательный ответ на вопрос, может ли приход называться Церковью. Зизиулас вообще считает, что возникновение прихода пошло во вред представлениям о Церкви: «Оно разрушило понятие Церкви как общины, в лоне которой все чины необходимы как конституирующие элементы». На этом пути излишними стали и дьякон, и сам епископ, а позже и присутствие мирян! Вместо предстоятеля на Евхаристии епископ стал скорее администратором, а пресвитер — неким жрецом. Православие в своей экклезиологии встало на ту точку зрения, что понятие поместной Церкви гарантируется епископом. Следовательно, поместная Церковь есть диоцез, а не приход. «Тем самым Православная Церковь неосознанно пошла на разрыв со своей собственной евхаристической экклезиологией, ибо впредь стало невозможным отождествить каждое евхаристическое собрание с поместной Церковью». Этот выбор, однако, оставляет надежду, что разрыв «приход — епархия будет преодолен». Единственным удовлетворительным решением этой проблемы Зизиулас считает создание малых епархий²⁶.

В своих работах Зизиулас не раз повторяет, каков, по его мнению, критерий кафоличности местной Церкви. Как и у Шмемана, этот критерий прежде всего социальный. Кратко его можно сформулировать так: Церковь кафолична тогда, когда она включает всех христиан, проживающих в данном месте, — представителей всех церковных чинов, культурных, этнических, социальных и прочих групп. В другом месте Зизиулас дает ту же формулу в чуть более развернутом виде: кафолической Церковью будет «собрание *всех членов* Церкви какого-либо места (то есть собрание, преодолевающее всякое разделение: естественное, социальное, культурное и т. д.) в

присутствии *всех ее служителей*, включая *коллегию* пресвитеров с *епископом* во главе ее»²⁷. Приход, считает Зизиулас, таким собранием не является. Эта мысль многократно звучит в его произведениях. Причем заодно владыка Иоанн ошибочно (как видно из того, что я писал выше) приписывает Афанасьеву и Шмеману вывод о приходе как полной, кафолической Церкви, тут же энергично отвегая его²⁸.

Несмотря на большую притягательность того образа поместной Церкви, что видится Зизиуласу, применение его формулы к современности небеспроблемно. Первая трудность касается понятия «места»: если для античности таковым был полис, то что есть «место» Церкви в современности? К тому же мы видели, что и для древности существование нескольких поместных Церквей в одном полисе отнюдь нельзя исключать. Нужно ли считать «поместную Церковь» современности Церковью города, или района мегаполиса, или какой-либо иной географической единицы? В этом отношении понятен критицизм Джона Эриксона в адрес Зизиуласа по поводу отсутствия у последнего размышлений о границах поместной Церкви в современности и, тем самым, анахронистическом накладывании древних реалий на настоящее²⁹. Вторая трудность состоит в том, что устройство самой современной епархии далеко отошло в своем развитии от устройства поместной Церкви древности. Жизнь современной епархии, роль и взаимоотношения всех ее чинов сильно отличаются от строя и стиля древней поместной Церкви. В качестве самого яркого примера можно привести уже упомянутую выше атрофию соборного начала в современной епархии (как, впрочем, и на других уровнях церковного управления). Без внутренних изменений современная епархия поместной Церковью не станет.

4. К итогам дискуссии

а. Приход или епархия?

«Наша церковная жизнь, — писал много лет назад о. Николай Афанасьев, — вошла в тупик, так как начала, которые проникли в нее в далеком прошлом, изжили себя и вызывают в церковной жизни одни только недостатки»³⁰. Мало что

изменилось с тех пор, потому что начала, на которых строится церковная жизнь, — по крайней мере, в Русской Церкви, но я уверен, что не только в ней, — остались теми же самыми, что и во времена Афанасьева. Понимание их бесплодности остается пока уделом меньшинства, но от этого они не перестают быть тупиковыми.

Поиск пути освобождения от исторического «осадка, почти закрывающего подлинную церковную жизнь»³¹, привел Афанасьева к первохристианству. Отец Николай видел практический выход в приближении церковной жизни к принципам, по которым жила древняя Церковь. Этот период виделся Афанасьеву идеальной эпохой церковной истории потому, что смысл Церкви с наибольшей очевидностью просвечивал через ее исторические одежды³².

Церковный строй — одна из тех областей, где приближение церковной жизни к евхаристическим принципам ныне наиболее насущно. Речь здесь идет, конечно, не о накладывании древнехристианского шаблона на современность, не о простом возврате к церковному устройству первых двух, трех или более (в зависимости от индивидуального вкуса) веков существования христианства. Пожалуй, вопрос, как он был сформулирован Афанасьевым (что считать поместной Церковью в современных условиях?), должен быть поставлен несколько иначе. На вопрос в том виде, в каком он был высказан о Николаем, однозначный ответ дать сейчас едва ли возможно. Как нынешний приход, так и нынешняя епархия по некоторым своим существенным признакам далеки от поместной Церкви древности. Ровным счетом ничего не изменится, если мы будем считать нынешний приход или нынешнюю епархию поместной Церковью. Выход — в переосмыслении роли и функций реально существующих институтов, «настройки» их в соответствии с изначальными принципами церковного бытия и возвращении их, тем самым, от полубытия к полноценной жизни. В этом смысле поместная Церковь, как она существовала в древности, — все равно, равная ли одному евхаристическому собранию с епископом и пресвитерами во главе или нескольким евхаристическим собраниям, из которых главное епископское, а прочие пресвитерские, — в данный момент невосстановима. Ее полнота остается и в настоящих условиях будет оставаться раздроб-

ленной между приходом и епархией (а в какой-то степени и надъепархиальными институтами). Но начала, по которым она жила, сохраняют для нас свою ценность. Задача, поставленная и в разной степени осуществленная Афанасьевым, Шмеманом и Зизиуласом, — вычленив эти принципы и попытаться применить их к современности — актуальна и благородна.

Речь, таким образом, должна идти не о признании тотчас же епархии или прихода поместной Церковью, но о приближении и прихода, и епархии к принципам евхаристической экклезиологии — о внутреннем изменении их. Само движение в этом направлении важнее того, какой именно из двух вариантов — превращение прихода или епархии в полноценную поместную Церковь — будет конечным ориентиром этого движения. Теоретически оба пути возможны. Хотя предыдущие отклики (Шмемана и Зизиуласса) прозвучали в пользу епархии, нет богословских факторов, исключающих возможность для прихода стать поместной Церковью. При этом нужно все-таки признать, что путь превращения епархии в поместную Церковь практически более удобен и достижим, так как сопровождается большим сохранением нынешних форм. Он осторожнее и консервативнее и отвечает тем самым консервативному духу Церкви.

б. Принципы церковного устройства

Предпринятая в этом очерке попытка проследить заочную дискуссию о поместной Церкви позволяет выделить, по крайней мере, две задачи, над решением которых необходимо работать, чтобы приблизить современное церковное устройство к принципам евхаристической экклезиологии.

Первой и главной задачей нужно назвать сдвиг центра церковной жизни сверху вниз, от «верховой» власти в епархии и приходы, из канцелярий к алтарю. Правильно понята афанасьевская формула «где евхаристия, там церковь», несмотря, с одной стороны, на возможную вульгаризацию ее слишком вдохновенными практиками евхаристической экклезиологии (правда, для России это еще не реальная опасность), а с другой, на попытки критиков такой экклезиологии представить эту формулу крайностью³³, а то

и абсурдом, остается здоровой. Церковь проявляется, актуализируется прежде всего в евхаристическом собрании — собрании верных, благодарящих и вспоминающих Господа. Можно спорить о том, что именно является этим собранием — приход или епархия, что из них лучше выражает смысл Церкви и в каком соотношении находятся они друг с другом, но нет сомнения в том, что надъепархиальные церковные институты такими собраниями не являются. Они, по выражению Зизиуласа, «не обладают собственной церковной сущностью»³⁴. Они церковны постольку, поскольку их существование необходимо для жизни епархий или приходов. Существование их вне этой функции превращает их просто в клерикально-бюрократические институты, во власть как таковую. В нынешних автокефальных Церквях церковности как раз меньше всего. По сути это церковные округа или группы церковных округов. Их существование, пожалуй, необходимо для координации общих действий епархий в пределах региона, страны или группы стран, но присущий многим нынешним автокефальным Церквям чрезмерный централизм, выхолащивая смысл Церкви как евхаристического собрания, разрушает самые основы церковности.

Конкретные формы сдвига «сверху вниз» могут быть различны, и говорить о них нужно отдельно. К примеру, для Русской Церкви одна из особенно актуальных задач — переосмысление роли и функций высших этажей церковного управления: патриаршего служения и разросшейся центральной бюрократии, ликвидация разрыва между архиереями и епархиями.

Второй задачей я бы назвал реанимацию соборности, проявляющейся как вовлеченность каждого члена Церкви в ее жизнь (литургическую и внелитургическую), как насыщенность всех этажей церковного управления «советом», совещательностью, коллегиальностью, как присутствие в Церкви «общественного мнения» и уважения к нему и, наконец, как возможность для всякого члена Тела Христова проявить и раскрыть в Церкви свой данный ему Богом дар. Без всего этого невозможна подлинная полнота, кафоличность Церкви. Это не дань миру, веяниям времени, светской демократии. Все названные явления (совещательность, участие, в той или иной форме, всех церковных чинов в поставлении

на все церковные служения, рецепция народом решений клира, рецепция разными Церквами решений друг друга и т. д.) имеют корни в Церкви, имеют в ней традицию (см. выше). В силу исторических или внеисторических причин этот пункт особенно болезненен для России. Переводить соборность из плана мистического в план практический, восстанавливая понимание богослужения как сослужения всех чинов и вводя в Церковь совершенно элементарные для нее совещательность, коллегиальность и заинтересованность в общем церковном деле (что вовсе не отрицает иерархичности Церкви), приходится если и не с нуля, то с уровня очень близкого к нему. Но если этого не делать, то явление Церкви в эмпирии останется столь же неоправданно ущербным, сколь ущербно оно сейчас.

Русская Церковь имеет более чем тысячелетнюю историю. Но, как это ни парадоксально, Россия практически не знала опыта Церкви³⁵: в русской истории едва ли найдется эпоха, когда Церковь была действительно свободной. По большей части она оставалась до неразрывности слившимся с государством институтом и идеологией (опыт храма, конечно, присутствовал в ней всегда). Вот и сейчас, когда налицо внешние условия для того, чтобы сохранять независимость от государства, наши архиереи, да и многие из приходского священства, с одобрения значительной части церковного народа, торопятся стать «ведомством религиозного воспитания населения». Происходит это в силу много веков господствующей ложной экклезиологии, согласно которой быть религиозной составляющей государства и выстраивать внутренние отношения власти по образцу государства считается для Церкви чем-то естественным.

В истории Русской Церкви был, однако, один мощный прорыв сквозь эту экклезиологию к иному видению Церкви — эпоха Предсоборного присутствия и Московского собора 1917–1918 гг. Последний, под аккорды революции и начинающейся Гражданской войны, принял решения о весьма кардинальных переменах в церковном управлении (вплоть до выборности епископата и приходского священства — здесь я не обсуждаю правильность этих решений, просто указываю их направление и подчеркиваю их радикальность)³⁶. Решения Собора были ориентиром, точкой отсчета для

большинства оказавшихся в эмиграции представителей Русской Церкви. Печально, но показательно, что после обретения Церковью свободы от контроля со стороны прежде враждебного ей государства на рубеже 1980–1990-х гг. наследие Собора 1917–1918 гг., несмотря на его полную актуальность и ныне, оказывается в Московском Патриархате все менее востребованным. Развитие уставных документов Русской Православной Церкви в последние двадцать лет (урезание прав приходов, расширение полномочий епископата при его полной неподотчетности епархиям, обозначившееся в последние годы решительное укрепление центральной власти) свидетельствует об отходе от наследия Собора 1917–1918 гг. и о следовании сомнительным образцам бюрократического централизма. Но такое следование уже привело однажды к построению общества, православного, по большей части, номинально. Нужно ли триумфально проделывать тот же путь еще раз?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Ware Timothy (Bishop Kallistos of Diokleia)*. The Orthodox Church. Penguin Books, 1997. P. 7.

² *Schememann Alexander*. The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology // The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church. Ed. John Meyendorff. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 16–171; *Erickson John*. The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1991. P. 110.

³ Очерк истории автокефализма: *Erickson*. The Challenge of Our Past. P. 91–114. Анализ и критика идеи и практики автокефалии: *Schememann*. The Idea of Primacy. P. 165–171. Коротко о средневековом византийском универсализме: *Meyendorff John*. Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press. P. 110–118.

⁴ *Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994 (репринт издания Paris: YMKA-PRESS, 1971). С. 4–5, 281.

⁵ *Он же*. Единое евхаристическое собрание Древней Церкви. — Неиздававшийся по-русски экскурс к диссертации о. Николая «Церковь Духа Святого». Текст очерка любезно предоставил дьякон Андрей Платонов, который, в свою очередь, получил его от сына о. Николая, Анатолия Николаевича Афанасьева. Французский пере-

вод экскурса публиковался в греческом богословском журнале «Клирономия»: *L'Assemblée Eucharistique unique dans l'église ancienne* // *Κληρονομία* 6 (1974), 1–36. [Этот экскурс публикуется в настоящем выпуске «Вестника РХД».]

⁶ См. например: *Лебедев А.П.* Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб: Алетейя, 1997. С. 147–156; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви, т. III. СПб: Аксион эстин, 2006 (репринт издания: СПб, 1913). С. 201–204.

⁷ *Archbishop Peter (LHuillier)*. The Church of the Ancient Councils: The Disciplinary Works of the First Four Ecumenical Councils. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1996. P. 60–62.

⁸ См. примечание 5.

⁹ Что совершенно совпадает с выводами Зизиуласа: *Zizioulas John D.* Metropolitan of Pergamon. Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries. Trans. Elizabeth Theokritoff. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press. P. 49–52.

¹⁰ Есть хорошо аргументированное мнение, что письма — псевдо-эпиграф 160–170-х гг. Основная работа на этот счет: *Lechner Thomas*. *Ignatius adversus valentinianos?* Leiden: Brill, 1999. Таким образом, автора посланий правильнее называть псевдо-Игнатием.

¹¹ *Шмеман Александр*. По поводу богословия Соборов // http://shmeman.ru/modules/myarticles/article_storyid_72.html (просмотрено 10.07.2010), гл. 5. [Эта статья напечатана в: *Шмеман А.* Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.] Английская версия: *Schmemmann Alexander*. Towards a Theology of Councils // *St Vladimir's Seminary Quarterly* 6 (1962). P. 170–184.

¹² *Zizioulas*. Eucharist, Bishop, Church. P. 197–246.

¹³ *Н. Афанасьев Н., прот.* Неудавшийся церковный округ // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. Вып. IX (1953). С. 7–30.

¹⁴ *Zizioulas*. Eucharist, Bishop, Church. P. 94–98.

¹⁵ *LHuillier*. P. 61–62.

¹⁶ См. факты: *Болотов*. Т. II. С. 456–458.

¹⁷ *Lampe Peter*. Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte. Tübingen: Mohr, 1989. S. 301–334.

¹⁸ *Brent Allen*. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. Leiden: Brill, 1995. P. 380–435.

¹⁹ Ср.: *Афанасьев*. Церковь Духа Святого. С. 283.

²⁰ *Афанасьев Н.Н.* Трапеза Господня. Париж, 1952. Гл. 1. III. 4 (печатное издание мне недоступно; я пользовался текстом, размещенным

в Интернете по адресу: http://www.golubinski.ru/ecclesia/trapeza_roln.htm; просмотрено 10.07.2010).

²¹ *Шмеман*. По поводу богословия Соборов. Гл. 6–7.

²² Там же. Гл. 7.

²³ *Афанасьев*. Церковь Духа Святого. С. 96–108.

²⁴ Там же. С. 63–67.

²⁵ *Шмеман*. По поводу богословия Соборов. Гл. 6–7.

²⁶ *Митрополит Иоанн Пергамский*. Поместная Церковь с точки зрения Евхаристии (православный взгляд) // Православная община 16–18 (1993). Статья перепечатана из «Вестника русского западно-европейского патриаршего экзархата» 97–100 (1978). С. 35–48. По поводу разукрупнения епархий сходную точку зрения высказывал в начале XX в. применительно к русским условиям известный историк Церкви: *Голубинский*. О реформе в быте русской церкви. М., 1913. С. 41.

²⁷ *Zizioulas. John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997. P. 24. Ср.: *Зизиулас Иоанн*. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. С. 154–158, 282.

²⁸ *Zizioulas. Being as Communion*. P. 24; *Зизиулас*. Церковь и Евхаристия. С. 68–69, 148, 151.

²⁹ *Эрикссон Джон*. Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклезиология. <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html> (просмотрено 21.06.2010).

³⁰ *Афанасьев*. Церковь Духа Святого. С. 8.

³¹ Там же. С. 282.

³² Там же. С. 283.

³³ Последний образец такой критики содержится в уже упомянутом выступлении *Эриксона* (см. примечание 29). См. мою реплику о нем среди комментариев к публикации: <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html> (просмотрено 21.06.2010).

³⁴ *Иоанн Пергамский*. Поместная Церковь (см. примечание 26).

³⁵ Ср.: «... в христианстве давным-давно уже нету опыта Церкви, он заменен опытом храма плюс индивидуальной религии». *Шмеман Александр*. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2007. С. 348.

³⁶ См. подробнее: *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. Москва: Республика, 1995. С. 25–45.

Митрополит Антоний Сурожский

Ценности нашего общества¹

Во-первых, хочу поблагодарить вас за то, что пригласили меня — я чуть было не сказал «иностранца», но, поскольку мы все принадлежим к различным народностям, я чувствую себя в этой стране не более иностранцем, чем некоторые из вас. Тем не менее я хочу поблагодарить, что рискнули пригласить меня говорить о ценностях нашего общества.

Я хотел бы сделать два предварительных замечания. Первое: у всех нас общее то, что мы все принадлежим человечеству, второе — то, что жизнь и смерть непреложны и в нашем зыбком мире они — две данности, которые мне кажутся очень важными. Мне приходилось, будучи русским человеком и в то же время политическим эмигрантом, обсуждать первый пункт — вопрос человека, нашей общей принадлежности человечеству и на Западе, и в России, и я обнаружил, что это — место встречи. Даже когда другие точки пересечения не срабатывают, наша общая принадлежность человеческому роду сближает нас.

Две цитаты приходят мне на ум, которые отражают крайние границы ситуации. Карл Маркс говорит где-то в своих писаниях, что новое общество не нуждается в Боге, потому что его бог — человек. С другой стороны, святитель Иоанн Златоустый говорил, что, если ты хочешь узнать, кто такой человек, не смотри на престолы царей и на дворцы великих мира сего, а посмотри вверх, посмотри выше и увидишь Человека на престоле одесную Бога Славы. И, мне кажется, какую точку зрения ни принять (является ли для вас человек самым славным творением Божиим и человечество в полном смысле есть отражение Бога и мы призваны быть тем, чем был Христос, или ваш подход совершенно атеистический), все равно точка пересечения — человек, и не только человечество вообще, но тот конкретный человек, который перед вами.

Очень важно, по-моему, видеть различие между конкретным человеком и человечеством в целом. В одном из романов

Солженицына есть персонаж, который так страстно любил человечество, что ненавидел каждого отдельного человека за то, что тот уродовал эту идеальную красоту. И, мне кажется, опасно думать в абстрактных терминах «человечества», потому что в таком случае каждый конкретный человек — пятно на нем, ведь никто не является идеальным образом того человечества, частью которого мы являемся. Это, я думаю, важно, и мы этому учимся в разнообразных ситуациях. Можно думать о народах, которые противоположны нам с политической точки зрения или находятся в военном конфликте с нами, но и тут встречаешься с конкретным человеком. Прежде чем стать священником, я был хирургом во французской армии и в Сопротивлении во время последней войны и помню, насколько отношение во время сражения отличается от того, как после него смотришь на человека, который был ранен и попал к тебе. Во время сражения он — противник, которого надо победить; когда же к тебе доставлен раненый солдат или офицер, то он просто человек, ни больше, ни меньше: он приобретает всю глубину и значение, какое имеет человек. Ему принадлежат все человеческие права — на уважение, на равное отношение — наравне с вашим ближайшим другом, разница между ними только в том, насколько он нуждается в вас. Если его нужда больше, то и прав у него больше. Вот и все. И я думаю, что это очень важное восприятие жизни, которое ширится со времени последней войны. Противопоставления между народами все уменьшаются, и все больше осознается наша человеческая общность, наши общие проблемы, наше общее стремление выжить. И при помощи всех средств общения мы можем поддерживать связь, смотреть друг другу в глаза и узнавать *этого* человека, а не один из образчиков народа, который нам чужд или противник нам.

Второе, что я упомянул, — это жизнь и смерть. Помню, когда я был подростком, мой отец как-то сказал мне (он глубоко меня любил, так что это не было ни поверхностно, ни грубо): «Помни: жив ты или умер, не имеет никакого значения ни для тебя, ни для кого. Важно, для чего ты живешь и ради чего готов умереть». Позднее эти слова соединились в моей мысли с древним христианским высказыванием о памяти смертной, о том, что следует всегда помнить о смерти. Когда говоришь такое современному человеку, в ответ слы-

пишь: «Неужели вы хотите, чтобы вся красота мира, всякая радость, всякая надежда были отравлены мыслью о том, что они могут через мгновение быть уничтожены? Неужели вся моя жизнь должна проходить под ужасом смерти, которая неожиданно, внезапно может на меня найти?» Нет, не то имелось в виду. Писатели древности имели в виду, что, если ты не готов в жизни к предельному риску, ты не живешь в полную меру. Есть место в письме одного французского писателя к другу: «Я готов стоять за свои убеждения, но только до повешения...». Как только вы сказали: «но только исключая смерть», это означает, что вы не готовы стоять за свои убеждения, но это означает также, что и в обычной жизни вы не готовы действовать «сплеча», со всей силой, всей страстью, всем убеждением, на какие вы способны.

Так что очень важно задавать себе самому вопрос: готов ли я жить в полную силу, даже с риском для жизни, или я слишком трусливый, слишком робкий, слишком бояливый, слишком сосредоточен на себе и не готов постоянно отдавать жизнь и, если однажды придется, положить жизнь за что-то, что больше меня, святее меня, за что-то, что потребует всего меня целиком, а не только частичную мою верность? Я думаю, такое отношение к жизни и смерти существенно важно не только для воина, но для любого живого человека, потому что все мы стали робкими, трусливыми, неуверенными вследствие эгоцентризма, который внушает нам желание выжить, стремление ничем не рисковать, вместо того чтобы жить в полную силу и класть свою жизнь на то, ради чего стоит и жить, и умереть.

А это приводит меня к тому, чтобы спросить себя: за какие ценности стоит жить и умирать? Одну такую ценность я уже упомянул: это — человек, человек и его судьба, и я имею в виду не просто выживание человечества, но качество жизни, потому что простого выживания недостаточно. Бывают ситуации такой обездоленности, такой болезни, что мы не можем желать жизни просто ради выживания, и люди, которые ответственны за других, не должны заставлять людей выживать, когда они *не живут*. Просто существование — не то же самое, что жизнь.

Так что стоит каждому из нас задаться вопросом в рамках собственной жизни, в пределах своего кредо или его от-

сутствия, своих убеждений: какова для нас ценность человека? Это одна из больших тем, которую, мне кажется, христианство принесло на Запад. Древний мир не мыслил понятиями абсолютного, предельного значения, ценности человеческой личности. Были рабы и были их владельцы, рабы были скотом, каждая особь этого стада могла быть заменена другой: если она умирала, ее можно было заменить. Христианство внесло понятие о том, что каждая человеческая личность — это предельная, абсолютная ценность, что нет ничего больше человека. И сегодня, независимо от того, христиане мы или нет, мы можем мыслить в этих категориях, потому что опыт показал нам, какова ценность человеческой личности, показал, что не существует человеческого скота или стада, а есть люди, личности, и в каждой — вся глубина человечества. В ней может не хватать культуры, может не хватать цивилизованности, может не хватать очень многого, но одно всегда присутствует: вся глубина человеческой души, ее горя и радости, ее чувства красоты, любви, благородства во всех смыслах этого слова.

Это — первая из основоположных ценностей, которую мы всегда должны иметь в виду, что бы мы ни делали. Порой случаются ситуации, когда требуется отстаивать абсолютную ценность человека с оружием в руках. Порой, напротив, следует делать все возможное, чтобы избежать насилия, но в любом случае в основе — человек, личность, святость и ценность человека. Очевидно, что с этим связаны и другие ценности, потому что на протяжении истории люди создавали объединения, не стадо, не скот, но общности, объединенные культурой, общей верой, общим прошлым, и они чувствуют, что между ними существует особая связь. Они чувствуют также, что то, что они создали на протяжении веков, чрезвычайно ценно, не только как свойственное им мироощущение, но что созданные ценности должны продолжать жить, нельзя допустить, чтобы они были уничтожены вандализмом или вытеснены другими культурами, ощущающими свое превосходство, потому что они сильнее и в состоянии разрушить или ограничить данную культуру.

Так что нам следует понять, что кроме того общего, что нас объединяет, нельзя забывать и об особенностях людей, какими они стали в определенных географических прост-

ранствах. Я сознательно говорю о географических пространствах, а не о странах и нациях, потому что понятие страны не всегда так-то просто. Если взять, например, культуру России, где более ста пятидесяти различных народностей, невозможно говорить о нации, но можно говорить о территории, которая обладает общей историей и где в основе культуры в большой мере лежит нечто общее. Так что существует измерение не индивидуальное, личное, но единое измерение человеческих сообществ, обладающих общим прошлым, общей культурой, общей жизнью, ценящих эту жизнь, эту культуру. Они не готовы допустить разрушение всего этого ради того, чтобы влиться в более обширное общество, потеряв свое специфическое богатство.

Есть и другие ценности, которые постоянно выходят на передний план. Например, права человека. Мне кажется, мы слишком много говорим о правах человека и недостаточно говорим о его ответственности и обязанностях. Это поражает меня во всех странах, которые я знаю, а я — себе на радость или на горе — будучи русским эмигрантом и в течение ряда лет несли церковно-административную ответственность в Западной и Северной Европе, повидал много стран. Я убежден, что каждый человек имеет право раскрыть свое человечество в полноте, что каждая группа людей имеет право осуществиться как коллективная личность. Но еще более страстно я убежден в том, что человеческие права должны быть защищены, должны быть предоставлены теми людьми, которые в состоянии взять на себя ответственность и имеют долг перед другими. Иначе говоря, я считаю, что сильные должны предоставить права слабым, а не ждать, чтобы слабые набрались достаточно силы, чтобы свергнуть тех, кто не давал им доступа к принадлежащему им по праву человеческому существованию или лишил их его.

И это, мне кажется, следует распространять и утверждать в нашем сегодняшнем обществе. Меня поражает отсутствие такого понимания во всех странах, которые мне приходится посещать. Провозглашаются права человека, идет вялотекущее сопротивление, время от времени вспыхивает мятеж, происходит взрыв насилия, но где те люди, которые сказали бы: «Власть в наших руках, и мы обязаны обеспечить всем право быть людьми»? Я говорю «право быть людьми»

ми», а не «права человека», потому что «права человека» стали политическим лозунгом, политическим выражением, а «право быть человеком» покрывает гораздо больше, гораздо более обширное поле.

Позорно, что христианские Церкви по всему миру всегда проповедовали слабым кротость, смирение и все то, что Ницше назвал бы «рабскими свойствами», и никогда, за редкими исключениями, не противостояли власти имеющим, не говорили им, что им нет места в христианском мире. Мы очень далеки от святителя Амвросия Медиоланского, который запретил императору Феодосию доступ в храм, потому что он правил с жестокостью. Мы очень далеки от святителя Филиппа Московского, который в конечном итоге был убит по повелению Ивана Грозного, потому что противостоял ему. Где церковные руководители (это относится и ко мне, в мою малую меру), которые выступают против тех, кто имеет власть поработить и власть освободить, и говорят: «Тебе нет места в Церкви, ты не можешь причащаться, ты не можешь быть членом общины, потому что ты поставил себя вне ее»? И то, что по праву относится к христианской Церкви (вину которой я разделяю), справедливо и по отношению ко всем организациям, всем сообществам верующих или политическим группам, которые могли бы перестать притеснять, отказаться от несправедливости, перестать разрушать человеческую жизнь и человеческую культуру и то, что люди ценят в жизни.

Но тут мы сталкиваемся с универсальной проблемой — собственным себялюбием. Оно живет в нас, в каждом из нас, оно присутствует в группах людей. Каждый из нас стремится (по моему мнению — неоправданно) иметь место под солнцем как можно более уютное, просторное, теплое, безопасное, тогда как наше человеческое призвание состоит в том, чтобы строить мир, который был бы достоин человека, а не мир рабов и свободных. Самолюбие связано и с нашей трусостью — нам страшно выступить и оказаться мишенью, страшно, что нас обвинят, будто мы одни в данной группе не готовы быть солидарными с ней. А трусость ведет к ненависти, причем с двух сторон: ненависти со стороны тех, которые в результате лишены того, к чему они совершенно законно стремятся, и ненависти со стороны тех, кто повинен в этом лишении и опасается возможных последствий.

Мы непрерывно говорим о мире (peace, paix), и мир в глазах людей стал почти что неприличным словом, потому что им манипулируют со всех сторон как политическим оружием; но начинать-то надо с себя. Можно ли считать кого-то миротворцем, если у него несогласия с родителями или с детьми, если он в ссоре с супругом, если он создает напряжение и трудности на работе, если не видит иного решения социальным проблемам, как только забастовки и насилие? Можно ли сказать, что такие люди работают на мир? Нет, конечно, потому что мир, прежде всего, это внутреннее состояние, которое разгорается, как пожар, распространяется по подлеску, пока не станет ветхозаветной *неопалимой купиной*. Нам следует продумать заново наше отношение к миру. Стремимся ли мы к миру, чтобы оградить нашу робость, спастись от опасности, или по другим причинам? Я, как и вы все, постоянно слышу всевозможные призывы к миру, но в чем их корень? Большею частью в опасении, что земной шар может быть уничтожен, что на нас обрушатся невыразимые страдания, что нас подстерегает опасность. Но это не основания. При подобной установке человек не создаст мира, в лучшем случае он создаст прибежище для себя самого. Такой человек готов сказать, что мир настал бы, если можно было бы уничтожить всех врагов, всех, кто творит зло, кто мыслит зло. Не это путь мира. За мир следует бороться на совершенно другом уровне, на уровне сострадания, на уровне уважения к другому, на уровне построения такого общества, которое было бы достойно человека, но не на уровне соответствующего равновесия сил, при котором все жили бы в страхе. Разумеется, мы живем в уродливом мире, и очень редко кто готов отдать жизнь за идеал или жить и умереть ради чего-то. Но я убежден, что, пока мы будем бороться за мир, за справедливость, за права человека, побуждаемые трусостью или самолюбием, мир для нас не настанет, равно как столетия назад Иеремия провозгласил: «говоря: “мир! мир!”, а мира нет» (Иер 6:14). Мир приходит от Бога, мир исходит из любви, из сострадания, из уважительного, прямо-таки благоговейного отношения к другим людям. Мне кажется, очень важно нам осознать, что тот мир, который является результатом трусости, неизбежно приведет к большому насилию на всех уровнях. Возможно, нации достигнут

какого-то равновесия, но внутри наций будут продолжаться насилие, ревность, зависть, ненависть, страх, и все это характерные признаки трусости, а не отваги или храбрости.

Мы также много говорим о справедливости. Справедливость — вот что должно было бы быть основой наших взаимоотношений, но мы должны понять, что справедливость не начинается в момент, когда она выражается в распределении благ или в возмездии за зло. Справедливость начинается с видения великой и подлинной гармонии, которая должна бы царить между людьми, и с устремленности к ней. Она начинается, как я указал в начале моего выступления, в момент, когда я уважаю своего ближнего, будь то коллективный ближний или индивид. Справедливость начинается в момент, когда я смотрю на человека и признаю, что он имеет такое же право на существование, как я, и, следовательно, я должен обеспечить ему все то, чем стремлюсь обеспечить себя. Вот основа справедливости. Все другие формы справедливости вытекают из этого. И это, мне кажется, можно подытожить словами Евангелия: *Люби ближнего, как самого себя* (Мк 4:31).

Мне не нравится слово «любовь», потому что оно покрывает слишком многое и в итоге мало что значит. Мы произносим: «Я люблю Бога, я люблю родных», и сразу же: «я люблю клубнику со сливками», и на самом деле это слово не имеет точного значения. Но если вы подумаете о словах Евангелия, то что они значат? Это заповедь для самых слабых, самых ленивых, праздных из нас. Она означает: «Ты хочешь самого лучшего для себя — бери, но дай ровно то же самое своему ближнему». И если вы попробуете, то обнаружите, что это совсем не легко, потому что каждый раз, когда вы что-то приобретаете, вы должны отложить такую же сумму денег на жизнь другим. Чудовищно думать, что мы в Западной Европе живем в таком изобилии, а есть страны, где люди умирают с голода только потому, что мы владеем столь многим или не делимся тем, чем могли бы поделиться. Это чудовищно, и это можно было бы исправить, пусть не немедленно, но продумывая, что можно сделать.

И, знаете, это может быть сделано даже на невысоком уровне. Лет тридцать назад (пример не яркий, не такой уж великий, но подлинный) мне сказали, что небольшой груп-

пе, общине в Африке нужны велосипеды и лодка для переправы через озеро. Я обратился к приходу и предложил собрать то, что мы тогда назвали «платой за грех»: всякий раз, как вы покупаете пачку сигарет, вы откладываете ту же сумму на эти велосипеды и лодку; всякий раз, что вы выпиваете стакан спиртного, вы откладываете его стоимость на ту же цель, и т. д. Каждый раз, когда вы позволяете себе что-то лишнее, не необходимое для жизни, вы откладываете его стоимость. И так мы приобрели эти велосипеды и лодку. И я думаю, что если бы вместо того, чтобы копить, сидеть, по русской поговорке (кажется, она существует и в английском), как собака на сене, мы были бы немного более щедры, если бы мы отдавали даже не равную сумму, но хотя бы разумную часть того, что тратим на излишки, мир переменялся бы. И в этом была бы справедливость, не та справедливость, которую мы строим по своим вкусам и удобствам, а другого рода справедливость.

Далее, вопрос свободы. *Свобода* также стала политическим словом, вместо того чтобы просто определять отношения между людьми. В одном месте Ветхого Завета говорится: *отпусти пленников на свободу*². И мы немедленно думаем о рабстве и т.д. Но понимаем ли мы, что очень многие в нашем окружении находятся в оковах, являются пленниками того, что мы называем своей «любовью» к ним? Когда мы говорим ребенку, или взрослому человеку, или группе людей: «Я знаю, что для тебя лучше, и тебе придется быть счастливым так, как я решу», мы надеваем на людей оковы. Не требуется даже попадать в страны вроде советской России, где тоталитарный режим, где одна партия определяет, что хорошо для вас или как вам быть счастливыми. Это относится к семье, к работе, к Церкви, к любой организации. Я не говорю, что так не должно быть в армии: одни приказывают, другие подчиняются, это совсем другое положение. Чтобы быть эффективным, организм должен быть выстроен иерархически, должно быть руководство и цепочка подчиненности. Но когда я только что говорил о свободе, я не это имел в виду.

Я предложу вам несколько направлений, как вы можете продумать вопрос о свободе, если у вас будет время вспомнить мою беседу. Слово *свобода* на разных языках употребля-

ется по-разному. В западноевропейских странах есть слово, основанное на латинском *libertas*, оно восходит к дохристианскому римскому праву, где оно определяло общественное положение ребенка, родившегося свободным от свободных родителей. Но оно также значило, что этот ребенок, для того чтобы остаться свободным и быть достойным своего положения, должен содержаться в строгой дисциплине, потому что свобода всегда связана с самообладанием. Если вы не в состоянии владеть собой, вы не свободны. Да, с точки зрения закона вы, может быть, свободны, вы пользуетесь всеми привилегиями, какие дает вам ваше положение в обществе. Но если вы наркозависимы, если вы в плену пьянства, разврата, страха, любого отрицательного чувства, вы — раб и просто выдрессированы вести себя так, будто вы свободны. Так что *свобода* в том смысле, какой римский закон придавал слову *libertas*, — это состояние того, кто дисциплиной, суровой тренировкой, воспитанием научился так владеть собой, что может распоряжаться собой как захочет. То есть перед лицом опасности — противостоять опасности, перед лицом долга — выполнить долг, уметь властвовать собой. Вот что лежит в основе понятия свободы. Если мы не способны властвовать собой, мы не свободны, что бы ни думало о нас общество или внешний мир.

Английское слово *freedom* также очень выразительное и интересное и далеко ушло от своих корней. Я не ученый филолог, и поэтому мне приходится прибегать к этимологическим словарям, чтобы лучше понимать английский язык, который я выучил слишком поздно, чтобы знать его так, как знает настоящий британец. Таким образом я обнаружил, что слово *freedom* происходит от санскритского корня, который значит «любить» или «быть любимым», а как существительное — «мой любимый», «моя возлюбленная». Народ, живший в очень далекой древности, воспринимал свободу как взаимоотношение любви, а не юридическое отношение, не иерархическое положение. Это взаимоотношение, когда двое (или больше) смотрят друг на друга с глубоким почитанием, с изумлением и отзываются любовью, а любовь означает самоотдачу, открытость другому, принятие другого и отдачу себя ему. Разве это не замечательно?! Это очень далеко от того, что мы называем свободой в политике, так и

от того, что происходит в семейной жизни, когда ребенок, подросток говорит родителям: «Я хочу быть свободным», что означает: «Хватит с меня вашей покровительственной и порабощающей любви, я хочу жить так, будто вы не существуете». Это, по существу, именно отрицание свободы.

Нам следует продумать заново отношения свободы между индивидами, между классами, между народами, между теми, кто в силу необходимости связан между собой иерархическими отношениями. Потому что если свобода не становится взаимоотношением любви, она делается напряжением между порабощением и бунтом, а это совершенно не то, чем должна быть свобода.

И, наконец, русское слово *свобода* означает «быть самим собой». Разве не замечательно, что эти три слова — *libertas*, *freedom* и русское *свобода* — указывают нам путь? *Libertas* означает, что я родился со всеми правами человека, но не стану обладать ими, если не владею самим собой. *Freedom*: напрасно будет мое самообладание, если оно не ведет к отношениям любви с моим ближним, а если ближний и не способен любить меня, я должен любить его вплоть до готовности отдать жизнь за него, то есть жить изо дня в день и, если понадобится, умереть за него. И только в таком случае я могу сказать про себя, что я *свободен*, то есть стал самим собой, достиг зрелости, подлинной зрелости человека.

Вот основоположные ценности, которые я считаю чрезвычайно важными в нашем сегодняшнем мире. Они всегда были важны, но в нашем современном мире столько запутанности, столько сомнения и страха, и трусости, и самолюбия, и лицемерия, что нам следует брать за пример организованные сообщества, которые основаны на самоотдаче, например, армия стоит на храбрости, мужестве, служении. Мы должны учиться дерзновению, и это, осмелюсь сказать, относится и к Церкви. И только тогда древний воинский символ — меч, символ, который в Средние века указывал на чистоту, на защиту слабого, на того, кто строит общество, достойное человека, — вновь обретет свое подлинное значение. Я вижу, как это сбывается в этой стране, когда нас призывают быть ответственными, перестать быть младенцами, перестать быть рабами, перестать быть меньше того, чем мы можем быть или что можем сделать, когда мы подни-

маемся во весь наш человеческий рост, берем свою судьбу в собственные руки и строим общество, достойное прошлого этой великой, благородной страны.

Спасибо, что вытерпели меня.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Выступление в Министерстве обороны Великобритании 10 декабря 1987 г. Пер. с англ. Е. Майданович.

² См.: Ис 58: 6. «Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо».

Проф., прот. Николай Озолин

Размышления отца Александра Шмемана об исповеди и причащении Святых Таин*

Яркая личность отца Александра Шмемана для знавших его и трудившихся при нем на ниве церковной отличалась — помимо широкого диапазона литературных и общекультурных интересов¹ — на редкость удачным сочетанием смело мыслящего богослова и церковно-общественного деятеля высокого полета. Помню я академические службы двух корифеев в Крестовде в 70-е годы: «То были особые торжества. Да, именно торжества, и торжественность этим службам придавали два друга: отец Александр и отец Иоанн Мейендорф — оба сияли, каждый по-своему... Радостный отец Александр казался самым олицетворением торжественности, но он служил не только торжественно, он служил торжествуяще победоносно “Евхаристию — Таинство Царства”. Рядом с блеском отца Александра “сослужащий” часто казался бледным, незначительным, но не отец Иоанн. У отца Иоанна было свое, и это свое позволило ему в течение двадцати четырех лет стоять рядом и не оказаться второй скрипкой... На этих службах веяло от них чем-то святоотеческим, “каппадокийским”. А смотрелись они как столпы предания и уж никак не реформаторы... У обоих был пафос апостольства, они себя чувствовали на самом деле миссионерами. Про себя все молитвы наизусть читали по-славянски, а вслух евхаристический канон и возгласы — совершенно естественно по-английски. В академическом храме оба по очереди проповедовали, всегда на английском — один пламенно, другой собранно, но без малейшего диссонанса, всегда в гармонии»²...

* Доклад на международном семинаре «Значение личности и наследия прот. Александра Шмемана для современной Церкви» в Свято-Юрьевом монастыре в Новгороде 6 февраля 2009 г.

В этих службах отец Александр черпал силы и внутреннюю свободу для решения тех пастырских, литургических и — *last but not least* — экклезиологических вопросов, которые он поднимал бесстрашно, силою «дара различения духов», дарованного ему Господом и, увы, так часто не понятого множеством «новаторов», «консерваторов», «церковно-политиканов» и прочих «конъюнктурщиков» всех мастей, так охотно, но далеко не всегда обоснованно на него ссылавшихся...

Еще в середине 50-х годов Антон Владимирович Карташев, ассистентом которого по кафедре церковной истории отец Александр состоял в своей *alma mater* до переезда в Америку в 1951 году, несмотря на существенные расхождения в осмыслении «византийской теократии»³, воздал должное своему ученику: «В ряду молодых русских ученых богословов эмигрантского периода выдающееся место занимает мой ученик по истории церкви протоиерей А. Шмеман. Он быстро овладевает научным материалом, имеет склонность к широким обобщениям, они влекут его. В этих-то обобщениях и вскрывается характер его богословского мировоззрения. Он смело берет “быка за рога” и входит *in medias res...*»⁴.

Нелегко, конечно, свести такого многостороннего человека к какому-то общему знаменателю, но все-таки если спросить себя, что же во всем этом блистательном разнообразии главное — без чего отец Александр перестал бы быть самим собой, то ответ может быть только один — всеобъемлющее и всеобъединяющее ПАСТЫРСТВО.

Священство как истинное пастырство — это всегда ново. Всегда ново, потому что истинное священство в праведном и правильном пастырстве обретает крылья, возносящие его на то нужное расстояние, на ту нечаянную высоту, которые только и позволяют глубинно сострадать падшему ближнему.

Перебравшись из тогда еще достаточно многолюдного кламарского «дворянского гнезда» и с еще абсолютно в те времена экстерриториального русского островка, именуемого в Париже «Сергиевской горкой», в реально поместный церковный удел «Русской Православной Греко-Кафолической Митрополии» в Америке, двадцативосьмилетний отец Александр, по-видимому, и почувствовал весь масштаб категорического императива православного пастырства, а вмес-

те с ним и призыв к своему новому богословскому поприщу, которое он наименовал не «литургикой», а «литургическим богословием», подразумевая под этим не само по себе (для науки, конечно, тоже необходимое) кропотливое разбирание древнейших рукописных свидетельств о первичной форме того или иного «чина» или «последования», но живое биение пульса благодатной молитвы Церкви *hic et nunc*. А нужду в таком «литургическом богословии», по моему глубокому убеждению, подсказала ему именно его пастырская совесть.

По собственному признанию отца Александра, создание этой новой богословской дисциплины давалось ему «не легко и не сразу».

«Я ясно сознавал, что в ней я касаюсь той сферы церковной жизни, которая в силу разных причин молчаливо признавалась неприкосновенной, защищенной своего рода табу... Табу это восходит, если я не ошибаюсь, к митрополиту Филарету. Великий московский святитель, очевидно, ясно сознавал всю потенциально неограниченную силу аввакумовства в церковной среде, когда рекомендовал не прикасаться критически богословствующему разуму к области церковного культа...»⁵, — сказал отец Александр 2 июля 1959 года в речи на защите своей докторской диссертации в нашем парижском институте.

В свою очередь «Введение» к этой диссертации под заглавием «О задаче и методе литургического богословия» представляет собой развернутую программу академического курса сего нового богословского предмета. Отмечая сначала, что «в системе богословских наук литургика, понимаемая как *литургическое богословие*, появилась сравнительно недавно», он уточняет: «То, что в духовных школах называлось литургикой, было обычно более или менее подробным изучением церковных служб с прибавлением некоего символического объяснения обрядов и утвари... Поэтому до сравнительно совсем недавнего времени литургика относилась к разряду дисциплин “вспомогательных” или “практических”... Не удивительно поэтому, что творцы наших “школьных” догматик XIX века прошли как-то мимо литургического свидетельства Церкви... По-видимому, в богословских категориях XIX века было нечто, скрывавшее значение

литургического предания, мешавшее прорастанию его в богословское сознание. Вряд ли можно сомневаться в том, что одну из причин этого нечувствия литургики как богословия следует искать в таком же, но еще более глубоком нечувствии школьным богословием темы *экклезиологической*, подлинных измерений учения о Церкви». А в конце концов вся задача и методология новой науки сводится к единственному вопросу о том, «соответствует ли наша литургичность смыслу, духу и назначению православного богослужения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо по-новому вдуматься в исконный *закон молитвы* Церкви и в нем услышать и воспринять *закон веры*»⁶.

* *
*

Одним из плодов такого «вдумывания» отца Александра в *lex orandi* Церкви⁷ явился его «Доклад об Исповеди и Причастии»⁸, представленный новосозданному «Священному Синоду Православной Церкви в Америке» 17 февраля 1971 года, то есть меньше чем через год после получения «Томоса об Автокефалии» от Московской Патриархии. Сама эта дата уже свидетельствует о том, что в иерархии ценностей отца Александра пастырские вопросы признавались приоритетными в жизни Церкви.

Привыкший без обиняков обращаться прямо к сути разбираемого дела, автор начинает свой доклад с утверждения, что «возникшие в нашей Церкви вопросы и споры — о более частом причащении, о связи таинства причащения с таинством покаяния, о сущности и смысле исповеди — признак не слабости или упадка, но жизни и пробуждения... Уже за одно это можно благодарить Бога. И если некоторым может показаться, что это “кризис” (а ведь всякое вопрошание, всякое углубление духовного сознания по существу и есть кризис), то это, можно сказать, кризис добрый и своевременный... Я убежден, что вопрос участия мирян в Таинствах является поистине ключевым вопросом нашей церковной жизни, от разрешения которого буквально зависит будущее самой нашей Церкви...»⁹.

Далее отец Александр, будучи верным учеником общего у нас с ним любимого учителя протопресвитера Николая

Афанасьева, напоминает «норму»¹⁰ древнехристианской евхаристической экклезиологии и практики, которая в отношении связи между исповедью и причащением сводилась примерно к следующему: древняя Церковь знала только практику регулярного воскресного причащения всех участников всякого евхаристического собрания, где каждый присутствующий верный причащался потому, что был крещен и значит являлся членом Тела Христова. Не причащаться означало быть отлученным, то есть находиться вне Церкви. Древняя же покаяльная дисциплина как раз и имела своей целью позволить реинтеграцию в евхаристическое Тело тех, кто тяжким согрешением сам исключил себя из него.

Все более редкое полное участие в евхаристической трапезе — которое отнюдь не новшество, ибо уже свт. Иоанн Златоуст в конце IV века на это жалуется, — сделало причащение исключительным событием в жизни верующих. Став редким и особенно торжественным — как бы в чисто индивидуальном плане, это событие, конечно, стало требовать особой подготовки, в которую очень скоро включились элементы духовного руководства и душепопечения собственно монашеского происхождения.

Уверен, что отец Александр был бы совершенно согласен, что этот монашеский вклад сам по себе был ценнейшим — пустыня расцвела и стала просторной лабораторией духовной терапии, неисчерпаемым источником психосоматического анализа, основанного на солидной почве патристической антропологии и живом опыте «невидимой брани» отцов подвижников. В свою очередь, и я не могу не согласиться с ним, что простой перенос или скорее глобальная трансплантация всех приемов и правил, специфически разработанных и проверенных теми и для тех, кто «оставил мир сей», в среду тех, которые не от мира, но спасаются в мире, то есть в приходскую среду, вряд ли оправдан и жизнеспособен...

Но вернемся к редкому причащению верных на Трапезе Господней. Приходится признать, что еще с далеких доиконборческих времен, то есть уже очень поздней античности, и в течение всего средневекового периода Византии (ибо Византия, кроме поздней античности, знала только Средние века), и фактически до наших дней мы находимся в плену у странной и страшной аномалии, суть которой в том,

что евхаристическое причащение верующих стало явлением редким и по сути субъективно индивидуальным.

Чтобы показать тревожность ситуации и степень отхода от истинной церковной нормы, ради краткости напомним только о двух правилах — 9-м «Апостольском» (начало IV века) и 2-м Антиохийского собора (341 г.): «Всех верных, входящих в Церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении, как производящих *бесчиние* в Церкви, подобает *отлучать от церковного общения*». И еще: «Все входящие в Церковь и слушающие Писания, но по некоторому уклонению от порядка не участвующие в молитве с народом или отвращающиеся от причащения Святой Евхаристии, да *будут отлучены от Церкви доколе*, как исповедуются, окажут плоды покаяния и *будут просить прощения*, и таким образом смогут получить оное». Ясно, что в этих правилах нет и тени «юридизма», но что их следует понимать как свидетельства той «феноменологии жизни во Христе», каковой является и вся совокупность «канонического Предания Церкви». Два приведенных канона просто лишней раз подтверждают, что регулярное причащение на Евхаристии (которая тогда служилась не ежедневно, а по воскресеньям и во дни мучеников) связано с *царским священством* каждого верующего и никак не ограничивается одним только клиром. Относительно причащения, приготовления к нему и его частоты нет никакой разницы между священнослужителями трех степеней священства и членами царственного священства, ибо клир не рукополагается для того, чтобы причащаться **вместо** верных, но для того, чтобы служить и причащаться **вместе** с ними...

Поскольку нет онтологического различия между крещеными — вступившими в клир или нет, их приготовление к причащению должно быть *grosso modo* одинаковым. Вспомним, что на Востоке в греческих и арабских патриархатах нет обязательной связи между исповедью и причащением. У нас слишком многие думают (под латинским влиянием), что священник не обязан исповедоваться перед каждой Евхаристией, потому что таинство священства освобождает его от такого рода исключительно «мирянских» обязанностей. Такое объяснение неверно. Истинная причина совсем другая: обычай, что священнослужитель не исповедуетс

ред каждой литургией, **продолжает**, но только для клира, древнюю традицию — что, начиная с литургии верных, после закрытия дверей храма, уход с евхаристического собрания был немислим потому, что для всех оставшихся следовало «общение — кинония» в молитве и причащение святой Евхаристии. Об упомянутом онтологическом равенстве между крещеными свидетельствует с особой силой святитель Иоанн Златоуст: «Есть случаи, когда священник не отличается от подначального, например, когда нужно причащаться Святых Таин. Мы все одинаково удостоиваемся их, не так, как в Ветхом Завете, где иное вкушал священник, иное народ и где не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священник, людям запрещалось соучаствовать в том, что было для священников. Ныне не так — но всем предлагается одно Тело и одна Чаша»¹¹.

И раз мы, досточтимые отцы, не считаем себя обязанными исповедоваться перед каждым служением литургии, стоило бы, наверное, учесть, что для тех из наших прихожан, которые постепенно возвращаются к практике более частого причащения, такая неременная исповедь перед каждым причащением — кроме как в случае неожиданных неблагоприятий — также не нужна.

Обращаясь далее к современной практике исповеди, отец Александр Шмеман, немного обобщая, считает, что представления многих наших прихожан о таинстве покаяния можно свести к двум противоположным, но одинаково неправославным направлениям: одно латинствующее, а другое протестантствующее¹².

В первом случае мы имеем дело с подходом в основном *юридическим*. Кающийся называет определенное число нарушений десяти заповедей или некоторых канонов и затем ожидает (как логическое завершение своего перечисления) немедленного прощения грехов в виде прочтения краткой разрешительной молитвы. Можно сказать, что в таких условиях происходит редукция исповеди *ad minimum*, поскольку покаяние больше не состоит в **узнавании и осознании** своих грехов, то есть в поставлении диагноза с соответствующим назначением лечения (терапии-епитимии), хотя бы голеопатического, но все таинство сводится к простому перечислению недостатков, ошибок и, так сказать, «неизбежных

нарушений», потому что нет и намека на попытку различения внутренних причин этих нарушений. При таком подходе все ударение ставится на «власть» священника разрешать грехи соответственно латинской формуле «аз властью Его мне данную прощаю и разрешаю тя» (то есть *ego te absolvo*). Но самое страшное в том, что это разрешение считается, следуя пресловутым принципам схоластики, действующим *ex opere operato* — то есть действительным и действующим само по себе, независимо от всякого лечения и всякой терапии, а значит и **независимо от реального состояния души кающегося**. Ясно, что только при таком извращенном понимании могла возникнуть практика прочтения над грешником одной только разрешительной молитвы без исповеди, что, по мнению отца Александра, *de facto* превращает эту молитву в своего рода «магическую формулу»...

Сам отец Александр, напротив, настаивает на том, что в древней практике прощение грехов понималось как **свидетельство Церкви** — представленной епископом или священником — о том, что покаяние было настоящим, что оно принесло свои плоды и что, следовательно, кающийся «во Христе примирен с Церковью» и восстановлен как член евхаристического Тела.

Во втором случае, замечает отец Александр, мы имеем дело с протестантствующей тенденцией принимать исповедь за консультацию у психотерапевта или просто за светскую беседу. С представителями старой интеллигенции это могло звучать так: «Знаете, батюшка, Бог всегда был проблемой для меня...». В такой форме непринужденной беседы исповедь, по убеждению отца Александра, лишается самого существенного, так точно выраженного в словах третьей молитвы нашего чина покаяния: «Се чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не усрамяся ниже убойся... но не обинуяся рцы вся елика соделал еси да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами. Аз же точию свидетель есмь... Внемли убо понеже бо пришел еси во врачбницу, да не неисцелен отыдеши».

Вместо совместного стояния пред ликом Христовым священнику, который здесь должен быть только свидетелем и опорой, приписывается в этих «вольных беседах» роль главного собеседника, якобы обладающего готовыми отве-

тами на любые человеческие вопрошания. Так, вместо того, чтобы быть сострадающей поддержкой и прежде всего активным свидетелем присутствия Спасителя для кающегося, бывает, что священник, если можно так выразиться, занимает Его место. Один из факторов, который больше всего способствует такому нарушению внутреннего строя таинства покаяния, заключается в том, что вместо того, чтобы прийти каяться в наших грехах, мы приходим искать «разрешения наших проблем». И вот священник *volens nolens* возведен в старцы.

* *
*

Насколько мне известно, в своих писаниях отец Александр тему младостарчества затрагивает только два раза. Но могу свидетельствовать о том, что, хотя отец Александр не успел письменно разработать эту проблему подробно, он и на лекциях, и в личных разговорах довольно часто и весьма недвусмысленно высказывался об этой беде. В его «Размышлениях» можно найти следующий пассаж по поводу исповеди: «Возникает вопрос: всякий ли священник, *в особенности молодой*, вполне опытен, должным образом “снаряжен”, чтобы верно понимать все проблемы и разрешать их? Скольких трагических ошибок, сколько духовно пагубных советов, скольких недоразумений можно было избежать, если бы мы придерживались сути церковного Предания...»¹³. В чем, собственно, состоит эта суть церковного Предания, отец Александр здесь не уточняет. Однако все ниже излагаемое, несомненно, соответствует его непримиримому отношению к явлению младостарчества.

Как на Западе, так и в России ахиллесовой пятой современного пастырства является душепопечение, понятое не как **харизма различения духов**, но как **власть** разрешать и управлять, якобы автоматически присущая священству **независимо от возраста, качеств и опыта пастыря**. То, что сегодня любой священник вынужден исполнять роль духовника — а то и старца — с первых шагов своего служения, представляет не только серьезный риск для него и его паствы, но слишком часто приводит к подрыву доверия к таинству и тем самым к Церкви.

В России в своем выступлении на ежегодном собрании клира Московской епархии в декабре 1998 года ныне блаженно почивший Святейший Патриарх Алексий обратился с серьезным предупреждением к – цитирую – «младостарцам», которые, «как правило, неизменно и единственным условием спасения объявляют полнейшее подчинение себе тех, кто прибегает к их руководству, превращая их в неких роботов, не могущих без благословения такого “старца” совершить любое дело, каким бы незначительным оно ни было. Человек, таким образом, лишается той благодатной свободы, которая ему дарована Богом. <...> Отдельные же современные “старцы” – а вернее их будет называть “младостарцами” – не обладая духовным рассуждением, налагают на воцерковляющихся *неудобоносимые бремена* (Лк. 11:46) <...> необоснованно применяя к мирянам, по большей части духовно еще не окрепшим, формы духовного руководства, уместные только в монастыре»¹⁴.

Через несколько дней Священный Синод Русской Православной Церкви на своем заседании от 28 декабря 1998 года под председательством Патриарха принял специальное определение, посвященное «участившимся в последнее время случаям злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью вязать и решить» (Мф. 18:18). Замечательно то, что это синодальное определение кончается советом Преподобного Симеона Нового Богослова одному из своих учеников о том, как должны строиться отношения между духовным чадом и духовником: «Молитвами и слезами умоли Бога послать тебе бесстрастного и святого руководителя. Также и сам исследуй Божественные Писания, особенно же практические сочинения Святых Отцов, чтобы, сравнивая с ними то, чему учит тебя учитель и предстоятель, ты смог видеть это, как в зеркале, и сопоставлять, и согласное с Божественными Писаниями принимать внутрь и удерживать в мысли, а ложное и чуждое выявлять и отбрасывать, чтобы не прельститься. Ибо знай, что много в эти дни стало прельстителей и лжеучителей»¹⁵.

Среди множества откликов на это мужественное заявление я хотел бы привести цитату из интервью митрополита Антония Сурожского игумену Илариону Алфееву. На вопрос, что означает слово «младостарец», владыка Антоний

отвечает: «Конечно, речь не идет о том, чтобы различать между молодыми и старыми безумцами. Речь идет здесь о том, чтобы по возможности оценить духовную зрелость человека, его способность быть руководителем верующего. <...> Ибо само рукоположение не дает священнику право или возможность руководить другими людьми. Оно не прибавляет ему ни ума, ни учености, ни опытности, ни духовного возраста. Оно дает ему страшное право стоять перед Престолом Божиим там, где только Христос имеет право стоять...»¹⁶.

Эти цитаты достаточно красноречиво говорят о тревожности явления младостарчества. Ясно также, что это бедствие не ново и что оно, как многие наши церковные бедствия, имеет сразу несколько корней. Тем не менее, мне думается, что есть корень, независимый от наших грехов и слабостей, корень, если можно так выразиться, присущий **самой нашей системе**.

По поводу вопроса именно системы считаю невозможным здесь не поделиться недавней отрадной находкой: этот доклад был уже написан и даже однажды публично прочитан, когда, открыв как-то вечером «Дневники» отца Александра на записи от 27 сентября 1973 года, я попал на следующие слова: «Я уверен, что я не призван ни к какому личному руководству людьми <...> На это мне скажут: а старчество, которым так модно сегодня заниматься? Возможно, даже наверное, что старчество есть особое призвание в Церкви, обязательно совпадающее со священством <...> Потому так опасен псевдостарец, столь расплодившийся в наши дни, сущность которого — в духовном властолюбии <...> На это псевдостарчество толкает сама система, делающая из каждого священника “духовника” и маленького “старца”»¹⁷.

Итак, мы не только можем считать отношение отца Александра к «псевдо-» или «младостарчеству» принципиально непримиримым, но убедились, что он со своей стороны также пришел к выводу, что **сама система толкает на этот недуг!**

На самом деле в современной практике Русской Церкви молодой, только что рукоположенный священник, прибыв в свой первый приход, должен быть готов принимать исповеди своих прихожан...

Позвольте спросить: нормально ли это и всегда и повсюду ли так было? Чтобы ответить на этот вопрос, представляется целесообразным обратиться к «сравнительной пасторологии», которая изучает пастырскую практику не только в разные времена и эпохи, но, выходя на благодатные просторы вселенского Православия, и в разных местах, будь то Эллада или древние патриархаты Ближнего Востока – во многом менее «латинизированные», чем мы...

Вот что пишет по этому поводу тонкий знаток христианского Востока, другой у нас с отцом Александром общий наставник, профессор архимандрит Киприан (Керн): «Особенно большое различие между нашей исповедной практикой и греческой заключается в том, что они сохранили древний институт “духовных отцов”, или по-старорусскому “покаяльных попов”, который мы забыли, но следы коего сохранились в печатаемых и теперь наших требниках.

Славянский требник содержит перед седьмой главой “о исповедании” особое Предисловие и сказание “о еже како подобает быти духовнику”. Кроме различных указаний увещательного характера, в этом предисловии в конце читаем: “Аще кто без повелительных грамоты местного епископа дерзнет приимати помышления и исповеди: сицевый правильно казнь приемлет, яко преступник божественных правил, и зане не точию себе погуби, но и елицы у него исповедашася, не исповедани суть...” Но ни один священник русской церкви вот уже несколько столетий никогда не видал этих грамот от епископа, и ни один епископ у нас таковых полномочий духовенству исповедовать не выдавал.

Иное дело на Востоке. Греческий “Евхологий” содержит особый чин “Последование, егда творит архиерей духовника”¹⁸. Этот чин явно принадлежит к категории хиротесий и содержит следующее: “По обычном начале диакон: “Господу помолимся”. Архиерей читает молитву. “Господи Иисусе Христе Боже наш, иже Петру и иным единонадесяти учеником, апостольское и духовническое служение даровавый, решиши и вязати человекоев прегрешения повелевый, Сам и ныне раба Твоего (имярек), от мене избраннаго, всякия же благодати исполненнаго, достойнаго и его апостольскаго и духовническаго Твоего служения, чрез мое смирение покажи, во еже решиши и вязати недостойных прегрешения. Яко

Ты еси Податель благ и Тебе славу возсылаем...". После этого читается Евангелие от Иоанна: "Сущу позде в день той, во едину от суббот..." (гл. XX, ст. 19 и след.). Архиерей по прочтении Евангелия заключает чин такой формулой: "Наша Мерность, Благодатию Всесвятаго и Началосовершительнаго Духа, пророчествует тя благоговейнейшаго (имярек) духовника во служение духовнаго отчества, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь"¹⁹.

На Востоке и в Древней Руси только таким образом рукопроизведенные в особое служение «духовного отчества» иереи и могли совершать исповедование приходящих к ним. В заключение своих рассуждений о древнерусском духовнике отец Киприан подчеркивает: «Что древняя русская практика не отличалась от греческой и что в старину в Московской Руси существовали особо от архиеерея поставленные духовники, как это и требуется требником и как это сохранилось до днесь на Востоке, явствует из старинных рукописных потребников».²⁰

Все это обозначает, что эти духовники окормляли то небольшие благочиния, то группы из нескольких приходов, которые составляли так называемые «покаяльные семьи», собирающиеся вокруг своего «покаяльного отца».

И вот, сам собою напрашивается вопрос, на который отец Александр со свойственным ему дерзновением, вне всякого сомнения, ответил бы положительно: не располагает ли наша Церковь в лице этого древнего и мудрого института покаяльных отцов и семейств прекрасным средством от того страшного недомогания, которое в описанном нами виде в значительной степени обусловлено специфической русской практикой и которое, увы, сегодня касается всех ветвей нашей Церкви на родине и за границей?

Вместе с отцом Александром хочется верить, что в недалеком будущем вслед за первосвятительским обращением Святейшего Патриарха и специальным определением Священного Синода соборный разум нашей Церкви снова обратит внимание на этот жгучий вопрос и что найдутся ответственные и просвещенные иерархи, пекущиеся о благе вверенного им словесного стада, готовые взяться за постепенное восстановление мудрой практики особого «поставления в духовника» — чина, совершаемого правящим ар-

хиереем над священником, обладающим даром духоносного пастырства, традиции, общепринятой в старину на Руси и по сей день практикуемой на православном Востоке.

* *
*

Я хотел бы закончить свое краткое сообщение, посвященное отцу Александру Шмеману, словами, написанными им незадолго до своей кончины в ноябре 1983 года, но которые, несомненно, относятся к совокупности его трудов и звучат как некое духовное завещание: «Я писал – с думой о России, с болью и одновременно радостью о ней... Россия живет исповеданием и страданием. И это страдание, эта верность – есть дар Божий, благодатная помощь.

И если хоть часть того, что я хочу сказать, дойдет до России и если хоть в чем-то окажется полезной, я буду считать, с благодарностью Богу, дело мое исполненным».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О которых свидетельствуют недавно опубликованные «Дневники» (М.: Русский путь, 2005).

² *Озолин Н., прот.* Несколько штрихов к портрету о. Иоанна // «Свидетель Истины». Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 212–213.

³ См.: *Шмеман А., свящ.* Судьба византийской теократии // Православная мысль. Т. V. Париж, 1947. С. 130–146.

⁴ *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 186.

⁵ *Прот. А. Шмеман.* Введение в Литургическое Богословие. Париж, 1961. С. 9–10.

⁶ Там же.

⁷ Кроме уже упомянутой его докторской диссертации «Введение в Литургическое Богословие», назовем еще «За жизнь мира», «Водою и Духом», «Великий Пост» и, конечно, «Евхаристия – Таинство Царства».

⁸ В несколько переработанной форме по-английски опубликованный под названием «The Holy Things Are for the Holy» в виде приложения к книге о Великом посте: *Schmemmann A.* Great Lent. Crestwood, N. Y., 1990, а в русском переводе впервые изданный в 2002 г. Центром православной книги в Киеве под названием «Святая Святых».

⁹ *Шмеман А. прот.* Святая Святых. Киев, 2002. С. 7–8.

¹⁰ Там же. С. 23–27.

¹¹ Беседа на 2 Послание Коринфянам, 18:3.

¹² Шмеман А., прот. Цит. соч. С. 76–77.

¹³ Шмеман А., прот. Святая Святых. Размышления об Исповеди и Причащении Святых Таин. Киев, 2004. С. 66.

¹⁴ О духовничестве. Клин, 2000. С. 9–10.

¹⁵ Там же. С. 32–33.

¹⁶ Там же. С. 63.

¹⁷ Шмеман А., прот. Дневники. М.: Русский путь, 2005. С. 35.

¹⁸ Киприан (Керн), архим., проф. Православное пастырское служение. Париж, 1957. С. 137–140.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

Сергиевское Подворье

13 декабря 2008 г.

*День св. ап. Андрея Первозванного
и кончины отца Александра*



ИСТОРИЯ И СУДЬБЫ ЦЕРКВИ



Юлия Балакшина

«О, если бы эта Пасха была началом воскресения нашей Церкви!»

*Движение ревнителей церковного обновления
на рубеже XIX–XX вв.*

Необычайный творческий взлет, пережитый Россией на рубеже XIX–XX веков, принес замечательные плоды как в сфере художественной культуры и религиозно-философской мысли, так и в области церковной жизни. Одним из наиболее ярких явлений в истории Русской Церкви порубежной эпохи стала группа «32-х» петербургских священников, позднее позиционировавшая себя как «Союз (Братство) ревнителей церковного обновления».

Сразу отметим, что «обновление» церковной жизни понималось участниками группы как «восстановление канонической свободы Церкви в России», как ее освобождение от власти государства и синодальной системы, поэтому отождествление дореволюционного движения ревнителей церковного обновления с послереволюционным «обновленчеством», инициированным советской властью и призывавшим к союзу с новым коммунистическим государством, не представляется нам правомерным. Безусловно, инициаторы и лидеры обновленчества использовали ряд идей, впер-

вые высказанных в церковно-общественных дискуссиях начала XX века, но в истоках своих «левый раскол» имел не столько церковные, сколько политические основания. Вероятно, поэтому практически никто из тех, кто в начале века входил в «Братство ревнителей церковного обновления», в 1920-х годах к обновленчеству не примкнул. Напротив того, ценой своей жизни подтвердили верность христианской вере и Православной Церкви такие участники движения «ревнителей церковного обновления», как протоиерей Михаил Чельцов, протоиерей Роман Медведь, единоверческий епископ Симон (Шлеев), протоиерей Константин Аггеев. Все они, за исключением пока о. Константина Аггеева, ныне прославлены в сонме новомучеников и исповедников российских.

В самых общих чертах история движения «ревнителей церковного обновления» в России начала XX века представляется следующим образом.

В начале 1900-х годов, на фоне обострившегося общественного интереса к вопросам веры и всеобщего осознания кризиса синодальной системы, в Петербурге начинает собираться частный кружок молодых священников, выпускников Духовной академии, озабоченных насущными вопросами церковной жизни. Центром кружка становится мирянин – Николай Петрович Аксаков, человек, и по роду, и по взглядам принадлежавший к кругу славянофилов. На собраниях кружка обсуждаются самые общие богословские и экклезиологические вопросы, которые впоследствии станут основанием предлагаемых движением путей обновления церковной жизни. Так, 27 ноября 1903 года о. Константин Аггеев сообщал в письме своему другу П.П. Кудрявцеву в Киев: «Вчера у нас было обычное чтение составленного сочинения о Церкви Н.П. Аксакова (было бы очень хорошо, если бы вы ознакомились с ним по книге “Духа не угашайте” <...>). Если не найдете, я вам вышлю ее. Прочтите с вниманием, хотя бы только предисловие. Н<иколай> П<етрович> – личный друг Т.Н. Филиппова – весь погрузился в богословскую свято-отеческую литературу и по ней создает богословие – совершенно далекое от сухих, в некотором смысле атеистических, катехизисов и догматикимакариев. Теперь мы читаем его сочинение о Церкви. Вчера было уди-

вительно хорошее чтение о победе над адом, или *начале* христианской Церкви по учению св. отцов. Слова некоторых из них (Ефрем Сирин) – какие-то чудные гимны, перлы религиозной поэзии»¹.

Кружок петербургских священников ищет выхода в публичные сферы: организует секцию при «Русском собрании», открывает отделение киевского книгоиздательства «АКТ», в лице некоторых своих членов принимает участие в работе Религиозно-философских собраний. Одним из самых «горячих» дел кружка становится объединение столичных законоучителей на борьбу за новые принципы преподавания Закона Божия. Отец Константин Аггеев, о. Иоанн Слободской, о. Иоанн Егоров, о. Михаил Чельцов и другие члены кружка преподавали Закон Божий в различных учебных заведениях столицы и, следовательно, постоянно находились в ситуации необходимости апологетической защиты христианской веры перед лицом новейших западных философских учений, владевших умами петербургской молодежи. Катехизис митрополита Филарета (Дроздова) не мог устоять перед натиском Дарвина, Шопенгауэра, Ницше. Так, на Высших женских Бестужевских курсах после первой лекции по Закону Божьему никогда не оставалась более пяти слушательниц. Члены священнического кружка стремились выработать новую «программу вероучения и нравоучения», которая давала бы ответы на самые насущные вопросы современной жизни и мысли, питалась от главного животворного источника – Слова Божия. Успех лекций по богословию, например, о. Константина Агеева на Высших женских курсах Раева был так велик, что в аудитории не было свободных мест и многие были вынуждены слушать его стоя.

События русской революции 1905–1907 годов подтолкнули частный священнический кружок к необходимости организационно оформиться и явственно заявить о себе. Вскоре после 9 января в Петербурге состоялось несколько пастырских собраний, обсуждавших вопрос о реакции духовенства на разворачивающиеся революционные события. Мнения столичных пастырей разделились. Одни выступали за «личное авторитетное влияние священников на улучшение отношений между рабочими и мастерами» и «требовали

от духовенства всецелого проникновения интересами паствы и деятельного участия в ее жизни»². Другие призывали злободневные вопросы не затрагивать (чтобы «не оказаться в услугах у мира»), а «стоять на чистом учении Христовом и проповедовать только идеалы Евангелия»³. По свидетельству В.В. Розанова, «группа молодых священников <...> стала говорить на “Пастырских собраниях петербургского духовенства” о необходимости священникам дать больше сердца и слова теперешним событиям. Группа эта выделилась из пастырского собрания, жестко-консервативного по своему составу и взглядам, стала собираться самостоятельно и начала обдумывать положение духовенства»⁴. Результатом деятельности группы стал ряд письменных документов и обращений, в которых говорилось о неотложной необходимости реформ в Русской Церкви.

На свою деятельность группа священников получила благословение Петербургского митрополита Антония (Вадковского), первенствующего члена Священного Синода. Встреча петербургского духовенства с митрополитом состоялась 14 февраля 1905 года. По свидетельству о. Константина Аггеева, подробно описавшего ее в публикуемом ниже письме Кудрявцеву, на встрече присутствовал двадцать один священник, но круг сочувствующих лиц был больше. Позднее, составляя сборник «К Церковному Собору», участники визита вспоминали: «Желая, чтобы эта беседа сопровождалась практическими результатами, члены кружка пришли к решению представить митрополиту ряд записок относительно выдвинутых жизнью и требовавших неотложного внимания церковных вопросов. 15 марта была представлена первая записка — “о неотложности восстановления канонической свободы Православной Церкви в России” — при <...> письменном обращении к преосвященному Антонию»⁵. Светские газеты, опубликовавшие письменное обращение «группы столичных священников» к митрополиту, сообщили, что обращение и записку подписали тридцать два человека, хотя и не обнародовали имена этих лиц. Под именем группы, или кружка, «32-х» зарождающееся движение «ревнителей церковного обновления» прославилось на всю Россию и вошло в историю Русской Церкви.

Первая записка группы «32-х» с несколько измененным названием «О необходимости перемен в русском церковном управлении» была опубликована в № 11 журнала «Церковный вестник» от 17 марта 1905 года. В этой записке говорилось, что Русская Церковь в процессе длительного существования под опекой государства стала утрачивать качества, неотъемлемо присущие церковному организму, поэтому «только Церковь, свободная в исповедании полноты своего самосознания, во внутреннем строе своем, в служении слова своего, в управлении всех дел своих и всего ей вверенного, только свободно самоуправляющаяся Церковь может поддерживать в совокупности чад своих полную, сыновне чистую веру в себя и в полноте обладать необходимым для осуществления ее божественного призвания голосом, от которого бы горели все человеческие сердца»⁶. Освобождение от власти государства было для участников группы «32-х» не самоцелью, а необходимым условием выявления подлинного призвания Церкви, основанием для «восстановления начертанного канонами строя церковного самоуправления»⁷, который включал в себя: выборность епископата и духовенства, численное и территориальное уменьшение церковной единицы, «самостоятельную, широко развитую жизнь приходов», повременные Соборы всей Церкви. Главной мечтой и главным требованием группы на первом этапе ее существования был созыв всецерковного поместного Собора российской Церкви.

Другой заботой петербургских священников стало «мужественное свидетельство Церкви о правде общественной жизни, безбоязненное исповедание истины и перед высшими, как перед низшими»⁸. Ситуация начала XX века, для которой характерна обострившаяся неправда общественных отношений при сохранении доверия к Церкви со стороны широких народных масс, поставила вопрос об исторической задаче и исторической ответственности Церкви. Участники движения заговорили о том, что Церковь и вера не должны быть палкой для того, чтобы кого-нибудь урезонить, припугнуть расправой на том свете. Наоборот, идея Царствия Божия необходимо приводит «к обязанности действовать — в пределах своего призвания — для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для

преобразования в духе высшей правды всех общественных форм и отношений» (В. Соловьев).

Публикация записки «группы столичных священников» в «Церковном вестнике» совпала по времени с революционным заседанием Священного Синода, на котором епископы-синодалы высказались за восстановление в Церкви патриаршества и упразднение синодального института и должности обер-прокурора. 22 марта адрес от лица «Архипастырей и священников Русской Церкви» о восстановлении патриаршества, основанного на соборном начале, был подан императору Николаю II.

Созыва Собора ожидали уже в мае–июне 1905 года. Поэтому особенно остро встал вопрос о том, каким быть будущему Собору — архиерейским или всецерковным. Именно этой проблеме и была посвящена вторая записка «32-х» священников, представленная митрополиту Антонию в мае 1905 года. Владыка разрешил напечатать записку «О составе Церковного Собора» в «Церковном вестнике» в качестве передовой, без указания на ее происхождение. Авторы записки настаивали на том, что «на ожидаемом русском поместном соборе, кроме неперемных участников его — всех епархиальных архиереев, должны непременно присутствовать выборные от духовенства и мирян»⁹.

Манифест от 17 октября 1905 года «Об усовершенствовании государственного порядка», провозгласивший свободу совести, слова, собраний и союзов, позволил группе петербургских священников легализовать свою деятельность, оформившись в «Союз ревнителей церковного обновления». Внутренние причины изменения статуса группы были указаны в предисловии к сборнику «К Церковному Собору»: «Расширившись в своем составе вступлением новых членов, духовных и светских, и сознавая необходимость еще большего расширения, а вместе с тем не только теоретических работ, но и соответствующей практической деятельности, группа “32-х” петербургских священников предположила наименовать себя Союзом Церковного Обновления»¹⁰. На этом этапе движение обретает всероссийский масштаб и развернутую программу, впервые опубликованную в журнале «Церковно-общественная жизнь» (Казань. 1906. № 5). В первом пункте программы Союз церковного обновления

заявлял, что он «общей целью своей ставит служение делу обновления церковной жизни в смысле свободного, верно-го вселенскому христианству, всестороннего церковного творчества на основе всеобъемлющей христианской истины». Дальнейшие пункты программы раскрывали, в чем именно в настоящий момент члены Союза видят пути обновления церковной жизни: освобождение Церкви от многолетней опеки государства; «стремление к действительному объединению между собой членов Церкви, начиная от двух или трех, собирающихся во имя Христа, продолжая объединением между собою малых и великих общин, вплоть до установления полного и живого единства между всеми христианскими Церквями»; восстановление церковной соборности и выборного начала «при замещении всех церковных служений, включая епископские»; оживление богослужения и т.д.

Наиболее «революционными» были те пункты программы, в которых «отрицалась неразрывность епископской власти и монашества», сословный характер духовного образования и утверждалась ответственность Церкви за мир и современную общественную жизнь. Церковь призывалась не к «спасительному» уходу от «мира сего», а к деятельности по преобразению мира: «Союз признает, что Церкви принадлежит обетование обновить весь мир и что свободная наука, искусство и культура представляют не только могучее средство этого обновления, но и непреходящие элементы Царства Божия».

К концу 1905 года сфера деятельности «Союза ревнителей церковного обновления» значительно расширяется. Надежды на созыв Поместного собора в ближайшее время сменяются установкой на долгую и кропотливую работу в самых разнообразных областях: «строй церковной жизни, управление, суд, организация прихода, формы благочестия, богослужение, церковное воспитание и образование, разъяснение разного рода запросов живой церковной и общественно-государственной действительности и проч.»¹¹. Напряженная ситуация в стране выдвигает на первый план вопросы «христианской общественности», ответственности Церкви за мир. «Союз» берется за разработку вопросов «об отношении христианства к земной жизни человечества, его

культурно-историческому творчеству, об участии Церкви в процессе государственного, общественного и экономического развития»¹². Наконец, программа «Союза» в целом становится более конкретно и практически осуществимой, она говорит не об изменениях в церковном управлении, которые не зависят от мнения небольшой группы священников, а о тех конкретных изменениях, которые могут начаться «снизу», от любых двух или трех «действительно объединенных между собой членов Церкви». Поэтому важнейшей практической задачей Союз считал «возможное содействие возникновению и устройству, по крайней мере, в каждом городе церковных кружков и союзов из духовных и мирян, считая это наиболее верным и целесообразным путем к тому, чтобы благотворное церковное движение разрослось и охватило всю русскую церковь, подготавливая почву для предстоящего всецерковного собора и для новой жизни и деятельности нашей Церкви»¹³.

Следующий этап в развитии дореволюционного движения обновления Церкви оказался обозначен еще одним его переименованием. 24 апреля священник Владимир Колачев обратился к митрополиту Антонию (Вадковскому) со следующим прошением: «Прилагая при сем принятый в собрании учредителей Устав "Братства ревнителей церковного обновления", имею долг, по их уполномочению, просить Ваше Высокопреосвященство об утверждении Устава и сообщении о Братстве светской власти»¹⁴. Переименование «Союза» в «Братство» было вызвано изменением общественно-политической ситуации в стране. После подавления декабрьского вооруженного восстания последовало определение Священного Синода от 20 декабря 1905 года «о предосудительном поведении некоторых священников во время народных волнений». Начались репрессивные меры против той части духовенства, которая оказалась вовлечена в общественную борьбу, и гонения на членов «Союза ревнителей церковного обновления» о. Григория Петрова, архимандрита Михаила (Семенова). В № 6 «Симбирских епархиальных ведомостей» была опубликована резолюция епископа Гурия (Буртасовского) на журналах съездов духовенства, сочувствующего петербургскому «Союзу»¹⁵. В резолюции идеи петербургских священников назывались

«бессмысленными забавами», а сами священники обвинялись в гордыне и непослушании иерархии: «...усматривается с их стороны неуместное вмешательство и превознесение себя с смелым стремлением обратить святую православную Церковь, изначала своего существования состоящую под управлением Христа-Спасителя, как Главы ее чрез апостолов и их преемников епископов, в церковь пресвитерианскую»¹⁶.

В сложившейся ситуации смена названия (союз — братство) подчеркивала превращение общественно-политической организации в исключительно церковную, к тому же овеянную авторитетом православных братств Юго-Западной Руси XV–XVII веков. Устав же «Братства ревнителей церковного обновления», повторявший в основных пунктах устав «Союза», снимал обвинения в «пресвитерианстве»: вся третья часть устава была посвящена отношениям нового объединения к местной епархиальной власти. В ней, в частности, говорилось: «Если Высокопреосвященный митрополит усмотрит в отдельных действиях Братства или в общем направлении его деятельности что-либо явно противное правилам православной христианской веры и церковного благочиния, то обращает на это внимание Братства, предлагая ему принять меры исправления <...> В случае признания Высокопреосвященным митрополитом объяснений Братства не заслуживающими уважения и отказа Братства подчиниться указаниям своего Епископа, последний предлагает всем членам клира выйти из состава Братства, поступая с ними в дальнейшем по правилам Церкви»¹⁷.

Однако митрополиту Антонию (Вадковскому) не пришлось применять по отношению к новому братству свою епископскую власть. К лету 1907 года на страницы газет и журналов стали проникать известия о том, что «Братство ревнителей церковного обновления» прекратило свое существование. По одним сведениям, причиной распада «Братства» стало некоторое внешнее давление¹⁸, по другим — внутренние противоречия¹⁹. Появлявшиеся в церковной прессе сведения о деятельности «Братства» в 1906–1907 годах говорят как о чрезвычайной широте обсуждавшихся проблем (религиозное обоснование террора;

современное англиканство и вопросы общественности; отзывы заграничной печати о преобразовательном движении в Русской Церкви и т.д.), так и о наметившемся кризисе в его руководстве (1 декабря 1906 года на посту секретаря «Братства» о. Владимира Колачева сменил о. Иоанн Егоров).

Однако нет оснований полагать, что с прекращением деятельности «Братства» исчерпало себя и все движение ревнителей церковного обновления, возникшее в Русской Церкви на рубеже XIX–XX веков. Судьбы отдельных членов движения свидетельствуют о том, что от теоретического обсуждения вопросов о необходимых переменах в церковной жизни они перешли к практической деятельности по воплощению своих идей в жизнь. Так, например, о. Иоанн Егоров создал при церкви св. Марии Магдалины при Училище лекарских помощниц в Петербурге «Братство Святого Креста», ставившее своей целью не только благотворительную или миссионерскую деятельность, но и созидание внутробратской жизни, «действительное» объединение между собой членов Церкви Христовой. Отец Константин Аггеев, апологет и миссионер, стремившийся навести мосты между Церковью и интеллигенцией, принимал деятельное участие в создании «Религиозно-философского общества», участвовал в богословских диспутах, выступал с лекциями перед огромными студенческими и рабочими аудиториями. Николай Петрович Аксаков стал деятельным членом Предсоборного присутствия. Имена многих членов бывшей группы «32-х» можно встретить в списках участников Поместного собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов.

Предлагаемые ниже «портреты» некоторых деятелей движения ревнителей церковного обновления могут дать более полное представление как об этом церковно-общественном явлении в целом, так и о том, какие именно люди входили в движение и какое личностное преломление получали идеи движения в каждой из конкретных судеб.

Прот. Константин Аггеев

Константин Маркович Аггеев родился 28 мая 1868 года в с. Лутово Богородицкого уезда Тульской губ. в крестьянской семье. Благодаря своим способностям и помощи местного священника Константин был принят в духовное училище, открывавшее ему дорогу в семинарию. По окончании курса наук в Тульской духовной семинарии в 1887 году он в течение года исполнял должность надзирателя Ефремовского духовного училища, а затем для продолжения образования поступил в Киевскую духовную академию. Поскольку материальное благосостояние семьи к этому времени сильно ухудшилось из-за психического заболевания отца, Константин Маркович был принят в академию на содержание Богоявленского братства для вспомоществования нуждающимся студентам.



Друзьями и товарищами Константина Аггеева со времен учебы в Тульской семинарии были Петр Кудрявцев, будущий профессор КДА по кафедре истории философии, первый председатель Киевского РФО, и Василий Георгиевский, впоследствии митрополит Евлогий, экзарх русских церквей в Западной Европе. Сохранились воспоминания П.П. Кудрявцева о детских и юношеских годах Константина Аггеева. Повествуя о первых шагах своего друга «на поприще самостоятельной общественной деятельности» в качестве смотрителя Ефремовского духовного училища, Кудрявцев вспоминал, что уже в это время «его натура, цельная и непосредственная, выразилась вся целиком». Основными чертами «натуры» Аггеева он считал: «цельность и непосредственность всех его действий», «органическую неспособность к деланному движению или изысканному слову, к позе и фразе», «доверие и ощущение своего внутреннего человека», «богатый запас внутренней энергии», которая искала реализации в деле, в игре, в борьбе.

Летние месяцы, свободные от занятий в Академии, Константин Аггеев проводил в селе Великое Староселье в качестве репетитора сына священника Иоанна Чернявского. Летом 1892 года он сделал предложение младшей дочери о. Иоанна Марии Ивановне Чернявской, которая и стала его женой.

22 августа 1893 года, по окончании курса наук в Киевской духовной академии со степенью кандидата богословия, Константин Аггеев был рукоположен в сан священника и назначен на должность помощника настоятеля сувальского Успенского собора. В сентябре того же года началась его законоучительская деятельность в сувальской женской гимназии, а со следующего года – в сувальском городском начальном училище. 1 сентября 1896 года резолюцией преосвященнейшего Флавиана, архиепископа Холмско-Варшавского, отец Константин был назначен на должности настоятеля мариампольской Александро-Невской церкви и сверхштатного законоучителя мариампольской мужской гимназии. По воспоминаниям дочери Елены, родившейся 29 июня 1894 года, ее отец устраивал в Мариамполе «душеполезные» чтения с волшебным фонарем, во время которых звучали стихи Пушкина, Лермонтова, музыкальные но-

мера, навсегда поразившие ее детское сердце. Когда в 1900 году о. Константин был переведен на новое место служения, местная еврейская община подарила ему на память кубок с надписью «Православному священнику на память от евреев г. Мариамполя». Этот кубок многие годы стоял у Константина Марковича на рабочем столе. Еще одна характерная черта: в Мариамполе о. Константин активно общался с семьей невенчаных интеллигентов, в дом которых боялись ходить «благовоспитанные провинциалы».

За годы служения на территории Царства Польского о. Константин был награжден набедренником (1.01.1894), скуфьей (13.04.1897) и камилавкой (9.05.1900). В 1900 году, благодаря ходатайству своих друзей, о. Константин был переведен в Киев, где занял место законоучителя и настоятеля церкви Киевского института благородных девиц имени Императора Николая I, а затем штатного законоучителя киевской 3-й мужской гимназии. В Киеве значительно расширяется сфера общественной деятельности о. Константина, он активно выступает с публичными лекциями на тему отношений Православия и русской культуры. Так, его речи, посвященные пятидесятилетию со дня смерти Н.В. Гоголя, в торжественном собрании киевского Владимирского братства ревнителей православной веры (Киев, 1902) и в киевской 3-й гимназии (Киев, 1902) были даже изданы отдельными брошюрами. Вместе с П.П. Кудрявцевым и А.Д. Троицким о. Константин Аггеев организует религиозно-философское литературное издательство «АКТ». Начинаются «эксперименты» в области преподавания Закона Божия: занятия по программе катехизиса о. Константин стремится заменить свободными беседами; зубрежку — апологетикой, живым свидетельством о вере.

Когда в 1903 году начальницу Киевского института графиню Коновицynu назначили начальницей Александровской половины Смольного института, она выхлопотала перевод в Петербург и для о. Константина Агеева. С 1903–1904 учебного года до 1906–1907 учебного года о. Константин был законоучителем и настоятелем церкви Санкт-Петербургского Александровского института. В эти же годы законоучителем во второй половине Смольного состоял священ-

ник Иоанн Егоров, ставший другом и сподвижником о. Константина и одним из основателей группы «32-х».

Отец Иоанн и о. Константин совместно начинают борьбу против катехизиса митрополита Филарета (Дроздова) как единственного и строго обязательного пособия по изучению Закона Божия. Вскоре после начала учебных занятий, 4 ноября 1903 года, о. Константин сообщал в Киев: «На прошлой неделе поехали с ним вместе (с отцом Иоанном Егоровым. — Ю.Б.) к еп. Константину по маленькому делу и вступили в беседу. Обрушились на Катехизис. “Неужели, — г<ово>рим, — хуже будет, если мы будем не отрывочные тексты долбить, а будем ту или другую истину раскрывать по Свящ<енному> Писанию в связи с предыдущим и последующим. Катехизис, — говорим, — детей в трепет приводит, сна их лишает. А вторая часть Катехизиса? Ведь это идеальное уничтожение христианской нравственности...”».

Однако любимая мысль о. Константина заключалась отнюдь не в том, чтобы вместо катехизиса «Библию сделать учебной книгой». Он ратовал за передачу детям опыта просвещенной веры, способной ответить на главные вызовы времени. Он рассказывал на своих уроках об учениях Дарвина, Ницше, Маркса для того, чтобы, отталкиваясь от них, прийти к «положительному вероучению», к образу Христа: «Образ Христа — для меня главное, что я должен ввести в сознание детей, и я стремлюсь к тому различными путями».

Дети ценили и любили уроки о. Константина, но высокому начальству не могло понравиться такое рискованное своеволие в сфере преподавания Закона Божия. История противостояния о. Константина графу Н.А. Протасову-Бахметьеву, главноуправляющему Собственной Его Императорского Величества канцелярией по учреждениям Императрицы Марии, подробно описана им самим в письмах Кудрявцеву. Отец Константин относился к этой борьбе как к нравственному долгу, делу своей жизни: «Совершенно серьезно мы в один голос сказали с Егоровым, что не имеем нравственного права преподавать нравоучение по Катехизису, хотя бы и давили нас, — мы пришли к твердому убеждению, что борьба с Катехизисом есть своего рода *дело наше...*». Но в бой, по свидетельству его друга Кудрявцева, «шел он открыто, из-за угла действовать не умел», так как

«правое дело можно отстоять, идучи только прямым путем и притом только с чистыми руками».

В письмах этих лет, подробно и искренно, но без всякой рисовки описывающих подробности этой борьбы, поражает смелость и всякое отсутствие подобострастия при встрече с представителями власти и государства. Люди, близко знавшие о. Константина Агеева, подтверждают, что он производил впечатление человека, никогда и ничего не боявшегося: «В приемной министра он чувствовал себя так же, как и в кабинете своего сослуживца по гимназии, и не то что с главноуправляющим ведомством императрицы Марии графом Протасовым-Бахметьевым, но и с самой императрицей Марией Федоровной <...> говорил с тою же непринужденностью и простотой, как, скажем, с заведующим каким-либо столом в канцелярии <...>, или со вдовой учителя гимназии» (П.П. Кудрявцев).

Практическим итогом многолетних размышлений о. Константина о том, каким должно быть преподавание Закона Божия, стала книга «Христова вера» (СПб., 1907), в которой он, по словам о. Михаила Чельцова, предложил к усвоению «не книжку катехизиса, а веру Христову, ее саму, затерявшуюся в других разных пособиях и руководствах по катехизису»²⁰. Помимо положенных по программе уроков, о. Константин организовал на Александровской половине Смольного института вечерние внеклассные чтения, во время которых читал и обсуждал с ученицами «В дурном обществе» Короленко, «Пасхальные письма» Соловьева, рассказы Чехова и даже Горького.

Яркий общественный темперамент, готовность, не щадя себя, бороться за Божье дело, умение вдохновенно и убедительно говорить вскоре выдвинули о. Константина на передний план церковно-общественной жизни. Он оказывается в центре различных кружков, групп, объединений, что с удивлением и самоиронией фиксирует в письмах к своим киевским друзьям: «Моя какая-то популярность в последнее время сказывается даже странно — говорю о собраниях: на одном собрании все решительно настояли на моем председательствовании, и я залез на сие место». Совместно с о. Иоанном Егоровым, Н.П. Аксаковым, о. Михаилом (Семеновым) и о. Романом Медведем о. Константин Агеев прини-

мает участие в открытии законоучительских собраний под эгидою Общества распространения религиозно-нравственного просвещения; участвует в работе секции по вопросам религиозно-нравственного воспитания при Русском собрании; составляет правила Союза ревнителей христианского православного воспитания. К 1904 году относятся первые выступления о. Константина с публичными лекциями не только по законоучительской, но и более широкой, религиозно-философской тематике, участие в многочисленных беседах по теме «Церковь и интеллигенция» в залах генерала Максимова («В настоящее время у нас 12 “зал”, где поочередно ведутся домашние беседы»).

В вопросе об отношении Церкви к интеллигенции и светской культуре о. Константин выступал горячим сторонником необходимости диалога с образованной частью общества, опираясь на христианский принцип: «Не суди людей за то, что они не сделали, а благодари за то, что сделали». В статье «Роковые недоразумения», опубликованной в журнале «Церковный вестник», он писал о том, что мешает этому диалогу: «Ничто столько не вносит розни во взаимные отношения представителей Церкви и образованного общества <...> как именно внесение в сферу религии государственных принципов». Второе же недоразумение, с точки зрения о. Константина, было связано с отношением духовенства к общественной деятельности: «Представители псевдо-аскетического направления совершенно отрицают последнюю. Представители, с нашей точки зрения, истинно христианского понимания признают ее долгом пастыря»²¹.

Неудивительно, что такая нацеленность на диалог и даже защиту интеллигенции привлекала к о. Константину ее представителей, ищущих церковной жизни. Так, после одного из его выступлений в Русском собрании к нему подошел профессор Академии художеств и попросил позволения всей семье стать его духовными детьми. В 1906 году о. Константин приглашал на предсмертную беседу академик А.Н. Веселовский (см. письмо от 6. X. 1906); у него принял крещение С.Л. Франк; Александр Блок советовал своей матери обращаться к о. Аггееву в дни сомнений и раздумий; Вяч. Иванов посещал церковь при Ларинской гимназии, в

которой о. Константин служил с 1906 года. Близкие отношения по литературной работе сложились у Константина Марковича с А.П. Карташевым, С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, Д.С. Мережковским, П.Б. Струве и многими другими представителями философской и литературной элиты тогдашнего российского общества. Вполне оправдались слова, высказанные им в одном из писем Кудрявцеву: «Верую, что с оживлением церковной жизни придут к нам многие, доньше чуждые нам».

Законоучительство и церковно-общественная жизнь, безусловно, отвлекали о. Константина от собственно научно-богословских занятий, и, тем не менее, с 1904 года он начинает серьезную работу над магистерской диссертацией о К.Н. Леонтьеве. Диссертацию «Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни» он защитил 9 августа 1910 года в Киевской духовной академии. Личность и взгляды Константина Леонтьева занимали, можно сказать – тревожили, о. Константина как личный вызов, на который нужно было найти и сформулировать ответ: «Идея полной поврежденности человеческой природы – вот отправной пункт философии Л<еонтьева> (трансценд<ентность> христианства – пессимизм в отношении общ<ественной> жизни и аскетизм в отношении личной). <...> Отсюда в деятельности человека ценно лишь *принудительное* добро, а идеалом дел христианина служит монашество, понимаемое в смысле одного лишь *отречения и самоуничтожения*».

В конце 1904 года общественная ситуация в стране в связи с событиями Русско-японской войны накаляется. 9 ноября о. Константин пишет своему другу в Киев: «Атмосфера петербургская насыщена нетерпеливым ожиданием. По учебн<ым> заведениям непрерывные сходки. С.Н. Булгаков закончил свою лекцию о Чехове горячими словами о “непримиримости, непримиримости до конца”... И не знаю, что будет, если все ожидания останутся без удовлетворения». Изначально симпатии К.М. Аггеева были на стороне освободительного движения, с которым он связывал свои надежды на обновление церковной жизни, но год жизни в ситуации реальной «революции» на многое открыл ему глаза: «Действия революционеров – совершенное самодержавие, попрание свободы, порою инквизиция. Отныне я

лично отказываюсь сказать, как прежде: я на стороне наличного освободительного движения...» (из письма от 9. XII. 1905). Когда учителя Смольного института объявили забастовку, о. Константин отказался оставить свой священнический пост, хотя и разделял многие требования коллег, касавшиеся системы обучения и воспитания в институте; он даже временно не захотел сложить с себя ответственность за детей: «15-го наш Институт забастовал. На собрании учителей я лично про себя сказал, что в отношении к священнику самую мысль о забастовке считаю недопустимой. Считаю своим долгом не бастовать, а идти и кричать, и детей без своего влияния не оставлю ни на минуту. Если бы вся Россия требовала от меня решения — я бы остался тверд». Однако, когда бастовавшие оказались вынуждены покинуть институт, о. Константин счел своим долгом уйти вместе с ними.

С 1 февраля 1906 года он занял место законоучителя мужской Ларинской гимназии на Васильевском острове, имевшей репутацию самой «буйной». Видимо, это не особенно пугало о. Константина. «Чувствую себя на новом месте отлично, — писал он в Москву. — Постом занят очень. У меня церковь, открытая для посторонней публики, и при ней развита приходская жизнь. Я служу ежедневно, исключая только понедельник»²². П.П. Кудрявцев, хорошо знавший о. Константина, в своих воспоминаниях о нем свидетельствовал: «Смело шел он в класс, где бурлили гимназисты, или в обширную аудиторию, наполненную рабочими, далеко не миролюбиво встречающими священника...».

Революционные дни 1905–1906 годов были для о. Константина Аггеева временем «безумно-лихорадочной работы»: «Во все дни “революции”, когда забастовавшие сидели по кабинетам, мы с Егоровым ни одного вечера не были дома: заседания и в отдаленных, и центральных местах Петербурга, и ни разу мысль об опасности не приходила в голову. Электричество потухло, газетчиков не было, а мы идем». Они шли в рабочие районы, на Путиловский и другие заводы Петербурга, в Дома трудолюбия для того, чтобы встречаться с рабочими, говорить им о Христе, останавливать убийства. Заводы за Московской заставой собрали 3500 подписей под обращением с просьбой назначить о. Констан-

тина их настоятелем. 7 декабря 1905 года о. Константин рассказывал в письме друзьям: «Оо.Чельцов, Рудинский, я, Фомин, Егоров открыли “митинги” с народом в другом пункте в центре Сенного базара. Там есть дом трудолюбия, который предложила нам Дума. Прекрасный зал. Вчера был второй опыт. Могли придти те же Чельцов и я. Сначала говорил Чельцов — о Еванг<ельских> блаженствах. Затем я о богатстве и бедности применительно к Евангельскому чтению прошлого Воскресения. В перерывах общее пение. Затем предложил самим слушателям — большинство рабочие — выйти на кафедру. Нашлись, и началась беседа. И о духовенстве и о пьянстве. Удивительно хорошо прошло. Было около 300 ч<еловек>. А в следующее воскресенье придет вдвое больше. Нам еле позволили окончить беседу. Потом пришли в нашу комнату. Какая жажда! Я поехал на конке, а потом пришлось вернуться пешком по той же Садовой ул<ице>. Встречаются группы слушателей — и как-то особенно радостно встречают и приветствуют».

Другая постоянная аудитория о. Константина — это петербургская студенческая молодежь. 15 сентября 1906 года он был избран преподавателем богословия Высших историко-литературных и юридических курсов Раева; 15 сентября 1911 года — профессором по кафедре богословия Психоневрологического института. По воспоминаниям дочери, «успех сопутствовал всему периоду работы о. Константина на этих курсах», аудитория всегда была полной, «студентки бывали у нас дома», «были случаи крещения евреек», одна из которых «приняла как отчество имя отца».

К.М. Агеев много выступал с публичными чтениями, часто по вопросам культуры. Он горячо верил в то, что «наука, искусство, общественность, вообще культура, сохраняя обязательную для них свободу, но свободно проникаясь светом христианства и свободно преображаясь им, являются могучими орудиями и элементами Царства Божия»²³. В октябре 1906 года к отцу Константину обратилась группа студентов университета с просьбой «составить оппозицию Луначарскому», который объявил курс лекций о религии и социализме в Политехническом институте. На третью лекцию, когда Агеев должен был, по предложению

Луначарского, изложить свою концепцию, Луначарский не явился.

Церковно-общественная позиция о. Константина искала выражения не только в устном, но и в письменном слове, что стало особенно актуальным после 1905 года, когда появилась возможность не только сотрудничать с теми или иными изданиями, но и открыть свой собственный печатный орган. На страницах писем К.М. Аггеева постоянно мелькают идеи создания собственного журнала, его предполагаемые программы, имена возможных издателей и т.д. Мечта о журнале осуществилась лишь осенью 1906 года, когда в Петербурге начал выходить еженедельник «религиозно-общественной жизни и политики» «Век». Еженедельник просуществовал с 12 ноября 1906 года по 8 июля 1907 года и имел приложение с названием «Церковное обновление». Список авторов журнала включал в себя о. Константина Аггеева, А.В. Каргашева, С.Н. Булгакова, А.С. Волжского, В.Н. Свенцицкого, В.Ф. Эрн, Н.Н. Бердяева и др. Один из инициаторов «Века», также участник группы «32-х», о. Владимир Колачев так сформулировал цель еженедельника: «Будить способные к жизни церковные силы и содействовать их объединению, проясняя задачи религиозно-церковного обновления, или точнее – возрождения»²⁴.

9 сентября 1907 года о. Константин в числе семнадцати других членов-учредителей принимает участие в Учредительном собрании Санкт-Петербургского Религиозно-Философского общества. На этом собрании он был избран одним из семи членов совета вновь открывающегося Общества²⁵. Активное участие в деятельности РФО Аггеев принимал вплоть до 1917 года. Так, например, 10 марта 1914 года он выступает в прениях по докладу М.И. Туган-Барановского «Христианство и индивидуализм», а 11 октября 1915 года на закрытом собрании РФО был «заслушан и обсужден доклад священника К. Аггеева “Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства”»²⁶.

Во время Первой мировой войны о. Константин Аггеев служил во Всероссийском Земском союзе помощи больным и раненым воинам при Комитете Юго-западного фронта²⁷, с присущим ему чувством юмора называя себя «земпоп». Он был единственным священником – уполномоченным Земго-

ра. При этом он не оставлял своей службы в Ларинской гимназии, испрашивая себе для работы в учреждениях Всероссийского Земского союза продолжительные отпуска.

6 мая 1915 года К.М. Аггеев был возведен в сан протоиерея. Должность законоучителя Ларинской гимназии он оставил только в сентябре 1917 года «ввиду <...> назначения на должность Председателя Учебного комитета при Св. Синоде»²⁸. 19 апреля 1917 года о. Константин Аггеев был избран членом совета Всероссийского демократического союза духовенства и мирян. Он был также членом Предсоборного совета, членом Поместного собора 1917–1918 годов. 7 декабря 1917 года о. Константин Аггеев был избран заместителем члена Высшего Церковного Совета.

К сожалению, не сохранились личные письма Константина Марковича Аггеева после 1907 года, и возможность судить о его деятельности дают только внешние источники. Приведем несколько заметок об о. Константине из дневника З.Н. Гиппиус 1917 года: «15 марта. Среда. Нынче утром “земпоп” Аггеев. Бодр и всячески действенен. Теперь же нечего ему бояться двух заветных букв: е.н. (епархиальное начальство). От нас прямо помчался к Львову. А к нам явился из Думы»; «Аггеев вкусно живет и вкусно хлопочет»; «17 марта. Пятница. Синодальный обер-прокурор Львов настоятельно зовет к себе в “товарищи” Карташева (это не без выдумки и хлопот Аггеева, очевидно)»²⁹.

Последние сведения об о. Константине дают нам «расстрельные списки» мирных жителей и офицеров, расстрелянных большевиками в Ялте в начале 1920-х годов после занятия Крыма Красной армией³⁰. 4 января 1921 года на заседании «тройки» ВЧК было рассмотрено пятьдесят восемь дел – все пятьдесят восемь человек были приговорены к расстрелу. Первыми в этом списке значились:

1. Аггеев Иван Константинович, 1898 г.р., уроженец Мариуполя, студент Киевского политехнического института и Петроградской сельскохозяйственной академии, солдат, деловод Алушкинского лазарета №5, проживал в поселке Алушка, в санатории духовного ведомства.

2. Аггеев Константин Маркович, 1868 г.р., уроженец Тульской губернии, магистр Киевской Духовной академии, протоиерей, глава учебного комитета при Священном Сино-

де, профессор Севастопольского высшего социально-юридического института, проживал в пос. Алупка в санатории духовного ведомства.

На обратной стороне листа написано: «Приговор привести в исполнение в течение 2-х часов. Поручить Агафонову. 6.01.1921 г.».

Так 6 января 1921 года, в навечерие Рождества Христова, мученически оборвалась жизнь Константина Марковича Аггеева и его сына. В «расстрельных списках», как и во многом в жизни, ему довелось быть первым.

Завершить «портрет» о. Константина хочется словами его друга П.П. Кудрявцева, характеризующими ту черту личности этого удивительного священника, которую трудно уловить в сухих документах, но которая, видимо, была стержнем его жизни, его служения Богу и людям: «...Константин Маркович на каждую мою радость отзывался со своей стороны самой живой радостью — это я хорошо знаю, а когда постигало меня горе — он немедленно отзывался: слов в таких случаях было мало, потому что Константин Маркович слишком был целомудрен в выражении своих интимных волнений — только чувства возмущения и негодования выражались у него явно и даже бурно, но зато он не медлил, кажется, ни секунды, делал все, что только можно было сделать для облегчения горя своего друга. Да и не только друга, а и всякого человека, обращавшегося к нему за помощью. Когда требовалась его помощь, он спешил оказать ее немедленно для того, чтобы в следующую минуту забыть то, что он сделал: когда он помогал кому-нибудь, у него не то что левая, но и правая рука не знала того, что она только что сделала... И так всю жизнь».

Письма прот. Константина Аггеева

1903.XI.19

Ваша телеграмма, дорогой Петр Павлович, чуть не слезу вызвала у меня. Получил я ее 18-го утром ранним. Первый

порыв откликнуться тоже телеграммой не осуществился по очень прозаической причине...

Вот тебе длинная повесть событий последних дней, чреватых своими последствиями...

<...>

А сейчас возвратился от графа Протасова*, к которому был вызван на квартиру. К этому представлению и характеру его был несколько подготовлен. На днях наш инспектор был у графа, вел с ним беседу о моем преподавании. Впечатление графа, насколько можно было судить по весьма кратким — даже одним лишь намекам Ветвеницкого, — от моего духа очень неважное. «Программу пед<агогических> кл<ассов> оставил у себя: я ее, — говорит, — буду изучать». Хорошего было ждать нельзя. Для ясности дальнейшего напомним тебе, что программа пед<агогических> кл<ассов> у меня составлена так: I часть — мировоззрения (пант<еизм>, атеизм); 2 часть — аполог<ия> основных истин; 3 — вероучение. Это младший класс. Старший: этические системы автономной нравственности. Нравственность и религия. Затем после вводных сведений — христианское правоучение.

Прихожу в 4 часа. Просят в зал, где уже сидят М.М. Захарченко и П.И. Ветвеницкий. Постараюсь под живым впечатлением воспроизвести ее буквально. «Я хочу Вас, о. Константин, сначала ввести в нашу беседу. Я воспитанник митрополита Макария, племянник бывшего об<ер>-прокурора Синода, знаком со всеми архиереями. Кажется, достаточно Вам доказательств твердости моей в православной вере?!» — спрашивает гр<аф>, обложенный уставами наших Институт... Молчу. И начинается в течение получаса продолжавшаяся речь по поводу того, что я, изменив программу пед<агогических> кл<ассов>, практиковавшуюся до меня, нанес ему, графу, за 15 лет безупречной службы небывалую обиду. «Вы изменили программу, не спросив меня, члена-руководителя учебной части И<нститут>а. Вы не прониклись ни особенным характером нашего ведомства, ни особенным

* Николай Алексеевич Протасов-Бахметев (1834–1907) с 1890 года был главноуправляющим Собственной Его Императорского Величества канцелярией по учреждениям Императрицы Марии.

характером нашего института, находящегося под непосредственным моим ведением (следует чтение общих правил о неизменении *Высочайше* (слышите — Высочайше! палец кверху) утвержденных программ. Незнанием закона нельзя извинять. Как же Вы сделали? Что мне остается теперь, когда Вы в ничто обратили меня? Одно только: сложить свои полномочия!.. Ведь правила Высочайше утвержденные...». Молчание. Ожидается от меня ответ. «Я, Ваше сиятельство, знал о том, что устав институтский утверждается Высочайше, но Вы изволили мне читать правила, которые Высочайше утверждены, когда педагогических классов еще не возникло...».

— Вы очень много знаете, добрейший о. Константин. Читаю <нрзб> правила из другой маленькой книжечки очень общего характера.

— Я, В<аше> С<иятельство>, не сам собою начал уроки в педагогических <к> классах по своей программе. Программа мною представлена о. наблюдателю, преосв. Константину и митрополиту Антонию. И ото всех их мною получено одобрение и разрешение вести дело по предположенному мною плану...

— Ну а я-то что же? Меня-то Вы ни во что ставите?!

— Вас не было в Петербурге, и я не мог получить Ваше одобрение...

Первая половина беседы окончилась. Велась с волнениями, с отступлениями. Тут были: «Вы, конечно, умны, философичнее меня»; «Я меньше вас изучал философию и *слава Богу...*» и т.п. Но во всю свою жизнь, кажется, я не был так спокоен, как в это время. А вышеописанные ответы отчеканивал с таким достоинством, что граф молча выслушивал. Началась вторая половина беседы по существу, так сказать.

— Что Вы делаете с моими детьми? Они мои, а не Ваши. Они слышат от вас безбожников и их теории. И главное: Вы уклонились от руководств уважаемых и одобренных нами. Вы знаете. Я был в Киеве, говорил с М<итрополитом> Флавианом и в Волыни с известным Еп<ископом> Антонием. Они мне говорили, что все дело в утвержденных Синодом правилах и программах...

Я, не выдержав, неделикатно прерываю: можно мне сказать несколько слов, В<аше> С<иятельство>?!

– Пож<алуйст>а.

– Митроп<олит> Флавиан в прошлом году был у меня на экзаменах. С первых моих слов узнал, что я веду дело по программе совершенно далекой от утвержденной и по руководствам моим личным – записям. И отнесся ко мне *более* чем с одобрением, что выразил публично. Что касается еп<ископа> Антония, то с ним целые часы я проводил в беседах по вопросам законоучительства. *Все зло* он полагает в утвержденных правилах и программах. Это говорит, да это и пишет. Если и кем, то более всего Антонием я вдохновляюсь в своем деле...

– Да не происходит ли недоразумение? – вмешался Венецицкий. – Вы, батюшка, может быть, разумеете другое лицо? – вмешался, думаю, чтобы просто прервать.

– Я, – говорит граф, – пьян никогда не бываю, Мих<аил> Моис<еевич>! Говорил Антоний, что я говорю?

– Говорил, В<аше> С<иятельство>!

– Вот это-то – продолжаю, – В<аше> С<иятельство>, мне невыразимо больно, что еп. Антоний – столь большой для меня авторитет, пишет и говорит нам, в некоторых отношениях его идейным ученикам, одно, а Вам говорит другое. Я сочту своим долгом написать и просить его ответа...

Ото всего этого выпаленного мною гр<аф> отодвинулся как-то вглубь дивана и, что называется, опешил...

– Ну, – продолжает, – хорошо это. А вот к каким результатам приведет Ваша философия? Им и слышать-то не нужно имени Дарвина! Им вера нужна.

Вставляю несколько раз, что мои уроки по философии имеют значение не сами по себе, а лишь апологетическое и подготовительное. Они должны закончиться положительным вероучением. Образ Христа – для меня главное, что я должен ввести в сознание детей, и я стремлюсь к тому различными путями.

Передаю смысл несколько раз повторенных, но тоже как-то холодно повторенных <слов>. На графа они не производят должного впечатления. Он расходится опять крещендо.

– Вот Вам действительный случай, который может навести на мысль и о результатах ваших занятий. Одна ученица по приказанию законоучителя читает главу Исхода. Брат ее, студ<ент> гор<ного> института, объясняет ей по-своему из

ведение Моисеем воды из камня... *Вы говорите им о Конте. А кузен им дополнит по-своему.* Ну, скажите: должно ли говорить обо всех этих возражателях?! По-моему, нет, а Вы?

— Вы требуете от меня решительного ответа, В<аше> С<иятельство>, — говорю. — Безусловно, в наше время должно. Я позволю себе усилить ваши примеры. Вы возмущаетесь введением трактата о Дарвине. Но судите. Наши ученицы открывают, например, октябрьскую книжку «Мира Божия» и читают там в статье «История критики дарвинизма» такие слова: «Теперь уже никто не верит в действие сверхъестественной силы». Кузены воспитанниц повсюду — в любой книжке журналов. Вы, Ваше сиятельство, видите только корректность со стороны учениц, — позвольте мне, духовному отцу их, сказать Вам, что официально показываемая ими вера далеко не соответствует их действительной. *Они ко мне же приходят, мне пишут о своих муках при встрече с этими кузенами.* Я слышу стоны от учениц, уже окончивших институт. Мне известна их иногда чуть не до слез поражающая меня беспомощность *среди окружающих их взглядов и теорий*, — и что же, В<аше> С<иятельство>, мы должны оставлять их на произвол судьбы, отдавать их лишь в руки отрицателей. Нет. Я считаю Богом врученную мне обязанность и долг всеми возможными средствами парализовать этот вред и буду это делать, пока у меня есть средства к тому...

Так как граф слишком близкую струну затронул, то я все вышеизложенное произнес при молчании всех, произнес с большим повышением последних строк, я не без оснований говорил: о пользе своих занятий, о пользе духовной, я удостоверен письмами, просьбами...

Произошло знаменательное молчание.

— Я вижу, о. К<онстантин>, что Вы добра и блага желаете, — вижу, что Вы и очень способный и опытный — да иначе графиня и не призвала бы Вас... Но все это, что Вы говорите, пусть будет предметом Ваших пастырских бесед. Я очень жалею, теперь особенно, что вначале не переговорили с Вами. Я вижу, что с Вами мы пришли бы к соглашению...

Дело пошло быстро на уклон. В результате дело осталось так, как я хотел, с одним изменением: к экзамену философии не будет. А апология религии остается. Я не удержался, чтобы не сказать, что ведь к понятию о вере я вел все дело...

Простился граф уже дружески. Проводил меня до последней комнаты. Хотел показать церковь, да ждали оставшиеся в зале.

— Буду просить Вас отслужить у меня.

Пошли при прощании речи о том, как митрополит Филарет получал «Андрея» из рук его дяди, причем пал на колени — «Конечно, — добавляет, — не пред прокурором, а пред тем, кого он представлял...».

Визит-головомойка продолжалась 1 ¼ часа...

После моего ухода Захарченко и Ветвеницкий остались у него. Сегодня графиня спросит у последнего о вчерашнем визите.

У меня впечатление окончательное такое: *буду вести дело, как хочу — и еще одна беседа с графом — и он будет стоять за мое предложение...*

Оканчиваю пока письмо. Поделюсь содержанием его с Аркадием и Зотиковичем.

Любящий твой друг — свящ. К. Аггеев.

Собрания, кажется, будут, а «Новый путь» под вопросом и по внутренним причинам: Перцов, Розанов и К^о хотели бы сделать журнал исключительно религиозно-философским, но не могут выпереть Гиппиус-Мережковскую. Вот и хотят на год приостановить... Сказать прямо: духу недостает. А то не догадываемся...

1905. II. 15

Дорогой Петр Павлович!

Вчера совершилось важное событие, могущее отразиться большими последствиями. Мы были у митрополита в количестве 21 человека. Митрополит пригласил к беседе трех викариев — Кирилла, Сергия и Антонина. Ввиду важности дела постараюсь описать тебе протоколярно.

Принимаем благословение. Среди нас ни одного протоиерея. «Все, — говорит Владыка, — молодые». Сели. Открываю по заранее составленному плану беседу я. «Ваше Высокопреосвященство», 11 февраля мы — группа священников просили нас принять. Ныне имеем честь предстать пред Вами. Считаем своим долгом сказать, что среди нас нет многих согласных с нами во взглядах: мы не собира-

ли внушит<ельного> количества. Я, лично недавно служивший в двух других епархиях, свидетельствую, что и там немало лиц, которые готовы будут подписаться под нашими взглядами.

Усердно просим: оцените наши пожелания не количеством или качеством лиц, представляющих, а существом дела, внутренней истиной. Юны мы, как изволили Вы выразиться, и малы, но да совершится на сей раз хвала Богу, Высочайшей Правде — из малых и юных уст».

Затем речь ведет о. Чельцов: «Исповедуем свою вину. До сих пор мы приходили в Ваши покои лишь за нагоняями да наградами. Видели в Вас Владыку и только. Ныне желаем видеть Отца». А<нтоний> прерывает: «И мы исповедуем свою вину: мы, быть может, были в этом виноваты. И теперь очень рады Вашему почину».

Чельцов: «Мы читали Ваше заключение о свободе совести. Я лично слышал от Вас, что Вы высказались за полную свободу совести, и дал Вам за это земной поклон. Позвольте такой же земной поклон принести от лица всех, здесь присутствующих... Вы сняли позорное пятно с нашей Церкви, освободив ее от полицейских обязанностей».

А<нтоний> прерывает и говорит: «Подтверждаю бумагой, что теперь полная свобода совести с возможностью перехода из православия в любое исповедание».

Чельцов: «Отныне чуждые государств<енной> опеки, мы должны стать на свои ноги. Только внутренней мощью можем вести борьбу с иначеверующими. Время подумать о тех условиях, в которых нам приходится жить и действовать. Свободные ли мы члены господствующей Церкви?»

После некоторого малозначащего перерыва вступает о. Слободской:

«Мы не свободны. Синод наш раб светской власти. По существующему узаконению, фактически подтверждаемому, постановления наших иерархов, не доложенные государю обер-прокурором, остаются недействительными. Наш возглавляющий Ц<ерковь> иерарх не имеет права доступа пред государем. Такое ужасное положение Центрального Церк<овного> Управления отражается тяжело на всей церковной жизни. Чего ни коснись, во всем мы должны озидать».

раться на Литейный, где живет О<бер>-пр<окурор> и его товарищ.

В Комитете министров нашу Церковь представляет не лицо священника, а мундир. И ныне, когда все винты нашей государственной жизни развинтились и когда мы накануне коренной реформы нашей государственной жизни, мысль наша – о Церкви и ее реформе. Кто же скажет о них? Просим собора всероссийского. Пусть идея соборности прежде всего найдет место там, где она издавна имела его...».

М<итрополит> соглашается, хотя делает поправку: чем нас стесняет такой порядок? (как-то иначе выразился).

Вступаю я: «Нас обвиняют, и справедливо, в постоянной лжи, ибо мы говорим только и должны говорить однобокую правду. Возьмем существенный вопрос об отношении самодержавия и православия. Мы убеждены, что священник должен стоять выше политических партий. Мы убеждены в ложности положения, высказанного в адрес Рус<ского> Собр<ания>, “о неразрывной святыне самодержавия и православия”. Зачем же нас заставляют говорить об особой святости самодержавия?»

– Кто же Вас заставляет?

– Владыка! Ведь самодержавие у нас возведено на степень религиозной догмы. Позвольте развить далее мысль Ивану Павлин<овичу>.

Слобод<ской>: «О соборе. Великую рану нашей Церкви составляет разрыв иерархов с иереями и мирянами. Епископы наши в деле управления церковного совершенно игнорируют нас. Разрыв этот простирается и на мирян. Просим Собора, но такого, какой был в древней Церкви, где бы представлялась вся Церковь...».

Далее нарушился порядок лицами, не бывшими на предварительном собрании. Перешли к синодальному посланию. М<итрополит> просит откровенного мнения. Говорю от лица всех отрицательное мнение:

1) это ссылка на англо-японские деньги.

– Но, о. К<онстантин>, ведь они же получали деньги.

– Получали, но из кассы социал-демократов.

2) ни слова утешения и сожаления рабочим. Тут та же односторонняя правда...

Перешли к рабочему вопросу. Мы разбираем фабрики, но с обязательством самого широкого печалования и с надеждой, что М<итрополит> поедет по нашей просьбе всюду, когда явится нужда в представительстве.

Сам М<итрополит> говорит очень откровенно и совершенно по-братски. «В предстоящих занятиях особых совещаний предстоит рассуждение о реформе Церкви. Я буду там. И благодаря Вам многие вопросы шире и иначе освещаются у меня. Спасибо. Я совершенно благословляю Ваши собрания... Нам нужно организовать. Я прошу хотя раз в месяц собираться у меня для такой же совершенно откровенной беседы. Просим к тому же и наших викариев». «Мы сами, — забасил Антоний, — получили сладость общений и поучений от Вас». Что-то вроде этого.

— Нам, — говорит М<итрополит>, — нужно организовать свою пастырскую кассу взаимопомощи, свой суд чести.

Точно он слышал наши мечты.

Беседовали около 3 часов. Встали в 9 1/4 ч. «В виду таких блестящих результатов, — говорит о. Егоров, — возблагодарим Бога». «Очень хорошо, — говорит М<итрополит>. — Что же мы запоем?» И раздалось: «Достойно есть». Знаешь, какой трепет прошел по душам <нрзб>, все повскакивали...

От митрополита приехали ко мне.

1905. Ш. 22

Как очень важное, посылаю это письмо, дорогой Петр Павлович, заказным.

Общecerковное дело теперь в существенном известно Вам. Сегодня М<итрополит> Антоний едет к Государю с адресом от лица «Архипастырей священников Русской Церкви» (так называется адрес) о восстановлении патриаршества, основанного на соборном начале.

Известны нам все детали Синодского заседания после нашей записки. Победоносцев прислал М<итрополит>у письмо, в котором высказывал свое большое неудовольствие по поводу благосклонного приема группы молодых священников, просил унять их и прекратить их колобродство. Письмо это, к счастью, понято было, как внушенное личными интересами, о назначенном в квартире М<итрополита>

Антония» заседании Саблер намеренно был не извещен. Составителем же протокола приглашен был некто Самуилов. (К слову сказать, мы были огорчены: не могли найти священника.) Пред самым началом заседания вваливается с большим портфелем Саблер. Антоний» Хр»повицкий» говорит Митрополиту» Антонию: «Когда крестьяне освобождаются от помещика, то ведь они не приглашают его к себе». — «Ну что же, не гнать же его», — сказал Митрополит». Оказалось, Саблер накануне заседания ездил к некоторым членам Синода, просил их оставить старый порядок, а Клименту говорил даже: «Ведь Вы всем обязаны мне». Началось заседание. Митрополит» Антоний» поставил вопрос: нужна ли автономия Церкви. Саблер просил слова и прочел присланную Победоносцевым записку, составленную Рункевичем, — подлую по своему содержанию: мы ее заслушали на минувшем заседании нашего кружка. Записка эта, сказали ему, не защита, а полный провал. Тогда Антоний» Хр»повицкий» начал говорить горячую речь о неотложности освобождения Церкви. Голосовка началась с младшего Климента. «Нужна — сказал он. — Нужна. Нужна...». И вопрос решен единогласно. Патриархом намечен Митрополит» Антоний». Владимир, согласившись с предыдущим, настаивал на Москве как местожительстве патриарха. Собор для выбора патриарха назначен по слухам в Москве на май или июнь.

По словам еп. Антония соборность в адресе понимается в широком смысле, т.е. с участием пресвитеров и мирян. Но мы ему не верим. У меня лично от прежнего пиетета к нему ничего не осталось, и на собраниях кружка я являюсь лицом, предостерегающим от этого епископа, по мнению которого Церковь — монашество. Неотложным нашим делом в данную минуту, это добиться того, чтобы на первом же соборе были и пресвитеры и миряне. «Не добьемся этого, — говорит ныне уже архимандрит Михаил (Семенов), — для последующих соборов это будет еще труднее...». Высказана была мысль деятельно работать в этом направлении. На следующее воскресенье о. Михаил представил нам все данные за то, чтобы на соборе были и пресвитеры и миряне. Пойдем к Митрополиту. Будем печатать статьи в этом направлении. Постановлено просить и все другие города

о возбуждении соответствующих петиций. Я по отношению к Киеву исполняю. Ты, пожалуйста, немедленно передай нашу просьбу Зотиковичу и проси его дать ход делу. Петиции должны быть обоснованы. В Москву я пишу о том же П.М. Тихомирову.

Все синодские чиновники, которые смеялись над нами, серьезно встухнули. М^китрополит^у пришлось успокаивать их: «И при патриархе найдется вам дело». Саблер теперь всегда говорит: «Я всегда стоял за восстановление патриаршества», хочет, говорят, быть реферндарием при патриархе... В некоторых п^кетербургских^к газетах передается «достоверный слух» о выходе в отставку Победоносцева.

Кстати, прочти в 46 № «Русского слова» статью о Петрова о нашем кружке и Саблере.

Наш кружок ширится, но... заметно ухудшается: затесались люди, с нами ничего общего не имевшие; затесались, потому что ваша взяла... В следующее воскресенье я говорю речь с просьбой постановить: только те могут быть членами кружка, кто подпишет приготовленные мною тезисы. Не подпишет, ходи, слушай, но членом кружка не может быть. Какой же это союз пастырской взаимопомощи, когда в нем сидят на равных началах и «Московские ведомости», и «Слово», и «Русь», и даже «Сын отечества»?

Дорогой Петр Павлович, мы все — не говорю о себе — очень дорожим Вашими письмами, содержанием которых по соответственным вопросам мы делимся на заседаниях. Между тем, ты пишешь мало. От Зотиковича на последнее мое письмо ни приветов ни ответов... Уж не обиделся ли он? Спроси у него.

Сие строго между нами.

Над моею головой тучи собираются. Граф называет меня Гапоном. Но это еще не беда. Особенно мне тяжело то, что и... графиня думает вызвать в Петербург Петра Павловича, чтобы он унял меня. Когда же узнала от меня, что моя последняя деятельность, включая сюда и литературную, известна П^кетру^к П^кавлович^ку и получает от него одобрение, совсем отчаялась возвратить меня к «прежнему» состоянию... Положение чрезвычайно тяжелое: лично мы по-прежнему дороги друг другу... Дело клонится к моему уходу из института...

На 6-й неделе вся моя семья едет в Киев. Я буду в Киеве в мае. В июле буду в Лутове. В апреле получу от Н.Н. Неплюева окончательный ответ относительно журнала. От этого ответа зависит многое в моей личной судьбе.

Вероятно, выставлю свою кандидатуру в Педагогический институт. Но все это лишь в глубине души...

Целую тебя, Анну Елисеевну и всех вас.

Любящий друг свящ. К. Аггеев.

Пиши!

1905. IV. 30

Ну, дорогой Петр Павлович, совершаются у нас такие дела, о которых даже и не снилось. Начну с конца. Я сижу в ожидании пристава и чиновника при СПб светской полиции, которые у меня сегодня уже были...

Хроника газет «Нового времени» и слава оповестила уже мир о том, как нас разогнала полиция.

Ввиду агитации, поднятой охранительной печатью и обер-прокурором Св. Синода против нашего Митрополита, серьезно грозившей переводом его в Москву и заменю Владимиром, среди п«етербургского» д«уховенст»ва возник вопрос о выражении ему сочувствия. На общепастырском собрании еп. Кирилл не дал хода делу.

Тогда о. Лахостский перенес вопрос на кружок. Прихожу я 27-го апреля для последнего обсуждения нашей записки о составе собора и застал речи «за» и «против» подачи адреса от кружка. Держал речь, в которой высказал ту мысль, что Митрополит терпит за наше общее дело церковного обновления и нам не должен кусок в рот идти, если мы отнесемся к этому равнодушно. Решено было поднести адрес. Поручили мне составить его тут же на собрании. Ввиду того, что у меня лично мысль об адресе являлась раньше, я в полчаса написал текст, который с небольшими поправками был принят. Текст адреса таков:

«В<аше> В<ысокопреосвященство>

Законоположник нашей веры Господь Иисус Христос говорил Своим ученикам: «Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас, если Мое слово соблюдали, будут соблюдать

и ваше” (Ц<итата>). И мы знаем, какой наивысшей силе клеветы и преследования подвергся от руководителей религиозной жизни Тот, Кто есть Свет, Путь, Истина и Жизнь.

И вы, Первосвятитель нашей Церкви, сделали в последние дни предметом злых наветов со стороны некоторых органов печати, издавна взявших на себя под лицемерным покровом охранения религиозной истины нехристианскую задачу чернить всех разномысленных с ними людей.

Не верим газетным известиям о том, что к этим инсинуациям присоединились лица, близко стоящие к нашему церковному управлению. Но самое появление этих летучих слухов глубоко возмутило нас.

Обидные угрозы по Вашему адресу раздались в то время, когда Вы, Владыка, твердо решили возвернуть строй нашей церковной жизни к древнему каноническому началу вселенской соборности и тем самым дать возможность нашей Православной Церкви проявить всю присущую ей силу и величие. И это не одно только простое временное совпадение...

Примите от нас, наш Архипастырь, выражение сыновнего страдания за своего отца и нашего преданного Вам сочувствия. Верьте, Владыка, скорби и боли, наносимые Вашему сердцу за одинаково дорогое всем нам дело церковного обновления, — наши скорби и наши боли. И, верные завету Спасителя об одинаковом кресте учителя и преданных ему учеников, мы готовы разделить с Вами возможные в будущем тяжкие последствия недостойной агитации против Вас...».

По обычаю хотели дело подписи адреса отложить на неделю — я вызвался в один день написать на машинке адрес и оповестить все столичное духовенство. Я выполнил это, хотя и пришлось написать около 400 адресов и облизать столько же марок. Экземпляр повестки прилагаю, как имеющей значение для последующего.

К началу собрания 29-го явился в залу пристав и потребовал разойтись, ссылаясь на распоряжение градоначальника. Документа на мое требование не показали. В течение часа происходил приезд и отъезд иереев, протоиереев. Некоторые не могли воздержаться от слез огорчения. Заявление мое, что на наши собрания дано раз и навсегда благословение Митрополита, осталось безрезультатным.

Четверо из нас тут же в соседнем доме решили созвать на завтра пастырский кружок.

Сегодня с утра начались приезды многих иереев и протоиереев. Некоторые подписывались, а других я убедил обождать.

Сегодня же утром был вызван к митрополиту о. Лахостский, как председательствовавший на нашем кружковом собрании. «Я глубоко благодарен духовенству, в сочувствии которого я не сомневался. Но ради послушания прошу адреса мне не подносить». Когда о. Павел сказал ему о вмешательстве полиции 29-го, он был очень поражен и возмущен.

В 2 часа дня ко мне пришли пристав нашей части и чиновник особых поручений СПб высшей полиции. У меня был о. Егоров, который удалился по моей просьбе в соседнюю комнату, из которой, как думаю, все слышал. Удалился он потому, что гости хотели говорить наедине. Вот диалог:

— Был у Вас лист с подписями?

— У меня.

— Позвольте его нам.

— Не дам.

— Но мы имеем распоряжение начальства об отображении его у Вас.

— Предъявите мне документ об этом.

— Мы его не имеем. Но наше служебное положение...

— Тогда извольте письменно потребовать от меня. Вот Вам и бумага и чернила.

Начал что-то писать.

— Ну, а тогда отдадите его нам?

— Нет, я вам также письменно напишу, что Вы не имеете никакого права просить его у меня.

Опять начал писать. Не выходит, видимо, ничего.

— Лучше, б<ыть> м<ожет>, поедemте к начальнику сыскного отделения, и Вы объясните ему все.

— Самый факт Вашего присутствия в моей квартире я, как священник, считаю глубокой обидой для себя и не оставляю его без расследования и доведения до сведения самого высокого начальника... А Вы предлагаете мне поехать к начальнику сыскного отделения! Пусть Ваше начальство потребует меня к себе, а по своей инициативе никогда нога моя не будет у Вас. Я прошу передать Вашему самому высше-

му начальнику, что о Вашем поведении мною будет официально сообщено ведомству учреждений Императрицы Марии, в котором я служу... Я глубоко уверен, что самое высшее начальство разъяснит Вашему начальству, какое возмутительное деяние совершили Вы, полиция, вчера, совершаете допросом меня сегодня... В противном случае я был бы оскорблен в самых святых чувствах...

— Я тогда поеду к начальнику и вторично, если будет нужно, приеду или кто-либо другой за меня к Вам.

— Я дома до 5 ч. вечера, и с 9-10 часов вечера, а гостей нет...

Что ты, дружище, скажешь на сие? Графине я все сообщил. «Ну, теперь как же с теорией одного внутреннего совершенствования?» Она возмущена.

Появление у меня сыщика с требованием листа с подписями явно указывает на то, что все дело идет от обер-прокурора... Позорит он Церковь. Позорит Государя. Нет, дорогой, «в удушливой атмосфере помойной ямы розами пахнуть не может».

Завтра еду к Митрополиту с докладом о происшедшем. А вечером обсуждаем, как поступить в дальнейшем. Возбуждены все очень...

Сегодня же вызвал игуменью Екатерину, которая изъявила желание лично доводить по делу церк<овной> реформы до сведения Императрицы Александры Феодоровны, которая просила ее об этом. Я лично убежден, что здесь и в других случаях бюрократы сыщики наизлейшие враги Государя. И доведение до него истинных сведений необходимо. Судя, даже Митрополит не знает, какая ведется против него агитация. А мы знаем от многих сановных лиц. У гр. Игнатьева и Шереметева, мечтающих об обер-прокуратуре, ведутся деятельные собрания с участниками из духовенства, кумовьев Победоносцева. А Синодские чиновники без скрежета зубного о нас говорить не могут. Я почти разошелся с лучшими из них, как, напр<имер>, с Вишневым Н.Л. Я теперь всем нутром сознаю, какое величайшее зло Синодальный бюрократизм...

Одно дело несомненно сделано. 6-го мая Саблера возводят в действительные тайные советники и увольняют от

должности, говорят, по настоянию П<обедоносце>ва. Если и так, то верно.

Второе дело — Митрополита от вас не возьмут: будет великий скандал. «Если оправдается вздорный слух об увольнении Петра Павловича, — говорил я графине, — для меня нет психологической возможности оставаться на службе. Подавлюсь Вашим хлебом. Я решил отправить тогда свою семью вместе с его в Алексеевское, а сами найдем здесь пока что дело»... В известной степени приладилось это и к Митрополиту: последние слова адреса для меня — и не одного меня — больше, чем фраза...

Трудно предвидеть ход дела в будущем. Одно немного страшит, как бы не расправились со мною в мое отсутствие... Отличный у нас обычай — 20 мая выдавать жалованье за июнь и июль...

Думаю, что граф П<ротасо>в ухватится за последние события, чтобы обличить меня в «гапонстве», но... почему-то и тут смотрю на будущее спокойно.

11 часов, а «гостей» нет!

1906. X. 6

В.О. 6 л<иния>.

Я совершенно согласен с тобой, дорогой Петр Павлович, относительно программы моих занятий на курсах. Но:

1. Я в данный момент, для твоей программы не подготовлен. Меня застали врасплох. Я и предполагать не мог, какой подготовки потребуется для каждой лекции. От вторника до вторника я должен глотать книги. А опустить лекции слушательницы не позволяют... Прибавь к этому другие занятия. (открываются с<ельско>хоз<яйственные> курсы — «отслужите молебен с речью» и т.д.). Вот я и остановился на более известном мне. I) Философия религий: Идея человекобожества; II) Хр<ристианская> р<елигия>: религия Богочеловечества.

2. Чутьем я попал в нужное место. В данный момент положительному непременно должно быть предпослано отрицательное.

3. Собеседования ниспровергают программу более или менее детализированную. Я сию минуту сижу за книгой Чел-

панова «Мозг и душа» ввиду настоящего желания подробнее изложить критику психологического материализма. Уход в сторону лекций на 5...

Об учебнике письмами получаю хорошие отзывы. Один из самых хороших от княгини Трубецкой, «знакомой со всей учебной литературой». Свенцицкий жалеет, что мало философско-апологетического материала: «неверие начинается с 2-3 класса гимназии!» Письма дают материал для статьи — ответа на отзывы.

Вчера 3 часа провел у Трубецкого, где был и Струве. «Разругали» Струве за то, что сына своего не крестит. Ему уже год. Предстоит у меня крещение. Относительно комнаты «ничего в волнах не видно».

На днях были приглашены к академику Веселовскому Александру Николоевичу. Он при смерти. Беседовал с ним о Христе. Изъявил желание причаститься. После беседы возвратился разбитый окончательно. Говорили о будущей жизни. Что это за хорошая душа! Но мне нужен целый вечер, чтобы написать тебе обо всем этом, что я и сделаю скоро, а сию минуту должен идти на занятия.

Целую Анну Елисеевну и деток.
свящ. К. Аггеев.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее письма свящ. Константина Аггеева цитируются по машинописной копии, сделанной его дочерью Е.К. Кисиль и хранящейся в архиве издательства «ИМКА-Пресс».

² Красный архив. 1929. Т.15 (36). С. 198–199

³ Там же.

⁴ Новое время. 1905. 28 марта. № 10439.

⁵ К Церковному Собору. Предисловие. СПб., 1906. С. II–III.

⁶ Церковный Вестник. 1905. 17 марта. № 11. С. 322.

⁷ Там же. С. 324.

⁸ Там же. С. 323

⁹ Церковный Вестник. 1905. 26 мая. № 21. С. 646.

¹⁰ К Церковному Собору. Предисловие. С. VII.

¹¹ Там же. С. VIII.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 98. Д. 20. Л. 52.

¹⁵ Отклик симбирских уездных иереев на записку «32-х» священников г. Петербурга был прислан в редакцию журнала «Церковный Вестник». Священники горячо поддерживали грядущие реформы, жаждали освобождения от «руки центуриона», но подписей просили в журнале не ставить. — РО РНБ. Ф. 832. Д. 597. Лл. 1–2об.

¹⁶ Церковный Вестник. 1906. 27 апр. № 17. С. 539.

¹⁷ Церковный Вестник. 1906. 21 сент. № 38. С. 1242.

¹⁸ Церковный Вестник. 1907. 28 июня. № 26. С. 834; 16 авг. № 33.

¹⁹ Предварительные итоги церковного движения и открывающиеся из-за них перспективы // Церковный Вестник. 1907. 12 июля. № 28. С. 891; Чельцов Михаил, прот. В чем причина церковной разрухи в 1920–1930 гг. Публикация В. Антонова // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 17. М.–СПб., 1994. С. 420.

²⁰ Тамбовские ЕВ. 1907. № 46. С.1841.

²¹ Церковный Вестник. 1905. 17 февр. № 7. С. 195–200.

²² Взыскующие града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. М., 1997. Письмо № 30. С. 93.

²³ Церковный Вестник. 1906. 21 сент. № 38. С.1242.

²⁴ Взыскующие града. С. 446.

²⁵ Кроме о. Константина членами совета были избраны: С.А. Аскольдов — председатель, В.А. Тернавцев, В.В. Успенский, Н.О. Лосский, А.В. Карташев и А.В. Ельчанинов (см.: *Ермичев А.А.* Религиозно-философское общество в Петербурге. 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 2007. С. 17).

²⁶ Там же. С. 161, 182.

²⁷ РО ИРЛИ. Ф. 549. Д. 2. Л. 2.

²⁸ ЦГИА СПб. Ф. 276. Оп. 3. Д. 1. Л. 60.

²⁹ *Гиппиус З.Н.* Дневник. В 2-х кн. М., 1999. С. 495–497.

³⁰ *Абраменко Л.М.* «Багреевка» // <http://www.swolkov.narod.ru/doc/yalta/index.htm>

ТАТЬЯНА ЛЕОНТЬЕВА

Образ православного священника в советской прессе: 1937 год

К 1917 году русские писатели и публицисты, политики-оппозиционеры как радикального, так и либерального толка, а также корреспонденты церковной периодики создали весьма сомнительный (практически – карикатурный) образ православного священника. В революционное время клонирование негативного имиджа обернулось для священников настоящей личной драмой: их служение стало квалифицироваться как ненужная и вредная профессия.

Неудивительно, что священникам на протяжении длительного времени (от 1917 г. до конца 1940-х гг.) приходилось задумываться, оставаться ли в церковном служении или снять сан. Документы первых революционных лет показывают, что иные из них оказывались чиновниками на гражданской службе, мелкими предпринимателями, кустарями. При этом в советском политическом театре уже тогда им могла быть навязана роль и «политического оппозиционера», и «бродячего проповедника». Мотивы снятия сана различны: от страха перед новой властью и «воинствующими безбожниками» до искреннего желания обрести новую идентичность. Кое-кому удавалось на время обмануть власть, сняв рясу и изменив место жительства. Подобное поведение стало расцениваться как форма социальной, а порой и политической мимикрии. В обстановке политической напряженности в священниках могли увидеть вдвойне опасного, «скрытого» врага.

Логика создателей «образа врага» понятна. Задача избавиться «от религиозного дурмана» оказалась трудноразрешимой. Укорененность в массовом сознании религиозных обычаев была слишком велика, отмирания «религиозных предрассудков», как и саморазрушения института Церкви

пришлось бы ждать слишком долго. Оставалось одно — опочить не только «попов», но и верующих.

К середине 1930-х гг. большевистскими идеологами уже был накоплен некоторый (пусть неудачный) опыт политико-идеологической борьбы с «церковниками». Это и иезуитски составленные официальные документы, определявшие не только «генеральную линию», но и приемы борьбы против всех конфессий, и топорные произведения Е. Ярославского и его подручных, а также труды «историков», разоблачавших «контрреволюционеров в рясах». Вольно или невольно подыграли большевистским идеологам и писатели. Сатирический образ отца Федора (персонаж знаменитого произведения И. Ильфа и Е. Петрова) пропагандистски убедителен (алчность заставила сбросить рясу), но не одинок. Поэтические нападки на Церковь и духовенство практиковал не только Д. Бедный, но и М. Исаковский. О ядовито-саркастических портретах, созданных пролеткультовцами, и говорить не приходится. Однако их усилия не доходили до основной массы верующих.

Основная борьба с церковниками приходится на 1930-е гг. — она была непосредственно связана с расширением круга «врагов». Совершенно не случайно с 1929 г. меняются репрессивные практики: рядом с «кулаком» надо было поставить его вдохновителя — «попа». На сей раз упор делается на средства массовой пропаганды: газеты публиковали обличительные, а то и просто клеветнические статьи — теперь за подписью не только «собкор», но и «рабкор» и «селькор». О приемах авторов подобных публикаций можно судить на примере нескольких общедоступных изданий Калининской области.

Через центральную прессу (газеты «Правда» и «Известия») власть недвусмысленно демонстрировала, как хитер и изворотлив враг, подсказывала, что по недомыслию его можно не разглядеть и тем самым невольно нанести вред государству. В общем, эксплуатировался комплекс вины — а он в социальной среде, пережившей кровопролитную Гражданскую войну, оставался силен. Если столичные газеты информировали о разоблачениях в «верхах» советского общества (среди военных, «спецов», партийных «перерожденцев»), то местная пресса «переводила» язык власти на общепонят-

ный путем подыскания доступных примеров. Цель манипулятивных технологий того времени – внушить страх и на соответствующем эмоциональном фоне активизировать «конфликтный потенциал» общества, чтобы направить его в нужное для власти русло. Такая политика, помимо прочего, инспирировала панику и в церковной среде, заставляя ее представителей так или иначе «проявлять» себя.

Перипетии информационных баталий четко прослеживаются на примере ряда газетных публикаций. В январе 1937 г., как известно, появилось «Постановление Чрезвычайного XVII Всероссийского съезда Советов об утверждении Конституции РСФСР». Основным законом провозглашал победу нового политического строя и констатировал появление «советского общества», состоящего исключительно из дружественных классов – рабочих и крестьян – и новой социалистической интеллигенции. Местная пресса, помимо всего, сообщала, что «в этом историческом документе за советскими людьми закреплялись великие права». Получалось, что «бывшие люди» – помещики и буржуи, кулаки и попы, недобитые троцкисты и уголовники и прочая враждебная братия – получали равные права с лояльными советскими гражданами. Текст Основного закона содержал несколько особых «разъяснений» относительно затаившихся «врагов народа» (ст. 135), способных нанести ущерб социалистической собственности или военной мощи государства. Это означало, что в стране «победившего социализма» нет места тем, кто «не вписывался» в новую стратификационную триаду «рабочий класс, трудовое крестьянство и советская интеллигенция». Более того, нарастало опасение, что «масса социальных осколков» (язык официальной прессы. – *Т.Л.*) в довольно тревожных для СССР условиях может объединиться. Естественно, большевики склонны были преувеличивать при этом идеологическую роль «церковников». Этой «опасности» надо было противостоять. Конституция – в соответствии с буквой демократии – закрепляла право советских граждан на антирелигиозную пропаганду. Но реализовываться это право стало через пропагандистскую машину партии и государства.

Тщательно замаскированным страхам руководства страны соответствовала нервозность населения по поводу труд-

ностей бытового порядка: нехватки продуктов питания, промышленных товаров, разницы уровня жизни различных слоев города и деревни. На фоне громогласных заявлений о трудовых победах на исходе второй пятилетки все громче раздавались голоса недовольства, адресованные власти. А тем временем приближалась двадцатая годовщина Октябрьской революции. К этому времени в обществе уже сформировался собирательный образ идейного врага в лице «троцкистов» и «оппозиции». Им соответствовали метафоры, достойные религиозных обличителей: «омерзительная шайка», «троцкистская мразь» и т.п., которую требовалось «вырвать с корнем», «выжечь каленым железом». Наряду с этими «виртуальными» по понятиям масс врагами надо было представить врага осязаемого, наделенного конкретными пороками, запятнанного зримыми преступлениями. Так сложился образ попа, который по-своему дополнял образ «врага народа» и «вредителя».

Нанесение «последнего удара» по служителям культа «всех мастей» требовало основательной подготовки.

Действие развернулось по ставшему стандартным сценарию. На известном февральско-мартовском пленуме 1937 г. ЦК ВКП (б) «ответственные за идеологию товарищи» заявили о крайне низкой эффективности антирелигиозной работы, отсутствии должного надзора и контроля за деятельностью соответствующих организаций (вроде «Союза безбожников»), а при рассмотрении вопроса о подготовке избирательной кампании недвусмысленно заговорили о «чуждых влияниях», исходящих от «всяких религиозников». В ответ на местах одно за другим стали приниматься соответствующие постановления бюро обкомов ВКП(б) «Об усилении антирелигиозной пропаганды». К кампании «разоблачительства» подключалась пресса. Через нее каждому гражданину СССР настойчиво внушалось, что рядом с ним притаился опаснейший враг. Более того, внушалось, что его гнусные деяния стали возможны благодаря благодущию и беспечности окружающих. Руководство страны давало тем самым понять, что рассчитывает на помощь «снизу». Так создавалась атмосфера «охоты за ведьмами».

В центральной прессе с 1936-го, а региональной — с весны 1937 г. печатались соответствующие «документальные»

материалы. В Калининской области соответствующие публикации появились в апреле 1937 г. Строго говоря, возможности провинциальной периодики в 1930-е гг. были невелики. В Калининской области издавались «Пролетарская правда», «Пролетарская правда для начинающих читать», «Сталинская молодежь» (орган Калининского областного и городского комитетов ВЛКСМ). Их основные идеи по-своему транслировали газеты районного масштаба, вроде бежецкой «Знамя коммуны». Подготовленных журналистов не хватало. Логические неувязки и слабая доказательность восполнялись за счет агрессивного стиля.

В сущности газеты выполняли совершенно конкретную задачу: культивирование нерассуждающей ненависти к любому — теперь по преимуществу скрытому — «врагу». Никаких сдерживающих моральных и поведенческих установок для местных пропагандистов словно не существовало. Ослепленные своей предвзятостью, они извращали самые безобидные поступки «классовых» врагов.

Но в рассматриваемый период былой «классовой» враг на страницах печати заметно преобразился. Теперь это был не просто представитель «бывших», а изощренный агитатор-антисоветчик, клеветник, провокатор войны, ожидающий реставрации ненавистного «царского» режима. Подобный персонаж постоянно фигурировал на страницах «Пролетарской правды»: часто он именовался «троцкистом» и «предателем Родины». Лишь изредка в рубрике «Из прошлого» появлялись заметки, где фигурировали конкретные попы, якобы запятнавшие себя антинародными акциями и вредительством колхозному строю.

Антирелигиозной пропаганде явно не хватало документального материала. «Пролетарская правда для начинающих читать» в 1937 г. поместила лишь две заметки с пустопорожними названиями «Неустанно разоблачать церковников и сектантов» и «Шире развернем антирелигиозную пропаганду». В них приводились нелепейшие домыслы о связи поповско-сектантских проповедников с японо-германскими и троцкистско-бухаринскими шпионами. Не следует, однако, принижать значения создаваемого ими пропагандистского эффекта — в тогдашних условиях определенная часть читающей публики готова была поверить любым небылицам.

Анализ содержания периодических изданий показывает, что наиболее усердно выполняли задание партии редакторы «Сталинской молодежи». Следует напомнить, что с 1932 г. (после Постановления ЦК ВКП(б) «Об учебных программах и режиме в начальной и средней школе») большевики принялись культивировать «детское безбожие»: безрелигиозная школа перешла к *антирелигиозной* системе обучения и воспитания. Соответственно этому журналисты молодежных изданий (в том числе и в Калининской области) гораздо чаще стали писать об «извортливых церковниках» и «фашистских проповедниках», заодно напоминая о политической слепоте обывателей и запущенности антирелигиозной пропаганды. Последнее, как ни странно, соответствовало действительности.

Весьма своевременно в областной молодежной газете появилось своеобразное «пасхальное послание» журналиста Н. Ларихина. Поскольку в 1937 г. праздник Пасхи совпал с 1 мая, на заседании бюро обкома ВКП(б) было решено задействовать все рычаги для отвлечения населения от посещения храмов: СМИ, партячейки, комсомол, школы и клубы. Соответственно в газете «Сталинская молодежь» появилась статья «Против поповской пасхи», автор которой (упомянутый выше) после «разъяснения» происхождения этого нелепого праздника поведал читателям, что немецкие, итальянские и испанские фашисты «с благословения попов ведут кровавую бойню против испанского народа», а попы сотрудничают с фашистскими генералами, а кое-где сами возглавляют отряды фашистской молодежи. «Таких примеров тесного сотрудничества церковников с фашистскими генералами можно привести сотни», — утверждал Ларихин. В тексте, наполненном ядовитым вздором, по сути дела обвинялись в антисоветизме не только служители культа, но и их «пособники» — прихожане. Отсюда вывод: «Несовместимо быть передовым молодым советским человеком и быть религиозным».

В майских номерах газеты последовали отклики на публикацию. Комсомольцы колхоза имени ОГПУ (!) Новоржевского района сообщали, что, прочитав статью, решили возобновить деятельность ячейки воинствующих безбожников. Из города Торжка читатель А. Ширяев отозвался

заметкой «Проповедники контрреволюции», где поносил сектантскую группу (ссылаясь на конкретные имена), руководители которой не только тайно крестили молодежь, но и «способствовали» развалу колхозов.

«Церковники распоясались, — «сигнализировали» из Кушалинского района 22 мая: — В связи с предстоящими выборами в Советы по новой Сталинской Конституции за последнее время особенно оживили свою деятельность попы церковники, сектанты и контрреволюционные элементы всех мастей». Их «грязные антисоветские дела», как разъяснялось, состояли в привлечении «учеников, пионеров и даже учителей» к Церкви. «Нельзя допустить, чтобы молодежь попала в лапы церковников», — предостерегал автор заметки. «Церковники орудуют», «церковники продолжают свое гнусное дело», — писали из Великих Лук. Из содержания публикаций следовало, что «поповская армия» хотя и понесла потери в личном составе, но все еще наносила немалый вред делу строительства социализма. Но главное — под ее прикрытием «часто орудуют иностранные шпионы, диверсанты, вредители».

Как побуждение к действию звучала передовица в номере за 12 июня: «В нашей области вскрыто немало фактов контрреволюционной работы церковников», пока комсомольский актив, зараженный «идиотской болезнью — благодушием и беспечностью... почивает на лаврах», «попы и сектанты» ведут свою вредоносную деятельность и «наносят существенный ущерб... коммунистическому воспитанию». Примечательно, что через несколько номеров появляется статья В. Будникова «Об изворотливых церковниках и политической слепоте Бологовского райкома ВЛКСМ», где использовалась практически та же лексика: «контрреволюционная работа попов и сектантов», «запущенность антирелигиозной пропаганды», «идиотская болезнь — политическая беспечность». Подобные публикации следовали из номера в номер — священников превращали в виновников всех текущих бед и неурядиц; в голову молодежи вбивалась мысль, что лишь советская власть способна защитить ее от врагов — явных и тайных. От юношества требовалось лишь одно — следовать курсом, проложенным партией, активно помогая разоблачению недобитых негодяев.

Так же действовали и районные газеты. В издаваемой в г. Бежецке газете «Знамя коммуны» эксплуатировались традиционные сюжеты – империалистическая угроза, вредительство врагов, но эмоциональный накал обличений был еще сильнее. Редактор этого издания не раскрывал настоящие имена своих корреспондентов, скрывая их под выразительными псевдонимами: «колхозник Селифан», «Октябрьский», «Знающий». Они информировали население, что «народной волей» в Бежецком районе закрывали приходы, церковными оградами обносились скотные дворы, на местах снесенных храмов разбивались парки, а полученным от разрушения зданий щебнем мостили улицы. Разумеется, в народных интересах требовалось «раздавить гадов», «уничтожить взбесившихся псов», «расстрелять изменников Родины», «стереть с советской земли троцкистских бандитов». Как правило, гневный пафос воплощался в репрессии: согласно данным чекистского делопроизводства, в начале 1937 г. в Бежецком районе была «разоблачена и ликвидирована крупнейшая контрреволюционная организация, возглавляемая епископом Григорием Козыревым».

Задачи «усиления революционной бдительности» требовали обновления стилистики и тональности изложения. Если в 1920-е гг. преобладали эпитеты, граничащие с вульгарно-бытовыми оскорблениями в адрес священников (долгогривые, долгополые, черные орлы, ненасытная утроба, спекулянты-торгаши и т.п.), то в рассматриваемый период лексика становится более жесткой за счет применения к ним политической ругани.

Нетрудно усмотреть и обратную сторону газетной «антицерковнической» ругани 1930-е гг. – культивирование сугубо позитивного имиджа власти, государства, Сталина. Получалось, что мудрый вождь, неустрашимый борец и заботливый отец не ошибается, его невозможно обмануть, и потому, даже находясь во вражеском окружении, СССР неуклонно движется к коммунистическому будущему.

Возникает вопрос: насколько «успешно» усваивала читающая публика то, что навязывали ей СМИ? Представляется, что даже без всякого исследования ответ будет положительный. После идейной неразберихи 1920-х гг. советские люди настолько жадно внимали слову власти, что, по мнению

лингвистов, уже в начале 1930-х гг. произошли существенные сдвиги в лексике (и соответственно — в сознании) даже такой консервативной части населения, как крестьяне. Они констатировали, что словарь обследованных ими крестьян изменился более всего в «общественно-политической части». Сравнивая показатели 1913 и 1932 гг. в одном из подмосковных сел, лингвисты обнаружили около 800 новых выражений, среди которых доминировали политические штампы «классовая борьба», «классовый враг», «агитация», «вербовка», «кулацкое зверье», «политучеба» и т.п. Конечно, верующие не стали атеистами. Они стали по-советски суеверными. К слову, это тот самый контингент, который в 1937–1938 гг. мог оказаться в эпицентре «деревенского террора».

Разумеется, дело не только в газетной пропаганде. Следует учитывать, что за двадцать лет советской власти большевистские идеологи и представители пролетарского искусства создали своего рода гротескное художественное полотно, которое условно можно назвать «Церковь, попы и революция». Свои штрихи к карикатурному «попу» добавили кинематографисты. В результате получился «живой» образ «мракобеса в рясе»: жирного, злобного, но при этом изрядно напуганного. Поп обычно изображался с огромным крестом, который отнюдь не защищал его.

Как оценивался этот образ врага? Свидетельства современников убеждают: так, как требовалось власти. Из газетных подборок «писем трудящихся» при всей их тенденциозности видно, что «градус возмущения» в определенных слоях читателей был велик и искренен. В сущности, власти давался наказ «сурово покарать предателей Родины», «вырвать с корнем троцкистскую мразь», «расправиться с омерзительной шайкой» и т.п. В условиях постоянного нагнетания угрозы войны недовольные граждане проникались жадой кары «внутренним врагам».

Исход пропагандистской кампании известен: на местах очень многие способствовали бесперебойной работе репрессивной машины: кто — молчанием, кто — доношением. Печально, но последним грешили даже священники. В сущности, произошла тотальная перверсия ценностей и смыслов — всякий сущностный элемент старой системы пре-

давался коммунистической анафеме. При этом настоящим «опиумом для народа» сделалась советская пресса.

Репрессивный результат пропагандистской кампании не замедлил сказаться. Дело, разумеется, не просто в том, что удельный вес священников, приговоренных к высшей мере наказания, оказался непомерно велик — уничтожали наиболее уязвимых, не умеющих «выкручиваться». Поражает совсем другое: большевистские следователи и судьи в своих обвинениях и вердиктах активно использовали газетные штампы. Из материалов следственных дел по Калининской области следует, что к 1937 г. здесь активно действовали «фашистско-монархические» организации, «контрреволюционные группы», «повстанческие ячейки». Поражает не нелепость обвинительных формулировок, а то, что они выстраивались по известной формуле: «Верую, ибо абсурдно!»

Современные антропологи признают акт речи «крайне важным элементом насилия», легитимизация которого собственно и начинается с вербальной подготовки. В рассматриваемый период власть с помощью прессы небезуспешно конструировала «аргументы» в пользу репрессий и конкретизировала их «объекты».

Анализ газетных публикаций свидетельствует, что калининские журналисты ни единым словом не отклонились от «генеральной линии», намеченной центральными изданиями. В сущности, населению области был навязан язык обвинительных приговоров до их появления. Спланированная пропагандистская риторика указывала на прямую связь внешней опасности, внутривластных и экономических трудностей с наличием в СССР части населения из бывших приспешников царского режима.

Но это «заслуга» не только большевистских агитпроповцев. Во многом они использовали стандартизованно-отрицательный образ православного священника, созданный еще в императорской России. В новых средствах массовой информации этот образ приобрел черты не просто классового врага (контрреволюционера), а своего рода inferнального создания, «исчадия» дореволюционного «ада». Тем самым общественное мнение было подготовлено к репрессиям против духовенства в 1930-е гг., осуществленным в особо жестких формах.

ПРИМЕЧАНИЯ:
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ
И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Периодическая печать

Знамя коммуны. 1932, 1933, 1935, 1937 гг.

Пролетарская правда. 1936, 1937 гг.

Пролетарская правда для начинающих читать. 1937 г.

Сталинская молодежь. 1937 г.

Сборники документов

Заре навстречу. Очерки истории Калининской областной организации ВЛКСМ. М., 1968.

Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы. 1927–1938. Т. 5. 1937–1938. Книга 1. 1937. М., 2004.

Мемуарная литература

Сиганов Н.М. Записки и воспоминания о нашей родословной, отдельных фактах жизни и пережитом. Иваново, 2003.

Архивные документы

Тверской центр документации новейшей истории (ТЦДНИ).

Ф. 147: Калининский областной комитет ВКП(б).

Ф. 7849. Фонд Управления ФСБ РФ по Тверской области.

Литература

Каринский Н.М. Очерки языка русских крестьян. М.–Л., 1936.

Leontieva T. Сельское духовенство: политика и прихожане (1900–1924) // *Studia Slavica Finlandensia*. Tomus XVII. Helsinki. 2000.

Леонтьева Т.Г. Православные подданные и большевистская революция: особенности адаптации к «новому миру» в годы Гражданской войны // *Гражданская война в России. События, мнения, оценки. Сборник статей*. М., 2002.

Леонтьева Т.Г. О «советском» периоде истории Русской православной церкви: версии постсоветской российской историографии // *The Soviet and Post-soviet Review*. 30 Nos. 2 (2003).

Рыбников Н.А. Крестьянский ребенок. Очерки по педологии крестьянского ребенка. М, 1930.

Тишков В.А. Теория и практика насилия // *Антропология насилия*. СПб., 2001.

Шевченко В. Юные безбожники против пионеров. М., 2009.

Игумен АРСЕНИЙ (Соколов),
АНДРЕЙ ДЕСНИЦКИЙ

О преследованиях отца Геннадия Фаста*

«Русь уходящая» — так советский художник Павел Корин некогда назвал свою картину. На ней были изображены в стенах Кремлевского Успенского собора монахи, священники, архиереи, отдельные миряне — такие колоритные типажи дореволюционной Церкви, которые теперь, казалось бы, навсегда должны были сойти со сцены, чтобы уступить место новой, советской России. «Последний парад осужденных историей на небытие» — такой приговор вынесло картине советское искусствоведение (выражение Г. Васильева). Им предстояло сгинуть в Соловках или, на худой конец, пойти в счетоводы.

Прошло чуть более полувека, и все опять переменялось: со сцены сошли как раз коммунисты-временщики, соборы были возвращены Церкви, и теперь на каждый праздник телевидение показывает богослужения в переполненных и богато украшенных храмах... Но не потеряли ли мы чего-то по дороге? Когда к голосу иерархов прислушиваются губернаторы и бизнесмены, когда священники — обычные гости на общественных мероприятиях, когда православным быть не только можно, но порой даже модно и удобно, мы вспоминаем свою «уходящую Русь» — тех, кто пронес огонь веры сквозь все гонения. Их все меньше и меньше среди нас, но многие еще живы.

¹ После проявления вертикали власти по отношению к ряду выдающихся священников (о. Павлу Адельгейму Псковской епархии, о. Михаилу Шполянскому Николаевской епархии) пришло сообщение о жестоком поведении Красноярского архиепископа по отношению к отцу Геннадию Фасту, принадлежащему к прекрасной семье священников, деятельнейшему сибирскому пастору.

Материал перепечатывается с сайта: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/2265/> Дата публикации: 15.07.2010.

Генрих Фаст родился в семье глубоко верующих немцев-протестантов в 1954 году. Место рождения – село Чумаково Новосибирской области, где отбывал «вечную» ссылку после лагерного заключения его отец. После XX съезда семья была реабилитирована и переехала в Казахстан, где и прошли детство и юность Генриха. Там он учился на физическом факультете Карагандинского университета, но был изгнан с четвертого курса за двойку по научному коммунизму, а на самом деле – за веру. Впрочем, окончить курс Генриху удалось уже в Томске, в Сибири, с которой связана и вся его дальнейшая жизнь. В 1978 году он как успешный выпускник был оставлен сотрудником на кафедре теоретической физики. Но ненадолго: через полгода за проповедь Евангелия он и оттуда был уволен.

Параллельно с учебой шла в те годы у Генриха и другая жизнь. Протестантизм казался ему слишком сухим, и поиски истины привели его к знакомству со служившим тогда в Новосибирске протоиереем Александром Пивоваровым и с жившим в Алтайском крае исповедником Игнатием Лапкиным, уже отсидевшим за веру свой первый срок и готовившимся ко второму. Эти два человека, а также усиленное изучение церковной истории и творений святых отцов Церкви произвели в душе Генриха полный переворот, и на пятом курсе он принял крещение в православной церкви с именем Геннадий. Как это нередко случается, человек, выросший в иной традиции и осознанно принявший Православие, принял его всерьез, так что отныне вся его жизнь была посвящена Церкви. Он был в 1978 году рукоположен в диаконы, в 1980-м – в священники, служил в Туве и Кемеровской области, но основным местом его служения стал Красноярский край. С 1983 года он оставался в небольшом городе Енисейске, где стал настоятелем старинного Успенского собора, а затем и благочинным Енисейского округа Красноярско-Енисейской епархии.

Благополучная церковная карьера? Да, в наши дни. А в 1985–1986 годах, уже при Горбачеве (но еще до тысячелетия Крещения Руси, ставшего поворотным пунктом в политике партии), отец Геннадий семь месяцев был под следствием, ходил на допросы, примерял на себя лагерный срок по политической статье: одна бдительная прихожанка отнесла в ор-

ганы книгу, которую дал ей почитать отец Геннадий. Книга была о новомучениках – изданная РПЦЗ «Трагедия Русской Церкви» Регельсона. Шили «клевету на советский строй», «антисоветскую агитацию и пропаганду». Но перестройка набрала уже свои обороты, так что до приговора дело не дошло.

Оставаясь в Сибири, отец Геннадий заочно окончил Московскую семинарию и Духовную академию, в 1995 году защитил диссертацию на степень кандидата богословия по кафедре Священного Писания Ветхого Завета. И это не пустая формальность, он – автор нескольких фундаментальных научных трудов по библеистике: «Толкование на книгу Песни Песней Соломона». «Толкование на Апокалипсис», «Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания», т. 1 и 2, «Толкование на книгу Экклезиаста». В своих трудах он сочетает немецкую педантичность и аккуратность с глубоким вниманием к святоотеческой традиции, и без преувеличения можно сказать, что его книги по Библии – уникальное в современной России явление.

Впрочем, пишет он и книги для широкой аудитории: «Ты воскресни, птица Феникс!», «Небесная лестница», «Енисейск православный», «Свет и тени Голгофы», «Семь дней на Святой Земле». Только что в московском издательстве «Никея» вышла новая книга – «Кто Она для нас? Православное учение о Богородице». И не только пишет: за время своего служения он открыл десятки новых приходов и воспитал десятки священников, в том числе и одного из авторов этой статьи. При отце Геннадии создавались православные гимназии, воскресные школы для взрослых, пастырские курсы, одним из первых в стране он стал проповедовать в школах, университетах, тюрьмах и лагерях края. Сегодня это кажется нам вполне обычным для священника делом, но отец Геннадий был первым в Советском Союзе священником, вошедшим в «зону» не в качестве узника совести, а с проповедью истины. Это был 1987 год. Перестройка только начиналась, места заключения еще были полны тех, кто сидел за веру. Колонией, раскрывшей, к ужасу администрации, свои ворота перед священником, была ИТК-16 под Уяром, знаменитый «Громадск». Он пришел навестить заключенного, который его когда-то ограбил, а после бесед с

ним отец Геннадий ходатайствовал о его помиловании. С 1989 года он стал регулярно посещать окрестные колонии, в начале 90-х годов для него отворились двери и Енисейского следственного изолятора.

В те годы Церковь постепенно стала выходить из резервации, которую создало для нее коммунистическое государство, но далеко не все священники умели (да и хотели) говорить с нецерковными людьми на понятном им языке. Но отец Геннадий — служитель слова, проповедник и лектор, умеющий убеждать. В 1991-м ректорат лесосибирского Технологического института разрешил ему проведение открытых лекций по космологии. Студенты валом валили, и один из авторов этой статьи, к тому времени уже верующий, пригласил своего знакомого атеиста Сергея Гарденина пойти на одну из них. Сергей заготовил тогда вопросы, которые, как он думал, поставят в тупик лектора и покажут абсурдность веры в Бога. Через много лет Сергей признался: именно та лекция стала поворотной точкой его обращения к вере. После лекции они еще долго беседовали с отцом Геннадием, а через месяц Сергей уже поехал в Енисейск на свою первую исповедь.

Отец Геннадий с матушкой Лидией (бессменным регентом на клиросе) вырастили и воспитали пятерых детей. Все они живут и трудятся или учатся в родной для них Сибири: Кристина — кинодокументалист; Давид служил офицером в Дальневосточном военном округе, сейчас инженер-автомобилист в Красноярске; Марта — экономист на одном из красноярских промышленных предприятий; Тавифа заканчивает обучение по специальности «искусствоведение». Самый младший, Стефан, только что завершил учебу в авиационном институте и будет работать диспетчером в Иркутске.

В 2004 году протоиерей Геннадий Фаст был награжден орденом преподобного Сергия Радонежского, но дело, конечно, не в наградах. Важно, чтобы продолжалось дело его служения, и потому многие надежды связывались с его назначением председателем епархиального Отдела религиозного образования и катехизации в апреле 2010 года, когда он был переведен из Енисейска в Красноярск и поставлен настоятелем одного из главных храмов краевого центра. Храму по его прошению был придан статус катехизаторско-

го. Но без какого бы то ни было объяснения причин он уже в мае — всего через сорок дней! — был снят с этой должности и возвращен в Енисейск. Но этим дело не кончилось. В начале июля 2010 года в енисейском Успенском храме был зачитан указ управляющего Красноярской епархией архиепископа Антония о снятии отца Геннадия с должности благочинного Енисейского церковного округа и с должности настоятеля Успенского храма, после двадцати семи лет настоятельства*.

«Русь уходящая»?

* По последним сведениям дело о. Геннадия окончилось его переходом в Якутскую епархию.



ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ



АЛЕКСАНДР ЕЛЬЧАНИНОВ

Житие святого Франциска Ассизского*

Мы составили эту книжку для того, чтобы прославить Господа и Его служителя, блаженного Франциска, чтобы люди увидели, как премудрость и любовь Божия открываются в меньших мира сего, и чтобы те, которые пожелают подражать ему, нашли для себя здесь пример и поучение.

Как собирают цветы с прекрасного луга, так и мы выбрали из жизни святого то, что нам казалось наиболее красивым, божественным и поучительным, и изложили это простыми, правдивыми словами, пренебрегая ученым и полным рассказом.

Пусть послужит эта книжка к просветлению и утешению душ человеческих, как она утешала нашу душу во время ее составления.

* Одна из первых работ будущего отца Александра Ельчанинова, написанная в двадцатилетнем возрасте. Была издана отдельной брошюрой в Религиозно-общественной библиотеке г. Москвы (серия II, 1906, №6). С тех пор не переиздавалась и стала библиографической редкостью.

Приносим благодарность В. Голубцовой, автору диплома об отце Александре Ельчанинове, предоставившей нам машинописную копию этой работы.

I. Молодость святого Франциска

1. Любовь к играм и забавам

Франциск происходил из города Ассизи в Италии.

Он родился в семье богатого купца Бернардоне. Выросши, Франциск стал помогать отцу в лавке, но это занятие было ему очень не по душе: он был веселый, живой юноша и с большим удовольствием отдавался забавам и песням, подбрав себе компанию таких же, как он, любителей веселой жизни.

Он щедро тратил деньги на пиры и забавы и за это часто получал выговоры от родителей, которые говорили ему, что он ведет себя не как сын купца, а как какой-то принц. Все же родители терпели это, так как были богаты и гордились тем, что их сын проводит время со знатными юношами.

2. в которых Франциск сохранял доброе сердце и любовь к нищим

Но и в самих попойках и кутежах Франциск сохранял мягкую и добрую душу, любил нищих и никогда не отказывал им в подаянии. Рассказывают, что однажды в лавку, где он продавал сукно, пришел нищий и просил милостыню Христа ради. Франциск был занят и прогнал нищего; но потом совесть заговорила в нем, и он подумал: «Если бы кто-нибудь попросил бы у меня чего от имени какого-нибудь князя или графа, ведь я не отказал бы. Не должен ли я исполнить просьбу того, кто просит от имени Христа?» И, выбежав из лавки, Франциск догнал нищего и подал ему милостыню.

Вообще молодость Франциска прошла очень бурно, он много мечтал о военных подвигах, о славе, бывал в сражениях и раз даже попал в плен. Так дело шло до двадцати двух лет.

II. Обращение Франциска

3. Как он в душе обручился со святой бедностью

Однажды он был выбран своими друзьями распорядителем пира. Он устроил богатый пир, как это делал часто. Когда гости с криками и пением расходились по домам, он шел с

ними, но вдруг остановился, перестал петь и погрузился в глубокую задумчивость. И внезапно его посетил Господь и наполнил его сердце такой сладостью, что он не мог ни говорить, ни двигаться, ничего не видел и не слышал. Он сам потом говорил, что если бы его в эту минуту резали на куски, он и тогда не двинулся бы с места.

Когда друзья его увидели, что он отстал от них, вернулись и, с удивлением заметив, что лицо его приняло какое-то особенное выражение, стали спрашивать его: «Почему ты не идешь с нами? О чем ты думаешь?», а другие шутливо замечали: «Он, должно быть, собирается жениться».

Тогда Франциск с живостью заметил: «Да! Правда! И я выбрал себе такую знатную, такую богатую и красивую невесту, какой вы никогда не видали».

Товарищи стали смеяться над ним; они не знали, что он говорил это не от себя, а по внушению Духа Святого, потому что невеста его была истинная евангельская жизнь и бедность.

4. и стал отвращаться от прежней жизни

С этого дня он стал внимательно рассматривать свою жизнь и презирать то, что раньше любил. Он удалялся от мирского шума, погружался в себя и неустанно разыскивал ту драгоценную жемчужину, которую купил, продав все свое имущество, некий человек в евангельской притче. Он много молился и еще больше полюбил нищих, которым постоянно давал богатую милостыню.

Однажды он ехал верхом по дороге около Ассизи и встретил прокаженного. Он всегда чувствовал большой страх и отвращение к прокаженным, но на этот раз сделал над собой усилие, сошел с лошади и, поцеловав ему руку, подал ему милостыню. Получив ответный поцелуй от прокаженного, Франциск снова сел на лошадь и продолжал свой путь. С тех пор он часто бывал у прокаженных, носил им пищу, ухаживал за ними, а сердце его переполнялось неведомой ему раньше радостью, когда он слышал благодарность и благословения этих несчастных.

Мало-помалу он совсем оставил дом и прежние занятия, проводил все время среди нищих и прокаженных или в не-

большой часовенке святого Дамиана, которая ему особенно полюбилась.

5. Гнев отца и суд епископа

Отец его, видя, что на сына нет никакой надежды, что помощника из него в торговле не выйдет, был им очень недоволен, бил его и силою удерживал дома. Наконец он решил совсем выгнать его из дома и лишить наследства и обратился для этого к епископу.

Когда Франциска привели к епископу, епископ сказал ему: «Твой отец говорит, что ты раздражаешь его и порочишь его имя своим поведением. Если ты действительно хочешь служить Господу, то откажись от наследства и верни отцу, если у тебя есть, его деньги».

Франциск был сильно обрадован и сказал: «Отец мой, я отдам не только деньги, но и одежду, которая на мне», — и, сняв с себя всю одежду, он положил ее вместе с деньгами перед епископом. Отец сейчас же забрал всю одежду и деньги, а епископ покрыл голого Франциска своим плащом.

Таким образом, Франциск освободил себя от всего мирского, он оставил отца своего телесного, чтобы всецело служить Отцу Небесному, и сделался так же беден и наг, как его друзья нищие, прокаженные, больные и голодные.

6. Первая проповедь

Однажды Франциск услышал, как в церкви Богородицы читалось то место Евангелия, где Христос посылает учеников на проповедь: «Ничего не берите с собой: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни денег, и не имейте по две одежды» (Лк. 9:3).

III. Первые ученики Франциска и основание ордена

Это место так поразило Франциска, что он воскликнул: «Вот что мне нужно! Вот чего я искал! Я буду исполнять это от всего сердца из всех сил».

Сейчас же он бросил свою обувь и палку, оставил себе только одну верхнюю одежду, которую подпоясал веревкой, и стал проповедовать, где только мог, слово Божие. Не был

святой Франциск только слушателем слов евангельских. Все, что слышал, он старался сейчас же исполнить до последней буквы.

Он проповедовал простыми словами, но слова его были как огонь горячий и проникали в самое сердце. И слушающие удивлялись: «Не сын ли это Петра Бернардоне? Не его ли мы видали всегда за пиром и забавами? И вот он проповедует теперь чудными словами».

Многие люди были увлечены как страстной проповедью Франциска, так и его жизнью, и в числе первых был богатый человек по имени Бернард, который, рассматривая подвижническую жизнь Франциска, решил в своем сердце продать и раздать нищим все, что имел, и жить, как Франциск.

Поэтому он послал сказать Франциску, что очень желает его видеть по важному делу. Франциск очень обрадовался, так как догадался, для чего зовет его Бернард, и надеялся найти в нем друга, которого он еще не имел.

Итак, он пошел к нему в дом и провел у него в беседе всю ночь. К утру они решили идти в церковь и узнать там волю Господа о них; с ними пошел некий Петр, который тоже хотел стать братом. Там они горячо молили Бога, чтобы Он указал на свою волю. Затем Франциск, преклонив перед алтарем колени, разогнул Евангелие, и открылось следующее место: «Если хочешь быть совершенным, иди продай имущество твое и раздай нищим и будешь иметь сокровище на небесах».

Франциск сильно возрадовался и открыл во второй и третий раз. И вышли следующие места: «Ничего не берите с собой в дорогу: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни серебра, и не имейте по две одежды» и «кто хочет идти за Мной, пусть откажется от себя и возьмет крест свой и за Мной идет» (Мф. 16:24).

«Друзья мои, — сказал тогда Франциск, — вот вам устав наш, вот что надо делать нам с тем, кто присоединится к нам».

Сейчас же Бернард приступил к раздаче своего имущества. Франциск помогал ему.

Вскоре присоединилось еще несколько братьев.

Так сложилось братство бедных, или орден меньших братьев, и число членов его все увеличивалось.

IV. Первая попытка проповеди

8. Святой отправляет братьев на проповедь

Братья жили, как нищие, и не имели постоянного жилища. Большею частью они собирались у часовни святого Дамиана или у церкви Богородицы в Порциункуле.

Когда святой Франциск исполнился Духа Святого, он созвал своих учеников и сказал им: «Исполним, братья, то дело, к которому призвал нас Бог, не для самих себя, а для спасения многих людей. Мы должны пойти по всему миру, уча людей не столько словами, сколько примером, призывая их к покаянию и праведной жизни. Не бойтесь показаться слабыми и невеждами, но смиренно проповедуйте покаяние, уповая, что Бог даст вам силы для проповеди. Вы встретите людей, которые с радостью примут ваши слова, а к людям гордым, которые будут против вас, относитесь с кротостью и без злобы. Не бойтесь, потому что скоро к нам придут много разумных и мудрых и обратятся к Господу».

Когда все братья по двое разошлись проповедовать, св. Франциск избрал и себе в спутники брата Эгида. Он был все время ужасно весел, пел хвалы Богу и прославлял Его за Его благость. Радость его была такова, как будто он нашел огромное сокровище в евангельской бедности.

9. Разные разговоры о братьях в народе

Те, кто слышал их, говорили: «Что это за люди и что за слова говорят они?» В то время у людей совершенно не было любви к Богу, которая даже считалась глупостью. Поэтому о братьях говорили разное. Одни называли их дураками и полоумными, другие же замечали, что такие слова не от глупости. Какой-то слушатель рассказывал: «Или они действительно святые, или же сумасшедшие, потому что кто из разумных людей станет вести такую отчаянную жизнь, вести проповедь, ходить босиком и одеваться в лохмотья?»

Все же иные, видя святость их жизни, внимательно слушали их и даже присоединялись к ордену.

Так, через несколько дней к ним пришли три брата — Себастьян, Морит и Иоанн, и просили принять их в братство, и Франциск принял их с любовью.

10. Подвижническая жизнь братьев

Когда эти новые братья стали просить милостыню, то многие ничего не давали им, говоря им в насмешку: «Зачем вы раздаете свое имущество? Вот и голодайте теперь».

А родители их и родственники всячески преследовали их и издевались над ними, как над сумасшедшими.

Даже местный епископ призвал как-то братьев и сказал им: «Очень тяжела и сурова стала ваша жизнь с тех пор, как вы отказались от вашего имущества».

Но Франциск сейчас же ответил ему: «Отец, если бы мы имели какое-либо имущество, нам понадобилось бы оружие, чтобы оберегать его. А отсюда пошли бы ссоры, неудовольствия, и для любви к Богу ничего бы не осталось. Вот почему мы не хотим ничего иметь в этом мире».

11. Как в одном городе братьев приняли за воров

Многие принимали братьев за воров и отказывались принимать их, боясь, что украдут что-нибудь, так что часто они не находили себе иного убежища, как паперти церквей или навесы домов.

Однажды два брата ходили по Флоренции, но не могли найти себе ночлега. Подойдя к одному дому с балконом, они сказали себе: «Здесь мы хорошо могли бы провести ночь». Так как хозяйка дома отказывалась пустить их в самый дом, то они смущенно попросили позволения ночевать на балконе.

Едва она разрешила им это, как пришел ее муж. «Зачем, — сказал он, — ты позволила этим бродягам остаться на нашем балконе?»

Жена объяснила, что им нечего здесь украсть, и они остались.

12. и как потом обнаружилась их святость

Был сильный холод; им не дали ничего, чтобы покрыться. Соснув немного, согретые одним лишь божественным жаром и прикрытые только покровом своей владычицы — бедности, братья на заре пошли в церковь.

Хозяйка дома тоже пришла туда и, увидав братьев, которые усердно молились, сказала себе: «Если бы эти люди бы-

ли воры и бродяги, как говорил мой муж, то они не молились бы так».

И в то время, как она так размышляла, один человек по имени Гвидо стал раздавать милостыню бедным, стоявшим в церкви. Подойдя к братьям, он и им хотел подать монету, но они отказались.

«Отчего, — спросил Гвидо, — вы не хотите принять денег, если вы бедны?» — «Это правда, что мы бедны, — ответил Бернард, — но бедность не тяготит нас, так как по милости Бога, волю Которого мы исполняем, мы сделались бедными по собственному желанию».

Он еще больше удивился, когда узнал, что братья обладали большим имуществом, но из любви к Богу все отдали.

Тогда и хозяйка дома, и Гвидо переменили свое мнение о них и стали просить войти к ним в дом и оставаться сколько захотят.

Находились и такие дурные люди, которые всячески обижали братьев, даже отнимали у них одежду, а так как они носили только одну рясу, то оставались голыми; но они не требовали одежды назад, а терпеливо ждали, когда кто-нибудь, сжалившись, отдавал им похищенное обратно.

13. Оскорбления и преследования, которые братья терпеливо выносили

Иные совали им в руки игорные кости и приглашали играть, другие цеплялись им за полы и заставляли так тащить себя.

Все это они терпеливо переносили, как научил их Франциск, и даже радовались таким искушениям, переносить которые помогал им Господь.

Видя, что братья терпеливо сносят все обиды, не любят денег, воздержанны и живут между собой в согласии, многие раскаивались в своих злых шутках и просили у них прощения, которое братья и давали им от всего сердца. Многие стали обращаться к ним с вопросами о спасении души и после беседы с братьями просили принять их в братство.

14. Возвращение

С радостью возвращались братья в Порциункул с новообращенными, а когда встретились с Франциском и прочими

друзьями, то забыли все невзгоды и страдания, которые перенесли во время проповеди.

V. Дальнейшая жизнь и подвиги Франциска

15. О том, как Франциск с братьями пробывали в труде, бедности и взаимной любви

Расскажем теперь о дальнейшей жизни и подвигах братьев.

Когда братья не ходили на проповедь, они жили в своих скитах. Жили они очень бедно, ничего не имели лишнего, спали на голом полу.

Однажды епископ Остий, который сделался потом папой, пришел к братьям, жившим в Порциункуле. В сопровождении пышной свиты, духовенства и воинов он вошел в дом, чтобы посмотреть спальню братьев. И вот он увидел, что братья спят на земле, подложив под себя жалкие соломенные подстилки, и заплакал перед всеми, говоря: «Вот как спят братья, а мы пользуемся всякими удобствами! Что будет с нами за это?»

Так они ежедневно молились и работали своими руками.

Франциск говорил: «Теплые люди, то есть вялые и ничего не делающие, будут извергнуты из уст Божьих». И сам он постоянно работал, не теряя ни минуты времени. «Я хочу, — говорил он, — чтобы братья мои работали и смиренно упражнялись во всяких подвигах, чтобы не быть нам в тягость людям; а кто не умеет работать, пусть учится».

Часто братья вставали среди ночи и пламенно молились со слезами и вздохами. Они были связаны сильной любовью и служили друг другу, смотрели друг за другом, как мать за ребенком. Они так любили друг друга, что каждый с радостью предал бы смерти свое тело не только за Христа, ради спасения души, но и за каждого брата.

Они ничего не называли своим, но по заповеди апостолов все считали общим, братским. А если кто приходил просить что-либо, то они с радостью отдавали все, что имелось.

16. Как Франциск отдал бедной старухе плащ и побудил к тому же брата

Так, однажды зимой Франциск был в плаще из куска холста, который сшил себе один близкий брату человек. Попалась

ему в это время навстречу нищая старуха и попросила милостыню; Франциск сейчас же снял с себя плащ и, хотя он был чужой, отдал старухе со словами: «Ступай и сделай себе из этого платья, в котором ты нуждаешься».

Старуха была поражена не то страхом, не то удивлением, потом схватила полотно, засмеялась и, побежав к себе, сейчас же стала кроить его ножницами, как бы боясь, что его у нее отнимут. Однако оказалось, что на платье полотна не хватает, и старуха опять пошла к святому.

Тогда святой посмотрел на своего друга, на котором был тогда плащ, и сказал: «Слышишь, что говорит старуха? Дадим ей и твой плащ, чтобы у ней вышло платье».

17. В другой раз он отдал бедной женщине Евангелие

В другой раз, когда святой находился в церкви Богородицы в Порциункуле, пришла туда некая старуха, которая отдала своих сыновей в орден, и просила милостыни.

Франциск обратился к брату Петру и спросил его, нет ли чего-либо, чтобы дать старушке. «Ведь она мать наших братьев, следовательно, и наша мать». Петр ответил: «Дома у нас ничего нет, а в церкви только и есть, что Евангелие, по которому мы молимся утром». В это время братья не имели ни служебника, ни псалтыри.

И Франциск сказал: «Тогда отдай ей Евангелие, пусть она продаст его и купит что ей нужно. Я верю, что это больше понравится Господу и его святой Матери, чем если мы будем держать Евангелие у себя». С этими словами они отдали старухе Евангелие.

18. Как Франциск хотел отдать нищему кусок своей рясы

Еще раз случилось, что в то место, где пребывал Франциск, пришел нищий и Христа ради просил у братьев кусок материи, чтобы укрыться от холода.

Услышав это, Франциск сказал одному из братьев: «Поищи, может быть, найдется какая-нибудь одежда, и отдай ее бедняку».

И, обойдя весь дом, брат сказал, что он ничего не нашел. Но, чтобы нищий не ушел с пустыми руками, Франциск по-

тихоньку вышел, чтобы не помешал ему *guardianus*, взял ножик и хотел уже отрезать кусок своей рясы, чтобы отдать его нищему. Но *guardianus* почувствовал, что что-то неладно, пошел за Франциском и помешал ему в этом, так как был сильный холод, а Франциск был нездоров. Тогда Франциск сказал: «Если ты не хочешь, чтобы я дал ему от своей рясы, то отрежь ты от своей».

Брат сейчас же отрезал кусок своей рясы и отдал нищему.

19. Милосердие к разбойникам

Местность возле Монте-Казале долго разоряли три разбойника. Однажды они пришли в монастырь и просили настоятеля дать им есть, но тот ответил им сурово: «Ступайте отсюда, злодеи; вы не только не стыдитесь разорять и убивать людей, а еще приходите отнимать милостыню у служителей Господа».

Те ушли, исполненные гнева. Но вот приходит Франциск с хлебом и кувшином вина, милостыней, которую он только что собрал. Узнав от настоятеля о его поступке, Франциск стал сильно порицать брата за жестокость. «Повелеваю тебе во имя святого послушания, — сказал он, — возьми немедленно этот хлеб и вино и ступай искать по горам и ущельям этих разбойников, пока не найдешь их. Отдай им все от моего имени, стань перед ними на колени и смиренно проси прощения».

Брат сделал так, как было ему приказано, а между тем Франциск молил в это время Бога, чтобы он обратил к вере этих разбойников. И те вернулись вместе с братом в монастырь и, получив от святого уверенность, что Бог простит им грехи их, вступили в братство, в котором жили и умерли в благочестии.

20. Обращение Клары

и основание женского монастыря

Весьма скоро число братьев так увеличилось, что нужно было устроить множество новых монастырей по всей Италии, а так как среди желающих следовать за Христом оказались и многие женщины, то появилась и женская обитель. Основательницей его, первым цветком, который насадил Фран-

циск, его любимой духовной дочерью была святая Клара, о которой мы сейчас расскажем.

Святая Клара девушкой жила в Ассизи и была дочерью знатных родителей. Ей было шестнадцать лет, когда она обратилась к Христу, возраст, в котором душа смущается неясными порывами, ищет труда и подвига.

Она услышала однажды проповедь святого Франциска. Проповедник стоял в бедном рубище, босой, подпоясанный веревкой, простыми словами он говорил о любви к Богу, о радости, которую получают те, кто идет к Нему; он говорил как бы вне себя, он смеялся и плакал, проповедуя, и лицо его сияло такой возвышенной любовью, что Клара почувствовала в его словах то самое, что она так страстно искала.

Она пришла к святому, раскрыла ему свою душу и объявила о своем желании отдать всю свою жизнь исполнению евангельских заповедей.

До глубины души Франциска проникли слова этой чистой пламенной души, духовным взором он увидал, что перед ним будущая святая, и обещал сделать все по ее желанию.

В Вербное воскресенье, ночью, пришла Клара, тайно от родителей, в церковь Богородицы в Порциункуле. Братья служили заутреню. Одежда их была бедна, церковь пуста и лишена всяких украшений, но сердца братьев пылали такой любовью, их лица горели такой преданностью Богу, что Кларе казалось, будто она стоит среди ангелов.

Она знала, какие тягости и страдания предостоят ей, но ее сердце радостно билось в ожидании этих подвигов.

Был совершен обряд пострижения, и Франциск сам отвел невесту Христову в ближайший монастырь, а так как число женщин, последовавших за Кларой, увеличивалось, то Франциск устроил им скит у часовни святого Дамиана.

21. Как братья и сестры пребывали в постоянном духовном общении

Во время жизни Франциска и некоторое время после его смерти между обителью братьев у церкви Богородицы и монастырем Клары были самые близкие отношения. Франциск часто проповедовал в церкви сестер или просто вел с ними длинные беседы. Сестры также навещали братьев в их обители.

После больших трудов Франциск часто отдыхал у Клары, для чего она даже построила ему у часовни шалаш из камыша.

В трудные минуты усталости и сомнений Клара поддерживала своего учителя на его тяжелом пути и напоминала ему те цели, которые он иногда хотел оставить. Так, мы знаем, что однажды Франциск сильно мучился сомнениями, продолжать ли ему проповедь и труды по насаждению слов Божьих по всему миру или же всецело предаться уединению, молитве и созерцанию. Он спросил Клару, и та, помолившись с сестрами, поддержала его в его сомнениях, дав ему совет продолжать свое апостольское дело, к которому он и призван был от Бога.

«Иго Мое благо и бремя Мое легко», — говорил Спаситель, и братья видели оправдание этих слов в своей жизни. Освободившись от имений своих, свободные от забот мирских, они радостно отдавались работе Господней, получая постоянно Божественную помощь.

Конечно, первое время было очень трудно привыкать к новой жизни. Трудно побороть свою гордость и унизиться до положения нищего, переносить голод, холод, насмешки и даже побои, и братья не сразу могли привыкнуть к таким лишениям, но Франциск пользовался каждым случаем, чтобы объяснить им преимущества бедности и возбудить ревность к евангельской жизни.

22. Как он научил брата Массео любить сокровище святой бедности

Однажды Франциск с братом Массео собирали подаяние в одном городе во Франции. Так как Франциск был очень щеделушен и мал ростом и жители, которые не знали его, принимали его за жалкого нищего, то ему удалось собрать только несколько маленьких кусочков черствого хлеба; брат же Массео, который был высок и статен, набрал в изобилии хороших, больших кусков и даже целых хлебов.

Когда они набрали довольно, то сошлись за городом, чтобы поесть, в местечке у светлого ручья, подле которого находился красивый, плоский камень. Оба они выложили на этот камень что собрали, и когда Франциск увидел, как мно-

го хлеба принес брат Массео, то воскликнул в восторге: «О, брат, мы недостойны такого сокровища!»

Но брат Массео ответил с неудовольствием: «Отец, как можешь ты находить сокровище там, где только скудость и недостаток во всем? Ведь у нас нет ни скатерти, ни ножей, ни блюд, ни чашки, ни крова, ни стола, ни слуг — и ты находишь, что мы богаты!»

«В этом самом и заключается богатство, — ответил подвижник; — тут искусство человеческое ни при чем: все, что мы имеем, все это от благого Провидения. Посмотри на этот хлеб, на этот прекрасный камень, который служит нам столom, на этот прозрачный источник. Мне хочется молиться Господу, чтобы Он научил нас всем сердцем любить сокровище святой бедности, которому послужил Сам Господь».

23. Как он наказал брата, который прикоснулся к деньгам

Истинный друг и подражатель Христа Франциск, презирая все, что в мире считается хорошим, больше всего ненавидел деньги. Он сам убежал от них, как от дьявола, и учил тому же братьев. Он постоянно говорил братьям, чтобы на деньги они смотрели как на навоз. Однажды случилось так, что какой-то римлянин вошел в церковь Богородицы, чтобы помолиться, и положил, как милостыню, денег около креста, а некий брат, по простоте своей, взял их и положил на окно. Когда Франциск узнал об этом, провинившийся брат бросился к Франциску просить прощения. Франциск рассердился на него, строго выбранил за то, что тот притронулся к деньгам, и приказал ему взять собственным ртом с окна эти деньги и бросить их в ослиный помет. Братья, видевшие все это, исполнились страха и с того времени еще больше стали презирать деньги, которые их учитель приравнивал к ослиному помету.

24. Как он выгнал братьев из дома, который они считали своим

В другой раз, проходя через Болонью, Франциск услышал, что братья построили себе там дом. Как только он узнал, что дом этот братья считают своим, он повернул обратно, вы-

шел из этой области, строго приказав, чтобы братья сейчас же удалились из этого дома и никогда более не поселялись бы там. Все братья ушли оттуда, так что даже больных не оставили там, и не приходили туда до тех пор, пока Гуго, епископ Ости, не уверил Франциска, что этот дом принадлежит ему, епископу.

Вот еще рассказ о том, как ревностно святой Франциск боролся против всяких уклонений от обетов бедности.

25. Как он ответил ученику, желавшему купить книги

Однажды, после того как Франциск вернулся из своего путешествия в Египет, некий ученик, разговаривая с ним об обете бедности, желал узнать мнение и волю святого. Франциск ответил ему: «Правило бедности я понимаю в том смысле, что братья не должны ничего иметь кроме верхней одежды, веревочного пояса и капюшона и только в случае крайней необходимости — обуви».

«Но что же мне делать, — спросил ученик, — с моими книгами — их у меня до пятидесяти?» Франциск ответил: «Я не могу, я не должен и не могу идти против моей совести и против Евангелия». Услышав это, ученик сделался печальным, а Франциск, видя это, с большим волнением воскликнул: «Вы хотите, чтобы люди называли вас меньшими братьями, ревнителями евангельского совершенства, а на деле хотите заводить сундуки со всяким добром!»

Сам Франциск буквально и строго исполнял евангельские предписания с основания ордена до самой смерти.

26. Как Франциск увещал братьев удовлетворять в меру пищей свое тело

Но он предостерегал братьев от преувеличений в посте, как показывает следующий случай.

Случилось раз в то время, когда Франциск с братией пребывал в Риво-Торто, как-то ночью, когда все братья спали, один из братьев стал кричать: «Умираю! умираю!» Напуганные братья проснулись. Проснулся и Франциск и сказал: «Подымитесь, братья, и зажгите огонь». Когда огонь зажгли, Франциск спросил: «Кто это кричал?» — и брат один ответил: «Это я, потому что я умираю от голода».

Тогда Франциск сейчас же велел приготовить еду и по своей любви и доброте ел сам вместе с ним и приглашал других братьев есть, чтобы голодному брату не было стыдно.

Этот брат, как все новообращенные, через меру истощал свое тело, и поэтому после еды Франциск сказал братьям: «Дорогие мои, пусть каждый из вас удовлетворяет свое тело, насколько оно требует. Рассматривайте свою природу, сколько каждому из вас надо пищи, чтобы тело могло служить Господу».

В другой раз, размышляя о душе и теле, святой Франциск говорил: «В еде, питье, сне и во всем, что нужно для тела, раб Божий должен с рассуждением удовлетворять свое тело, иначе наше тело может возроптать: “Я не могу, — скажет оно, — прямо стоять на молитве, не могу делать никаких добрых дел, потому что ты не удовлетворяешь моей нужде”. А если раб Божий станет разумно удовлетворять все потребности своего брата — тела, а оно заленится, станет дремать на молитве, уклоняться от работы, тогда придется наказывать его немного, как скверное, ленивое животное, которое требует пищи, а работать не хочет».

27. Как он, сострадав Христу, не обращал внимания на свои телесные страдания

Теперь мы расскажем о том, что было самое главное в жизни Франциска, — о его непрестанной любви к Богу и Спасителю мира Христу.

Он с такой любовью и так живо чувствовал страдания и муки Христа, так сокрушался каждый день об Его Страстях, что на свои болезни не обращал никакого внимания. Почти всю жизнь он страдал болезнями желудка, печени и селезенки, а потом стали болеть глаза, но он не хотел лечиться. Епископ Ости, видя, что он сильно болен и что он может совершенно ослепнуть, с любовью убеждал его лечиться: «Ты не хорошо делаешь, что не обратишься к врачу: ведь жизнь твоя и здоровье твое крайне нужны братьям, мирянам, всей Церкви. Ты всегда с таким состраданием относишься к своим больным братьям — почему же к себе ты так жесток?»

Но святой все же считал за лучшее следовать непрестанно примеру кроткого, страдающего Христа, в чем он находил всегда большую отраду.

Однажды он шел один недалеко от церкви Святой Марии в Порциункуле и громко рыдал. Один человек из духовных встретил его и, боясь, не заболел ли он чем, спросил его: «Что с тобой, брат?» Франциск ответил: «Я пойду по всему миру и буду громко без стыда плакать о страданиях Господа моего». Тогда встречный и сам стал плакать с ним и проливать слезы.

28. Радость духовная

Но эта любовь и постоянная жизнь во Христе давали ему и радость, такую сильную и постоянную, что людские радости ничто перед тем непрерывным веселием духовным, в котором пребывал святой. Он очень любил игру и пение и сам постоянно пел гимны Господу, иногда делая вид, что аккомпанирует себе на скрипке.

Ревнуя о радости духовной, он это же свойство любил видеть у своих братьев и часто сердился, когда видел их грустными и огорченными. «Радость духовная, — говорил он, — проистекает от чистоты духовной, и кто старается постоянно иметь ее, тому и бесы не могут причинить вреда, и, наоборот, они очень рады, когда могут как-нибудь помешать нашей радости, которая бывает от чистой молитвы и других духовных подвигов».

В другой раз Франциск говорил: «Я знаю, что бесы ненавидят меня за все то, что я получил от Господа, и я вижу, что когда они не могут повредить прямо мне, они стараются причинить мне вред через моих друзей, но когда и этого не смогут сделать, то с большим срамом уходят. Когда я впадаю в искушение и уныние, стоит мне взглянуть на радость друзей моих, и я сам начинаю радоваться, а искушение и уныние проходят».

Однажды он остановил брата, у которого был печальный вид, и сказал ему: «Почему ты перед всеми выказываешь свою печаль и дурное настроение? Свою грусть ты должен открывать только Богу, чтобы Он по милосердию своему простил тебя и послал радость твоей душе, которой ты справедливо лишился за свои грехи. А передо мной и братьями ты всегда должен иметь веселый вид: рабу Божию совсем не пристало ходить с огорченным, печальным лицом и смущать этим братию».

На вопрос, какова должна быть радость раба Божия, он однажды дал очень ясный ответ: «Блажен тот, который получает сладость духовную и веселие только в святых поучениях и трудах Господних, которыми он возбуждает в людях радостную любовь к Богу; но горе тому, кто забавляется праздными и глупыми словами и этим возбуждает в людях смех».

Он не любил унылого вида еще потому, что часто он указывал на леность, вялость и нерасположение к добрым делам, но он любил видеть в братьях и серьезность и говорил, что она служит стеной и крепким щитом против стрел дьявола, а душа без этой защиты похожа на воина без доспехов, окруженного многочисленными и вооруженными врагами.

29. Любовь Франциска ко всякой твари

Было бы слишком долго и трудно описывать все то, что делал и чему учил прославленный отец, в то время как он пребывал во плоти. Кто может изобразить его любовь, которой он горел ко всему, что было от Бога? Кто расскажет ту сладость, которую испытывал он, рассматривая благодать Божию в его созданиях? Он постоянно исполнялся несказанной радостью, когда видел солнце, когда смотрел на луну, звезды, небо. Даже обыкновенных червей он любил и заботливо убирал их, если видел на дороге, чтобы кто-нибудь не раздавил их. На зиму он снабжал пчел медом, чтобы они не умерли с голоду, и во всех тварях он не уставал славить Бога, создавшего их.

30. Проповедь ласточкам

Однажды Франциск проповедовал в замке Савурньяно. Ласточки громко щебетали кругом, так что он приказал им умолкнуть до окончания проповеди, и те повиновались.

Тогда он стал поучать с таким дивным одушевлением, что все обитатели замка, мужчины и женщины, увлеченные его словом, были готовы тут же покинуть замок и следовать за ним.

Но Франциск удержал их, говоря: «Не торопитесь еще: я дам вам указания, что надлежит вам делать для спасения душ ваших».

Он простился с обитателями замка, оставив их исполненными утешения.

Он шел, исполненный рвения, когда, взглянув вверх, он увидел подле дороги деревья, на которых сидело великое множество птиц. Изумленный и восхищенный их множеством, Франциск обратился к своим спутникам со словами: «Обождите меня здесь. Мне хочется побеседовать с птичками, моими маленькими сестрами».

И, сойдя с дороги в поле, он обратился к тем из них, которые сидели на земле, а остальные, заслышав его слова, слетели с деревьев к его ногам и сидели неподвижно в продолжение всей проповеди. Но и по окончании ее они не улетали, пока он не дал им своего благословения.

Впоследствии брат Массео рассказывал брату Иакову, что Франциск прохаживался среди пташек, ласкал их краем своей одежды, и ни одна из них не улетела.

Наконец, в заключение проповеди, он отпустил их, осенив их крестным знаменем, причем они тотчас же поднялись на воздух, огласив окрестность дивным пением.

31. Любовь к жаворонкам

Погруженный в любовь к Богу, блаженный Франциск видел Бога не только в тварях, особенно отличенных Творцом, но во всякой твари. Особенно он любил жаворонков. Он говорил о них: «Братья, жаворонки похожи на нас; так же бродят они по дорогам, ищут себе зерен и, где находят, клюют, так же они славят Бога своим пением, презирают земное и больше пребывают высоко на небе. Одежда их, перья, цветом похожа на землю, и это тоже пример нам, чтобы не заботиться о дорогих цветных одеждах».

И жаворонки любили его. Господу было угодно, чтобы они проявили свою любовь к нему в самый день его смерти. В субботу вечером, после захода солнца, когда душа святого отошла к Господу, огромная стая этих птичек прилетела на крышу дома, где лежал святой, и громким пением, казалось, славилла Бога.

32. Как св. Франциск выкупил ягненка

Он изобилдовал духом любви и жалости не только к людям, но ко всей твари, пресмыкающейся, летающей, и ко всем

другим бессловесным созданиям, но больше всего он любил маленьких ягнят.

Однажды он проходил через Анкону и увидел большое стадо коз и козлов и между ними одного ягненка.

Когда Франциск увидел его, то был тронут сильной жалостью и сказал братьям: «Видите вы этого ягненка, который так кротко идет среди козлов? Так сам, говорю вам, ходил и Христос между книжниками и фарисеями. Поэтому прошу вас, милые, достаньте как-нибудь у пастуха этого ягненка, и воспитаем его у себя».

Но братья ничего не имели, кроме одежды, и только проезжий купец выручил их, заплатив пастуху сколько следовало за ягненка.

Так же и в другой раз Франциск выкупил двух ягнят у мясника, когда тот собирался их зарезать.

32. Любовь к цветам, воде и деревьям

А как он радовался цветам, как он любил их красивые формы, цвет и запах! Когда он видел луг с цветами, он сейчас же начинал проповедовать им и пригласил к прославлению Бога. Также восхищали его нивы, виноградники, камни, лес, ручьи, цветущие сады, земля и огонь, воздух и ветер. Все создания он называл своими братьями.

Воду Франциск любил за то, что она знаменует святое раскаяние, которым омывается душевная грязь, и за то, что первое омовение души совершается водой крещения. Поэтому, когда он мыл себе руки, он выбирал такое место, где вода, которая стекала с рук, не могла быть попрана ногами.

Брату, который рубил дрова для очага, он советовал никогда не рубить всего дерева, чтобы всегда оставалась нетронутой некоторая часть дерева, из любви к Тому, Кто на деревянном кресте соделал наше спасение.

То же самое он говорил брату, который устраивал огород, чтобы он не вскапывал всего огорода под овощи, а часть оставил бы для полевых трав, которые в свое время произведут цветы, из любви к Тому, Кто называл себя цветком полевым, лилией долин. Он советовал устроить в углу сада небольшой цветник, насадил там разных благовонных

трав и растений с красными цветами, чтобы они своей краснотой побуждали людей славить Творца.

Часто, созерцая красоту всего сотворенного, он приходил в такую радость, что нельзя было сказать, на земле ли его дух в это время или на небе.

Все предметы мира доставляли ему такую радость и утешение, что незадолго до своей смерти он написал некий гимн Творцу за Его создания для того, чтобы побуждать людей к прославлению Господа, чтобы Господь славился в тварах Своих.

34. Гимн солнцу

Вот этот гимн:

О добрый Господи, великий, всемогущий,
Хвала Тебе, благодаренье, слава!
Один достоин славы Ты и чести,
А из людей достойных нет, кто смел бы
Произнести Твое святое имя.
Хвала Тебе, Господь, в Твоих твореньях.
Ты создал брата-солнце, что сверкает
Могучим блеском с неба, день дает нам,
И образ Твой напоминает видом.
Хвала Тебе, Ты создал месяц, звезды,
Как ясно с неба льют они сиянье!
Хвала Тебе за ветер, воздух, небо,
За облака, за всякую погоду,
Которую даешь Ты в помощь твари.
Хвала за кроткую сестрицу нашу воду,
Веселую, прозрачную, как слезы.
Хвала Тебе за то, что брат огонь
Твоим весельем освещает ночи,
Такой красивый, яркий и могучий.
Хвала Тебе за землю, нашу мать,
Которая нас на себе покоит,
Заботится о нас, плоды приносит
И травы разные и пестрые цветочки.
Хвала Тебе за тех, чье сердце склонно
Прощать людей, любви Христовой ради,
Кто утешает нас в болезнях, горе

Блаженны те — они почивают в мире,
И ангелы украсят их венцами,
Хвалите же, благодарите Бога,
Служите Господу со страхом и смиреньем.

*35. О том, как братья беседовали по наитию Духа
и как явился среди них Христос*

Такая жизнь в любви и непрерывных трудах не замедлила проявиться в чудных знамениях любви Господа к Франциску и братьям. Так, однажды, когда Франциск только что образовал братство меньших братьев, он собрал своих друзей около себя, чтобы побеседовать с ними о Христе, и в усердии души своей приказал одному из них, чтобы он отверз уста и по внушению Духа Святого говорил о Господе. Брат повиновался и беседовал о Боге с чудной благодатью, пока Франциск, приказав ему замолчать, не велел другому брату продолжать вместо него. Послушался и тот и мудро беседовал о Господе. И ему святой повелел наконец замолчать, приказав говорить третьему. Сей брат говорил с такой глубиной о Господних тайнах, что Франциск ясно увидел, что он, так же как и первые два, говорит по внушению Духа.

Это подтвердилось чудным явлением и особым знамением: внезапно среди беседы братской появился Христос в образе прекраснейшего юноши и благословил братьев так милосердно и благостно, что все, ощутив духовное восхищение, упали почти замертво, потеряв всякое сознание обо всем мирском.

Когда все пришли в себя, Франциск сказал: «Дорогие и любимые мои братья, возблагодарите Господа, захотевшего устами простых людей поведать нам сокровища Божественной мудрости: Единый Господь только может отверзать уста немым и языком простых возвещать свою Премудрость».

*36. О том, как Клара разделила с Франциском
трапезу в монастыре Богородицы*

Другое явное проявление Божией благодати, а таких проявлений было множество, случилось во время трапезы Клары с Франциском.

Когда Франциск находился в Ассизи, он часто посещал монахиню Клару, беседовал с нею и давал ей благочестивые советы. Она имела великое желание разделить с ним когда-нибудь трапезу и много раз просила его об этом, но он отка­зывал ей в этом утешении.

Видя ее желание, друзья Франциска сказали ему: «Отче, нам кажется, что твоя суровость не внушена тебе божественным милосердием. Сестра Клара столь любезная Господу де­ва, что ты мог бы исполнить такое незначительное ее жела­ние: вспомни, что она, вняв твоей проповеди, отреклась от всех богатств и почестей мира. Воистину, если бы она по­просила у тебя чего-нибудь большего, и тогда ты должен был бы исполнить это для своей духовной дочери».

«Что думаете вы, то думаю и я, — сказал святой. — Но что­бы она испытала еще большее утешение, пусть она придет разделить с нами трапезу к Марии Ангелов: давно она уже за­ключена в своем монастыре и ей будет приятно снова уви­деть убежище Марии, где она постриглась и стала монахи­ней. Там мы и откушаем во имя Господне».

В назначенный день Клара с одной из сестер покинула монастырь и, сопровождаемая несколькими братьями, при­шла к Марии Ангелов.

Помолившись Деве Марии у того самого монастыря, где она приняла пострижение, Клара, пока еще не наступило время трапезы, пошла осматривать монастырь.

В это время Франциск приготавливал трапезу и, как все­гда, велел поставить еду на землю.

В назначенный час братья и сестры смиренно размести­лись вокруг еды на монастырском дворе.

Взявшись за первое блюдо, Франциск начал говорить о Господе с такой глубиной и чудесной усладой, что божест­венное осенение снизошло на всех них. Все почувствовали себя духовно восхищенными и пребывали в этом восхище­нии, подняв глаза свои и руки к небу.

В это время жители Ассизи, Бетоне и всех окрестных се­лений узрели монастырь Марии Ангелов, а также все окрест­ные леса как бы объятые пламенем. Думая, что это пожар, все жители поспешно сбежались туда, но, приблизившись, увидели Франциска, Клару и всех братьев восхищенными и пребывающими в созерцании.

Они поняли тогда, что видели божественный огонь, указывающий на огонь божественной любви, которым воспылали души сестер и братьев.

Они удалились с великим для себя назиданием и научением, а Франциск, Клара и другие пришли в себя и почувствовали себя столь насыщенными пищей духовной, что и не вспомнили о грубой земной еде.

37. О смирении Франциска, которое он обнаружил, поев куриного мяса

Несмотря на все свои чудеса и подвиги, Франциск отличался удивительным смирением, как показывают два рассказа, которые мы сейчас приведем здесь.

Случилось однажды, что он, будучи удручаем болезнью, поел немного куриного мяса, а когда силы его от этого немного восстановились, он пошел в Ассизи. Когда он подошел к городским воротам, то велел брату, который его сопровождал, чтобы тот привязал ему веревку на шею и вел бы его таким образом по городу, выкрикивая: «Вот обжора, который наелся куриного мяса тайно от вас!»

Много народу сбежалось на такое необычайное зрелище, и, глядя на него, многие с плачем и вздохами говорили: «Горе нам, несчастным! Что же должны делать мы, совершенно погрязшие в грехе?»

38. О том, как Франциск и брат Лев служили утреню без тревника

В первые времена проповеди Франциск находился однажды с братом Львом в таком месте, где невозможно было достать книг для совершения богослужения. Тем не менее, когда настал час утрени, Франциск сказал брату Льву: «Милый, у нас нет тревника, чтобы прочесть утреню, но так как пришло время воспеть хвалу Господу, я буду говорить, а ты отвечай мне, как я тебе укажу. Я скажу: “О, брат Франциск, ты соделал столько злого и грешного в сем мире, что достоин ада”. Ты же, брат Лев, отвечай: “Воистину ты заслужил того, чтобы быть ввергнутым в недра адские”».

Брат Лев отвечал с простотой голубя: «Слушаю, отче, начинай же во имя Господне».

Тогда праведник сказал: «О, брат Франциск, ты соделал столько злого и грешного в сем мире, что достоин ада». А брат Лев ответил: «Господь сотворил через тебя столько блага, что ты попадешь в рай».

Франциск остановил его: «Не нужно так говорить, брат Лев, но когда я скажу: “Брат Франциск, ты сделал столько беззаконий, что достоин всех его проклятий”, ты отвечай так: “Воистину ты заслужил проклятия от Бога”».

И брат Лев отвечал: «Хорошо, отче».

Тогда Франциск со слезами и воздыханиями, ударяя себя в грудь, воскликнул громким голосом: «О, Боже мой, Господь неба и земли! Я соделал против тебя столько грехов и беззаконий, что за все это заслужил твое проклятие».

И брат Лев ответил: «О, брат Франциск, Господь помилует тебя, и ты станешь благословеннейшим среди благословенных».

Праведник, изумленный тем, что брат Лев отвечает как раз противоположное тому, что он ему внушает, сказал ему: «Зачем ты не отвечаешь мне так, как я учу тебя? Приказываю тебе во имя святого послушания отвечать мне по моему указанию. Я скажу так: “О, брат Франциск, жалкий человек, зная за собой столько прегрешений против Отца милостей и Господа утешения, думаешь ли ты, что Он сжалится над тобой?” Ты же, брат Лев, овечка Божия, ответишь: “Недостойн ты милосердия Божия”».

Но брат Лев отвечал: «Бог Отец, милосердие Которого бесконечно превосходит все твои прегрешения, осыплет тебя своими щедротами».

При этом ответе Франциск, слегка раздосадованный, но сдерживая себя, кротко сказал брату Льву: «Откуда у тебя столько самомнения, что ты действуешь против святого послушания и столько раз отвечаешь иначе, чем я приказываю тебе?»

«Бог видит, отец мой, — ответил брат Лев смиренно и почтительно, — что я желал всем сердцем отвечать тебе по твоему указанию, но Господь заставлял меня говорить иначе».

Франциск был изумлен и, обратившись к брату Льву, умолял сказать на этот раз так, как он научит его.

«Во имя Господа, — сказал брат Лев, — говори, и я наверное отвечу тебе на этот раз так, как ты желаешь».

Тогда Франциск сказал со слезами: «О, брат Франциск, жалкий человек, неужели, ты надеешься, что Господь сжалится над тобой?»

И брат Лев отвечал: «Да, Господь осыплет тебя своими милостями. Он вознесет тебя и прославит на вечные времена, ибо унижающий себя возвысится. Я не могу говорить иначе. Господь глаголет моими устами».

Так, в этой борьбе смирения, облитые слезами и исполненные духовного утешения, Франциск и Лев бодрствовали до утра.

39. Многочисленные болезни святого, возвращение в Ассизи

К концу жизни святого стали беспокоить разные болезни, которые развились у него от слишком подвижнической жизни и от неустанных трудов. В продолжение восемнадцати лет своей жизни он почти ни разу не отдохнул как следует, обходя разные страны и сея слово Божие. Жажда распространить евангельские заповеди по всему миру была так велика, что он, бывало, в один день посещал четыре-пять деревень, проповедуя Царство Божие.

Но, по условиям человеческой природы, тело его, внешний человек день ото дня разрушался необходимым образом, хотя внутренний человек совершенствовался. Когда он так ослабел, что не мог больше ходить пешком, он ездил на осле и так проповедовал.

Чувствуя, что ему недолго осталось жить, святой захотел вернуться в родные места, чтобы умереть в монастыре в Порциункуле, который он так любил. «Это место святое, — говорил он, — подлинное жилище Бога. Там Господь умножил нас, там он светом истины просветил наши сердца, там мы получили все, о чем молились».

С большим трудом доставили братья своего больного учителя в Ассизи.

40. Как Франциск веселился, чувствуя приближение смерти

Умиравший святой лежал в покоях епископа, а жители города, боясь, чтобы братья не унесли бы куда-нибудь в дру-

гое место мощи святого, если он умрет ночью, собрались к дому епископа и стерегли выходы.

А Франциск в это время постоянно просил своих друзей петь ему псалом, чтобы утешить душу. Брат Илия, видя, что Франциск, несмотря на болезнь и близость смерти, так радуется и громко славит Бога, сказал ему: «Дорогой отец, я очень утешен твоей радостью, но что подумают люди, собравшиеся со всех окрестностей, слыша, что ты перед самой смертью поешь псалмы и день и ночь. Они скажут: “Как может он радоваться, когда ему надо помышлять о смерти”».

Тогда Франциск с живостью и волнением ответил: «Оставь меня радоваться о Господе, потому что в немощи моей я так соединен сейчас с Богом по милости Духа Святого, что не могу не веселиться и не петь ему хвалу».

Однажды посетил его некий врач из Ареццо, который был другом Франциска. «Что ты думаешь, — сказал ему Франциск, — о моей болезни?» Врач ответил: «Если Бог даст, тебе будет хорошо». Тогда Франциск спросил его: «Скажи мне правду, как тебе кажется, скоро ли я умру? Не бойся говорить правду, потому что, по милости Духа Святого, я так соединен с Господом моим, что не боюсь умереть и смертью буду доволен так же, как и жизнью».

Тогда врач сказал: «Знай же, что по нашей науке болезнь твоя неизлечима, и я думаю, ты умрешь в конце сентября или в начале октября». Тогда Франциск с благоговением простер руки и с сильной радостью в лице и в голосе воскликнул: «Приходи же счастливо, сестра моя смерть!»

После этого какой-то брат сказал ему: «Отец, жизнь и подвиги твои являются светом и примером не только братьям твоим, но и всей Церкви; такой же будет и смерть твоя, и хотя она повержет братьев твоих в печаль и горе, для тебя, однако, будет утешением и бесконечной радостью, потому что от величайших трудов ты перейдешь к великому покою, от тяжчайших горестей и испытаний к вечному миру, от бедности, которую ты возлюбил здесь и которой так совершенно служил, к бесконечным богатствам и, наконец, от временной смерти к вечной жизни, в которой ты лицом к лицу увидишь Господа Бога, которого ты так пламенно любил в этом мире».

Тогда Франциск, несмотря на усиливающуюся боль, пришел в этих словах новую для себя радость, стал славить Бога

и сказал брату: «Позови скорей сюда брата Ангела и брата Льва, пусть споют они мне о сестре моей смерти».

Пришли оба брата печальные, огорченные и сквозь слезы пропели ему гимн брату солнцу, который сочинил святой, а Франциск прибавил к этому гимну еще несколько стихов о сестре своей смерти:

За смерть телесную хвалю тебя Господь,
Сестру могучую, которой не избегнет
Никто живущий. Горе тем, кого застанет
Она в грехах, но как блаженен будет,
Кто свято дни своей проводит жизни!
Сестра их смерть не причинит им боли.

41. Смерть святого

Как радостно жил, так радостно и умер блаженный Франциск, и стая жаворонков спустилась на крышу дома, где лежало его тело, и громким пением сопровождала на небо душу почившего.

В ту неделю, когда преставился блаженный Франциск, Клара, первая из бедных сестер, ревностная последовательница святого Франциска в соблюдении евангельского совершенства, боясь умереть раньше него — оба они были больны в то время, горько плакала и не могла утешиться, потому что не надеялась больше увидеть своего единственного, после Бога, отца, утешителя и учителя.

Блаженный Франциск узнал об этом от одного из братьев и сильно взволновался, как отец ее, потому что очень любил ее. Он видел, что не может исполнить ее желания, и, чтобы утешить ее и сестер, послал ей в письме свое благословение, отпустил ей, если она погрешила против его наставлений и заповедей Господних, и, чтобы прогнать у ней всякую печаль, сказал брату, которого посылал с письмом: «Иди и скажи сестре Кларе, чтобы она перестала горевать и печалиться: она не может сейчас видеть меня, но пусть знает, что до своей смерти она и сестры увидят меня и утешатся».

Утром, после смерти святого, толпа народа и весь причт из Ассизи пришли к телу его, подняли его и с пением гимнов понесли к монастырю святого Дамиана, где была Клара с сестрами. Таким образом исполнилось слово Франциска. Бра-

тѣя поднесли тело его к окну, где лежала Клара, и держали его в таком положеніи до тех пор, пока Клара и сестры не утѣшились его созерцаніем, хотя и были удручены большим горем и много плакали, видя себя лишенными поученій и утѣшеній такого отца.

Отец ИГНАТИЙ (КРЕКШИН)*

Чтобы не засохли цветочки Франциска

Этюд экуменизма святости

В небольшой, но очень светлой и такой теплой квартирке Оливье Клемана на rue Boyer в двадцатом парижском округе мне посчастливилось бывать несколько раз в девяностые годы уже ушедшего века. Конечно, мы уже не раз встречались и на православных и экуменических конференциях и съездах во Франции или в Италии. Вспоминается и приезд Клемана в Бобренево в самый трудный период жизни нашей тогда уже угашаемой общины, и его смелая статья в мою защиту... И все же особенно личными были встречи у него дома, окруженные теплотой и заботой милой Моник, верной и любящей спутницы Оливье. Уже после моего вынужденного «преселения» в Германию я стал бывать в Париже чаще и всегда виделся с Клеманом на rue Boyer. И всякий раз Оливье встречал меня в своем неизменном *veston de velours*, провожал в гостиную, соединявшуюся с библиотекой, на стеллажах которой узнавались тома *Sources Chrétiennes*, Бердяева, В. Лосского, П. Евдокимова, Хайдеггера, французских экзистенциалистов... Во всем — уют совсем не буржуазно-мещанский, уют тишины и покоя. Да и сам Оливье по-человечески был каким-то домашним, он напоминал мне тех ручных зверушек, которые во множестве окружали меня в детстве. Ну а если всерьез, то меня встречал человек, излучавший покой и мир, — для меня он словно воплощал тот античный идеал «благородной простоты и спокойного величия», о котором я когда-то читал у И.И. Винкельмана. Спокойные жесты, несколько замедленные интонации, размеренные суждения — никакой патетики и экзальтации. Все это выдавало в Клема-

* В последнем номере «Вестника» ошибочно даны неточные данные об отце Игнатии (Крекшине). Редакция приносит автору статьи искренние извинения. См. «Об авторах» в наст. номере.

не человека скорее уравновешенного и мирного — таким он и был в действительности. И главное — напряженное вслушивание в собеседника, его внимательное слышание.

Но Оливье мог быть и совсем другим: беспокойным, жестким в оценках, нетерпимым к тому, что противоречило достоинству и правам человека, идеалам правды и свободы. Клеман был в неустанном поиске правды и справедливости, более того — он бесстрашно боролся за их утверждение. Да, бесстрашно, ибо страх был ему органически чужд, его жизнь была постоянным риском веры, какой она была и для многих праведников и святых, о которых он писал в своих книгах. Вспомним хотя бы его книгу о Солженицыне — едва ли не первую попытку осмысления творчества писателя «поверх барьеров», с христианской точки зрения¹. В конце семидесятых Клеман уходит из St. Victor, парижского прихода Московской Патриархии, не в последнюю очередь в знак протеста против преследования в СССР верующих и диссидентов. Это был мужественный шаг, но могу себе представить, как нелегко было уходить из той Церкви, в которой он когда-то принял крещение. Назовем здесь и его смелую статью о живой святости матери Марии (Скобцовой), вызвавшую столь противоречивую реакцию даже в среде эмиграции². Одной из жизненных зон риска для Клемана был межрелигиозный диалог, в котором он принимал искреннее участие и приобрел многих друзей. Однако это участие отличалось независимостью и конфессиональной свободой, что не могло не вызывать смущения некоторых православных. Основную цель христианского — а затем и общечеловеческого — единства он видел в общении в Духе, объединяющем людей различных традиций, в свидетельстве святых, которое не знает никаких границ. «Именно в малых группах христиан, будь то монашеские общины (он имел в виду монастыри Бозэ или Тэээ. — *И. К.*) или миряне, — говорил он мне в одну из наших последних встреч, — осуществляется единство Церкви, именно в них ее будущее».

Подтверждение этих слов — публикуемая здесь статья Клемана о святом Франциске Ассизском и Православной Церкви. Только в поисках общих путей святости христианство вновь может обрести чаемое единство — вот так кратко можно было бы сформулировать основную идею этого вдох-

новенного текста. Клеман — один из первых православных авторов, кто пытается харизматически осмыслить святость Франциска и найти ей созвучия в восточнохристианской духовности, прежде всего в святости преп. Серафима Саровского. Конечно же, в Православной Церкви, особенно русской, существует уже вековая традиция сопоставления этих двух святых. С одной стороны, это сравнение сводится к полному противопоставлению западного и восточного типов святости, как у епископа Игнатия (Брянчанинова), М.В. Лодыженского или о. Павла Флоренского³, с другой — к творческому осмыслению подлинной святости, в какой бы форме она ни была явлена, вплоть до полного ее признания в трудах русских религиозных мыслителей⁴. Если интерес к Франциску, возникший на рубеже XIX–XX веков, не мог, за редким исключением, найти своего выражения в послереволюционной России⁵, то в среде русской эмиграции он породил целый ряд интересных публикаций⁶. Постепенно — правда, только в зачаточной форме — в православной среде зародилось почитание св. Франциска. Это выразилось в появлении в эмиграции иконописных изображений святого, первые из которых в 1930-е годы были созданы сестрой Иоанной (Рейтлингер) и Т.В. Ельчаниновой⁷. Наконец, после присоединения к Православной Церкви в Америке в 1979 г. бывшего францисканского монастыря Новый Скит можно по праву говорить о начале *официального* почитания св. Франциска на уровне одной поместной Церкви⁸.

Свидетельство Клемана о св. Франциске — это еще один шаг на пути к христианскому единству, по которому нас ведут великие праведники. Это и знак неизбежного обретения подлинной святости, которая не знает никаких конфессиональных границ. Когда-то В.В. Розанов сокрушался, что «„засыхают цветочки“ Франциска Ассизского»⁹. Когда же встречаешь таких свидетелей его святости, как Оливье Клеман, можно только сказать: нет, не засохнут цветочки Франциска...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Clément O. L'Esprit de Soljénitsyne. Paris, 1974.

² Этот текст уже опубликован нами по-русски — см.: Клеман О. В пустыне сердец // Вестник Русского Христианского Движения. Париж—Нью-Йорк—Москва, 2010, № 196. С. 66–73.

³ Неприятие святости Франциска Ассизского в иронической форме вложено в уста иеромонаха из диалогов о. С. Булгакова «У стен Херсониса»: «Да и ихний Фома Кемпийский и Франциск Ассизский тоже в прелести» (см.: *Булгаков С.Н. У стен Херсониса // Символ*, № 25. Июль 1991. С. 297).

⁴ «И думается мне, что преподобный Серафим или святой Франциск Ассизский и другие великие угодники Божии, — говорил в конце 30-х годов митрополит Евлогий (Георгиевский), — в своем жизненном подвиге уже осуществили идею соединения Церквей; это святые граждане единой Вселенской Церкви, в известном смысле, в высших небесных сферах, уже преодолевшие вероисповедные разделения; на высоте своих святых душ они разрушили те перегородки, о которых говорил некогда митрополит Киевский Платон...» (Путь моей жизни, Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М. 1994. С. 527). Попытка сравнительного анализа святости Франциска и Серафима в русской литературе дана мною в комментариях к тексту Клемена.

⁵ Интерес к Франциску преимущественно с проблемой спиритуалов прослеживается в творчестве М.М. Бахтина — см.: *Бахтин М.М. О спиритуалах. (К проблеме Достоевского) // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 6. М., 2002. С. 368–370, 519–533; Он же. Тетради к «Рабле» // Там же. Т. 4 (1). М., 2008. С. 635, 649; Он же. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса (1965) // Там же. Т. 4 (2). М., 2010. С. 68, 69, 90, 596. Каким-то чудом С.С. Аверинцеву удалось опубликовать в «Философской энциклопедии» (1970) небольшую статью о Франциске (переиздана в: *Аверинцев С. София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 471–472).**

⁶ См., например: *Арсеньев Н. Основное единство христианской духовной жизни на Востоке и Западе. Образы святых // Арсеньев Н. Единый поток жизни (К проблеме единства христиан). Брюссель, 1993. С. 59–87.*

⁷ По устному свидетельству М.А. Струве, ей тоже приводилось неоднократно писать иконы св. Франциска.

⁸ О монастыре см.: *New Skete Communities, 1985; Шмеман А., прот. Радость: Принятие в православие обители Новый Скит // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983, М., 2009. С. 313–314. В монастыре есть икона св. Франциска, написанная в православной традиции — см.: *Языкова И. Се, творю все новое: Икона в XX веке. Милан, 2002. С. 193.**

⁹ *Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В.В. Собрание сочинений. Том 2. Уединенное. М., 1990. С. 577.*

ОЛИВЬЕ КЛЕМАН

Святой Франциск Ассизский и Православная Церковь*¹

Несколько размышлений

Если не считать латинских Отцов, довольно хорошо известных в некоторых православных Церквях — особенно в Румынии и России, то Франциск Ассизский, несомненно, является самым популярным и самым любимым в Православии².

Удивительное возрождение богословия и религиозной философии в России в начале XX века принесло плоды в эмиграции, особенно во Франции. Сегодня оно вновь происходит на родине в среде молодой христианской интеллигенции³. Но это возрождение совершается в тесном диалоге с культурой Западной Европы, в обетованном и уже формирующемся подлинном европейском единстве. Это возрождение открывает перед православными возможность обнаружения очевидных сходств, например, с рейнской мистикой, с французской духовностью XVII века (в частности с Паскалем), но прежде всего с Франциском Ассизским.

Зимой 1910–1911 гг. религиозный философ Николай Бердяев, подобно многим известным интеллектуалам своей страны, предпринял итальянское путешествие. Побывав в Риме и во Флоренции, он был вызван в Россию и вынужден был выбрать только одно из тех мест, которые еще собирался посетить. Он отправился в Ассизи и провел несколько недель в Умбрии. «Нужно быть в Ассизах, в долине Умбрии, чтобы до конца почувствовать религиозную индивидуальность Франциска и безмерное его значение»⁴, — писал Бердяев. Действительно, в его первой значительной книге, законченной в 1914 году, «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»⁵, содержатся многочисленные упоминания о

* Перевод с французского и комментарии о. Игнатия (Крекшина) (Тюбинген).

святом Франциске и его историческом влиянии. Жизнь Франциска, пишет Бердяев, это «величайший факт христианской истории после жизни самого Иисуса Христа»⁶. В противоположность конформизму, компромиссам с властью, социологической объективации христианской истории, когда существовала тенденция уподобить Бога человеку, Франциск призывает к освобождению в христианстве творческой молодости. Будучи «юношей» по духу, он явился «самым совершенным выразителем» Христа, ибо «Христос — Абсолютный Человек — вечно молод»⁷. Преображая рыцарскую этику, Франциск возвестил о христианстве как о религии любви, свободы и творчества в Духе.

«Мистическая Италия, — продолжает Бердяев (то есть Италия Франциска Ассизского. — *И.К.*), — была высшей точкой всей западной истории»⁸. Франциск ничего не искал, ибо все ему было дано свыше; он создал «раннее Возрождение», Возрождение преображенное, в котором утверждается не отделенное от божественного человеческое. Это своего рода «бого-человечность», ищущая себя. Но она так и не найдет себя, ибо в поздних формах Возрождения произойдет большое разделение человеческого и божественного; все более и более замыкающийся в себе гуманизм будет противостояться в них христианству, надолго обреченному на морализирующий пиетизм...

Однако Бердяев не был исключением. Дмитрий Мережковский нередко упоминал Франциска Ассизского и посвятил ему одно из своих эссе в книге «Вечные спутники»⁹. Мережковского, читавшего Ницше в религиозном аспекте, мучило неизбежное примирение Христа и Диониса, евхаристии и «святой плоти земли». Поэтому он воспекает во Франциске Ассизском того, кто объединил мироздание с христианством. Для него Франциск — это Алеша Карамазов, целующий землю и постигающий ее священную тайну¹⁰, ее софийность, о которой говорили такие учителя «софиологии», как Соловьев, Флоренский, Булгаков...

Если обратиться к более близкому нам времени, то мне хотелось бы вспомнить одного из моих учителей, крупного православного богослова Владимира Лосского. Почти все свои труды он писал непосредственно по-французски, он основательно знал и любил западное Средневековье (один из

своих главных трудов он посвятил Майстеру Экхарту). Я могу подтвердить, поскольку знал его хорошо, что он особенно почитал Франциска Ассизского и считал его одним из своих ходатаев. Он часто рассказывал о нем своим детям, и одним из самых праздничных подарков, которые он им сделал, была биография Франциска.

Один из представителей русской диаспоры во Франции Никита Струве — прекрасный историк русской Церкви XX века — во вступлении к «*Message orthodoxe*», появившемуся пять-шесть лет назад¹¹, призывал к тому, чтобы святость Франциска Ассизского была открыто признана Православной Церковью. Сегодня Никита Струве является одним из тех, кто наряду с афонскими монахами ясно утверждает самобытность Православия и подчеркивает различия, разделяющие Православие и католичество...

В очень закрытом греческом мире Франциск Ассизский всегда привлекал к себе крупных интеллектуалов, пропитанных идеями Православия, но довольно маргинальных по отношению к церковным структурам, подобных Никосу Казандзакису, посвятившему ему прекрасную книгу¹². Как и Мережковский, он видел во Франциске человека, который вновь ввел в христианство поэзию бытия и вещей, человека, примирившего трансцендентное и имманентное¹³; точнее, Казандзакис сумел объединить подлинное христианское значение живого Бога и личности, с одной стороны, с интенсивностью жизни, как ее возвеличивал Ницше, с другой — с буддистским состраданием к малым творениям...

Следовало бы также вспомнить некоторые произведения критского искусства XVI века, когда Венеция проявляла в своем господстве на острове достаточно благоприятствовавшую диалогу терпимость. Так, на некоторых критских фресках рядом с привычными изображениями греческой агиографии можно найти изображенного в той же композиции Франциска Ассизского¹⁴...

Существует неоспоримое родство между первоначальной францисканской духовностью и глубочайшей русской духовностью. Это хорошо ощущал Рильке, который в своей книге «Часослов» воскрешает в памяти русское христианство с его смиренностью и его пасхальную радость¹⁵. Почти

тогда же он завершает свою «Книгу о нищете и о смерти» гимном Франциску Ассизскому¹⁶...

Это родство особенно очевидно между Франциском и Серафимом Саровским¹⁷. Оба жили в относительно сходных исторических условиях — в эпоху зарождения современного рынка и рациональности в Италии XIII века и в России XIX столетия. Это была эпоха появления на горизонте величайших опасностей: с одной стороны, разделений на Западе, с другой — русской революции...

В противовес зависимости от материального благополучия эти условия привели того и другого к свидетельству предельной евангельской бедности, когда каждое мгновение есть упование на десницу Божию в непрерывной обращенности к Небу, в жизни в чистой благодати. Франциск торжественно срывает свои богатые одежды не для того, чтобы вступить в монастырь, но для обручения с «госпожой Бедностью» в странствии. Серафим также отказывается от организованной монастырской жизни ради уединенной жизни в лесу и подобно животному, растению, камню спускается до недр творения, пока каждый из них, отрешившись полностью от самого себя, не становится «братом всех». Оба они отвергали умозрительную спекуляцию. Но с какой силой делал это Франциск — это был единственный грех, который им не прощался! — для утверждения первенства духовного опыта, чтобы умереть и воскреснуть со Христом, сойти уже в этом мире в смерть и обрести в ней воскресение. Возможно, для того, чтобы по-иному воспринять современные искания человека, оба также подчеркивали человечность Иисуса: рождественские ясли Франциска соответствуют топологии «святой земли», воссозданной Серафимом в лесу таким образом, что он вновь смог побывать с Иисусом во всех тех местах, где Он жил. Стигматы Франциска сравнимы с добровольным распятием Серафима на одном из камней, на котором он, словно столпник, неустанно призывал имя Иисуса тысячу дней и тысячу ночей. Наконец, оба преобразились, получив харизму невероятного «сострадания» не только по отношению к людям, но и по отношению ко всему творению. Еще здесь напрашивается сходство между волком Франциска и медведем Серафима. Вокруг них расцветает рай.

И все же я не думаю, что можно обнаружить этапы прямого «влияния» святого Франциска на святого Серафима. Духовное обновление — а оно должно было обогатить и культуру — в России начала XIX века было обязано течению «филокалии», созданному старцами преимущественно в Молдавии. Иными словами, это был перевод, распространение и претворение в жизнь великой «Филокалии», опубликованной по-гречески в 1784 году¹⁸ и объединившей аскетические и мистические тексты египетской пустыни, Синая и Афона. Западные влияния, известные в духовной области в России с конца XVIII века, главным образом оказывались немецким пиетизмом, как это видно у Тихона Задонского. Что касается мистического масонства, то его вклад не переходил границ, строго определявшихся употреблением французского языка самого высшего общества.

Сходство между Франциском и Серафимом представляется мне лучше понять с помощью первоначальных общих корней неразделенной Церкви и христианства. В нем все богословие было символическим и мистическим, прежде чем оно было рационалистически систематизировано и претерпело глубокую деструкцию в эпоху схоластики. Следует также изучить, каким образом византийская традиция, питавшая святого Серафима, могла коснуться святого Франциска. Известно, что Италия долгое время оставалась связующим звеном между христианскими Западом и Востоком. Уже были отмечены такие явления, как новая эллинизация южной Италии в начале второго тысячелетия — ведь именно там возникло влияние базилианского монашества. Идеи и формы харизматической жизни в мире, взорвавшие границы институализированного монашества, встречаются в Константинополе в XI веке у Симеона Нового Богослова и некоторых его учеников. «Песнь творениям»¹⁹ напоминает созерцание природы в Боге (φύσις θεού) восточных монахов. Такое стремление выявить λόγος вещей и объединить их подобно приношению в Логосе — тема духовного человека, священника, совершающего «космическую литургию» на алтаре своего сердца. Тремя традиционными аспектами духовного пути на Востоке являются аскетическая практика, «созерцание природы» и, наконец, «обожение» — непосредственное единение с Богом. Странно, что, возможно, под

влиянием формулы Августина «Бог и моя душа» из восточных теоретических разработок, в частности ареопагитских, Запад сохранил лишь стадии личного восхождения (пути «очищения», «озарения» и «единения»), исключаящие мироздание. Однако Франциск вновь обрел — то ли спонтанно, то ли под восточным влиянием — *φύσις θεοῦ*, это великое славословие бытию и вещам...

Наконец, следует сказать, что утверждение человеческого, вовсе не в противовес Христу, а в Нем — и прежде всего человечности Христа, — начинается в византийском мире с XII века, о чем свидетельствует македонское искусство этой эпохи. Оно освобождается от классического иератизма и выражает напряженность, динамизм, патетику. Оттуда этот «преображенный Ренессанс» охватил, с одной стороны, Константинополь, где около 1300 года принес великолепные плоды в искусстве и мысли, с другой — по-видимому, коснулся итальянского францисканства. Добавим, что немалое число «*fratricelli*»²⁰, избегая преследований, должно было укрываться в Метеорах.

Таким образом, истоки сходства между духовностью святого Франциска и святого Серафима Саровского следует искать в общем наследии неразделенной Церкви и в многообразных сношениях между византийским миром и Италией XII–XIII веков.

Я убежден, что заветная идея Франциска и францисканский дух составляют сегодня существенный элемент для глубокой встречи между Православием и католичеством. В столкновении закрытых систем богословские дискуссии нередко выражают представления, в которых слова имеют разный смысл. Необходимо много знания, терпения и любви для понимания «подтекста», нередко определяющего существо другого. Напротив, пример святости непосредственно затрагивает сердца как простых людей, так и ученых мужей. «Всякое слово может быть опровергнуто другим, — говорил святой Григорий Палама, — но какое слово может противоречить жизни?» Если даже самый недоверчивый православный — и Бог знает, сколько православных не доверяют приобретшему в истории такую значимость римскому примату, — действительно откроет для себя жизнь, слова, сияние Франциска Ассизского, то он не может не быть потря-

сен. В них — формы, язык, воздействие святости, которые православному известны: дух пророчества, харизматичность, которые не разрушают, но очищают, углубляют, укрепляют церковный организм. В них — свидетельство бедности, смирения, детского доверия, своего рода «безумие во Христе», которое так противостоит серьезной тяжести «мира сего», как фарисейству церковных людей противостоит «мир наоборот» заповедей блаженства. Ибо Франциск и его братья были подлинными «безумцами во Христе», жили той святостью, которая особенно почиталась на Востоке. В них — недоверие к умозрительным спекуляциям и умствованиям, первенство любви и познание веры: не *fides quaerens intellectum*²¹, но вера, просвещающая разум. В святости Франциска — чувство вселенского величия христианства, когда, подобно «неопалимой купине» Максима Исповедника, в «Песне брату солнцу» с радостью воспевается созерцание мира.

Таким образом, если православный хотя бы немного осознает свою веру, то он не может не знать, что святость — это «экклезиофания». Святость выявляет «мистическую» глубину Церкви, Церкви — таинства Распятого-Прославленного, Церкви — евхаристии. Итак, если Франциск — святой и являет собой тип христианского христоподобного и «одухотворенного» святого, то это значит, что совершавшаяся в XIII веке евхаристия латинской Церкви, то есть спустя два столетия после схизмы, сохраняла всю свою жизненную силу и всю свою освященную полноту... А это значит, что на Востоке и на Западе одна евхаристия и одна Церковь. Так что разделение таинственным образом совершается *внутри* Церкви, несомненно из-за некоторых формулировок одних и некоторых высказываний других, которые угашали и до сих пор угашают объединяющее сияние евхаристии. Франциск и все святые Востока и Запада — лозоискатели этих глубоких пластов, и их деяния мы должны продолжить: не ради внешнего компромисса, но ради глубинного поиска единого центра.

Тем самым мы видим, что различия не обязательно являются противоположностью и что они могут сочетаться друг с другом и друг друга дополнять — в апофатическом приближении к тайне, но основополагающая керигма Церкви оста-

ется непреложной. К примеру, францисканское восприятие больше предполагает подражание Христу, а православное — слияние со Христом. Но пример Франциска показывает, что не существует подлинного подражания без слияния. И примеры таких святых, как Симеон Новый Богослов или Серафим Саровский, свидетельствуют о том, что нет подлинного слияния с Иисусом без личной встречи с Ним.

Францисканское восприятие выявляет в стигматах²², по крайней мере с внешней точки зрения, Великую пятницу, православное — «фаворский свет» и Пасху.²³ И, тем не менее, если присмотреться, то замечаешь, что вызванные ангельским озарением стигматы Франциска его преображают. В них меньше выражается слияние со Христом Великой пятницы, чем со Христом Прославленным, Который Сам хранил стигматы Своих Страстей, как выразится в XIV веке Николай Кавасила²⁴. Заметим, что упоминания о стигматах встречаются уже в житиях отцов-пустынников, по крайней мере в одном из повествований²⁵. Некоторые афонские монахи говорят о внутренних стигматах: «духоносец» — это всегда «крестоносец», и в одном из афонских монастырей можно видеть изображение распятого и осиянного пламенем монаха²⁶; это немного напоминает то, что произошло на Альверно²⁷. В единстве Креста и Воскресения, «Креста животворящего», речь идет не о чем ином, как о расстановке акцентов — причем расстановке плодотворной.

Францисканское восприятие говорит о рождественских яслях и о человечестве Иисуса. Православное же предпочитает икону, в которой человек обретает прозрачную ясность. И хотя в распятии, игравшем столь большую роль в жизни святого Франциска, еще есть отголоски иконописной традиции, это искусство уже ренессансно, как искусство Чимабуэ. Сходным образом и позднее византийское искусство утрачивает всякий иератизм и — подобно францисканским рождественским яслям — предпочитает изображение человечности. Смысл иконы заключается в осознании того, что всякий человек, каким бы обыкновенным и непроницаемым он ни казался, есть все же образ Божий. Еще здесь речь идет о различных акцентах в понимании богочеловеческого единства, однако самое существенное — не разрушать этого единства.

Возможно, трагедия христианства в современную эпоху — это его «распадение», подобное расщеплению павшего человека. Порой человек оказывается неспособным прославлять и просвещать жизнь — всю жизнь и все на земле. С одной стороны, мы видим все более и более головное, профессиональное и научное богословие, но не богословие «радостного знания». С другой — более или менее религиозная литургическая жизнь оказывается в наше время под угрозой рассудка и шансонеток²⁸. Далее: мистика определяется сегодня как совокупность исключительно психических состояний, то есть как мистика для специалистов; так же и из морали исключается всякий творческий динамизм, она отделяется от жизни и красоты. Мораль с недоверием относится к эросу, все равно — индивидуалистическая ли она и одержима сексуальностью, или коллективистская и одержима революцией. Что еще может такое христианство сказать современному человеку, жаждущему одновременно духовности, творчества, вселенской тайны?

Христианство не считает больше мир священным, оно утратило вселенское очарование — великий Пан умер²⁹. Таким образом, путь открыт науке и технике. Но десакрализация должна быть только этапом, последней же целью является освящение творческим духом не только человека, но и самой материи. Однако, начиная с эпохи упадка Средневековья, христианство профанировало природу. По существу сбитые с толку наука и техника утратили всякую целесообразность. Человек как личность, природа как «первая Библия» находятся сегодня под угрозой.

Поэтому необходимо новое обретение первоначального вдохновения францисканства. С обновленным перед лицом современных опасностей сознанием оно объединяет — как объединяла неразделенная Церковь — таинство и пророчество, этику и мистику, личную встречу со Христом и созерцание одушевленного и материального. Оно предлагает мистику, которая не является чуждым и особым опытом, но преобразованием повседневной жизни в свете, в тайне Креста и Воскресения. В «Песне творениям» мне представляется особенно важным одно выражение: это прославление земли как «нашей сестры — матери-земли». Архаические религии видели в природе исключительно Мать, богоявление мате-

ринского божества, в котором все исчезает и в нем растворяется. Для нашей прометеевской современности обмирщенная и обмирщающая земля есть не что иное, как энергетический резервуар для использования. Либо человек деградирует и теряется как личность среди священной природы, либо он насилует землю и обрабатывает ее с примитивной дикостью, будто она рабыня. Прав Франциск: материнская земля — это наша сестра, подобное нам творение, дар Божий нам. Сестра, быть может, обрученная и нам доверенная, за которую мы несем ответственность и которой мы должны воздавать безмолвную хвалу, ибо дар возносит нас к Подателю. Выражение святого Франциска ставит нас перед решающим выбором не между прометеевским духом и одинаково слепым экологизмом, но между христианством акосмическим, порождающим безответственную технику, и христианством, достойным петь «Песнь брату солнцу» всем нашим разумом, нашим талантом, нашей культурой.

Возможно, появление этого христианства молодости и красоты мы ускорим, осуществив встречу между францисканским духом и духом Православия. Богословские выводы в духе францисканства, едва только они начали раскрываться святым Бонавентурой, были искажены аристотелевским субстанциализмом. Поэтому я задаю себе вопрос: не обретет ли францисканство, возвращаясь к своим истокам, свои истинные богословские основы в православной пневматологии и космологии, в то время как францисканские свежесть, непосредственность, человечность и поэтичность помогут православным преодолеть такие стойкие соблазны, как ритуализм, чересчур повторное богословие, а также возвращение — в страхе перед всем новым во времена упадка и застоя — к своего рода монофизитству, который совсем не находил места для человека? Франциск — среди нас, ибо ничто мы не переживаем так реально, как присутствие святого, — свидетельствует о том пророческом и творческом христианстве, к которому в своих чаяниях страстно взывали великие православные мыслители XX века. Поэтому в заключение процитирую Бердяева: «Творческая мораль новозаветной, евангельской любви не была раскрыта в христианском мире, она лишь изредка сверкала точно блеск молнии у таких избранников, как св. Франциск»³⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Clément O. Saint François d'Assise et l'Église orthodoxe*. Пользуюсь случаем сердечно поблагодарить Моник Клеман за предоставленную возможность публикации этого текста из архива ее мужа.

² «Внутренне близок русскому умилению образ св. Франциска Ассизского...», — писал о русском чувствовании Христа В.И. Иванов в 1917 г. (*Иванов В. Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского // Иванов В. Собрание сочинений. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 464*). Уже в эмиграции П.П. Муратов, осмысляя судьбы России, скажет, что «*Poverello d'Assisi* был одним из тех простецов, которые так хорошо известны нам, русским, ибо под их неумолчный призыв прошла наша история — от новгородских блаженных и московских юродивых до добровольных изгнанников наших дней» (*Муратов П. Образы Италии: От Тибра к Арно. Север. Венецианский эпилог. СПб., 2005. С. 36*). В рецензии на книгу Г.П. Федотова «Святые Древней Руси» Б.К. Зайцев отметит, что «из католических святых наибольшею любовью среди русских пользуется св. Франциск Ассизский — наиболее “русский”, с чертами даже юродства» (*Зайцев Б.К. Дневник писателя. М., 2009, С. 147*). Вспомним здесь и Н.А. Бердяева, которого Клеман, по его собственным словам, читал запоем; в своем сравнении западного и восточного типов духовности он подчеркивал особую близость св. Франциска русской религиозности: «Православный Восток, особенно русский, любит св. Франциска Ассизского, который имеет универсальное значение и наиболее близок евангельскому образу Христа» (*Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 441*).

³ Статья написана в начале 1980-х годов.

⁴ *Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 574*; Клеман читал эту книгу во французском переводе: *Berdiaev N. Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme. Paris, 1955*. Сходную ассоциативную связь Франциска с Умбрией переживает годом позже и Г.П. Федотов. В письме к Т.Ю. Дмитриевой из Флоренции от 25 сентября 1911 г. он напишет: «Я первый раз полюбил землю Италии, землю Умбрии, по которой ступали ноги св. Франциска» (*Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 12: Письма Г.П. Федотова и письма различных лиц к нему. Документы. М., 2008. С. 169*). Связь *топоса* и *агиона*, бывшая общим местом в религиозно-историческом дискурсе русских — да и не только русских — мыслителей (см., например: *Флоренский П., священник. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П., священник. Со-*

чинения в 4-х томах. Т. 2, М., 1996. С. 352–369), позволяет поставить здесь вопрос о *топологии святости*, который еще должен стать предметом специального исследования.

⁵ Первое издание книги вышло в 1916 г.

⁶ *Op. cit.* С. 482.

⁷ *Op. cit.* С. 466. Размышления о духовной молодости Франциска становятся общим местом в русской литературе начала XX века. Так, сравнивая пушкинского Алеко с Франциском, Д.С. Мережковский писал, что «его религия была возвратом к детской простоте и невинности» (*Мережковский Д.С. Пушкин // Мережковский Д.С. Вечные спутники. Портреты из всемирной литературы. М., 2007. С. 252*). В обновленной юности Франциска Муратов усматривал приметы зарождающегося Ренессанса: «Понадобились долгие века веры в перерождение мира и человека, долгие века младенчества во Христе, чтобы юность была возможна... Радость Франциска Ассизского не покидала с тех пор, как, проснувшись в одно утро и взглянув на долины Умбрии, он поверил в молодость мира» (*Муратов П. Образы Италии: Венеция. Путь к Флоренции. Флоренция. Города Тосканы. СПб., 2005. С. 355*). Также и Г.П. Федотов говорит о духовном обновлении Западной Церкви как о новом младенчестве с Франциском (*Федотов Г.П. Древо на камне // Федотов Г.П. Собрание сочинений в 12-ти томах. Т. 2. М., 1998. С. 305*).

⁸ *Op. cit.* С. 443.

⁹ Хотя в этой книге Мережковского Франциск упоминается довольно часто, однако в ней нет ни эссе о нем, ни приводимого Клеманом его уподобления Алеше Карамазову – см.: *Мережковский Д.С. Вечные спутники...* (ср. также ее французский перевод: *Merejkowski D. Éternels compagnons de route, Lermontov, Dostoiewski, Gontcharov, Maïkov, Tioutchev, Pouchkine. Paris. 1949*). Позднее Мережковский посвятит Франциску отдельную книгу: *Мережковский Д.С. Франциск Ассизский. Берлин, 1938* (опубликовано по-французски в сборнике: *Merejkovsky D. De Jesus à nous, Paul, Augustin, François d'Assise, Jeanne d'Arc. Paris, 1941*).

¹⁰ См.: *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. I–X // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 14. Л., 1976. С. 328* (глава «Кана Галилейская»).

¹¹ Приведем только отрывок из статьи Н.А. Струве: «Православным образ Франциска особенно близок: его космическое восприятие мира во Христе, его антиинтеллектуализм, доходящий до недоверия к культуре, его юродство сродни именно восточной традиции. Но, увы, в силу разделения Церквей Православная Церковь не знает Франциска “святого”, не возносит к нему общественных молитв. Почитание Франциска если совершается, то келейно, в сердце каждого... Церковное же признание Франциска Ассизского свя-

тым, его прославление восточной Церковью, уже не говоря о радости, которое оно принесет верующим, не будет ли оно той вехой, которая на глубине, в тайном общении с величайшим из святых, приблизит нас к заповеданному единству?» (*Струве Н.* К 750-летию со дня смерти Франциска Ассизского // Вестник Русского Христианского Движения. Париж—Нью-Йорк—Москва, 1976. № 119. С. 3–4; Клеман ссылается на французскую версию этого текста — см.: *Struve N.* Pour le 750^e anniversaire de la mort de saint François d'Assise // *Le Messager Orthodoxe.* № 74. Paris, 1977. P. 1–2). Размышления Струве через двадцать лет продолжит С.С. Аверинцев: «...образ Франциска представляется особенно близким как раз православной душе: любовь к нищете, любовь к природе — и, главное, бесхитрость, отсутствие чего бы то ни было лукавого и властного... Если Франциск не является лицом, официально “прославленным” Русской Православной Церковью, то он вне всякого сомнения — один из неофициальных небесных заступников русской литературы» (*Аверинцев С.С.* «Цветики милые братца Франциска»: Итальянский католицизм — русскими глазами // Православная община. 1997. № 39. С. 55). Задолго до Аверинцева о духовном влиянии святых на творчество писал В.И. Иванов: «... я уверен, что не мог бы восстать Дант, если бы не подвизался ранее святой Франциск Ассизский. И Россия не могла бы в прошлом веке достигнуть того мощного расцвета своих творческих потенций, если бы не жил незадолго на Руси, в Саровской отшельнической келье, как чистый сосуд лучшей духовности, старец Серафим» (*Иванов В.* Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика // *Иванов В.* Собрание сочинений. Т. IV. Брюссель, 1987. С. 584; ср.: *он же.* Лик и личины России..., С. 478). Различные аспекты благотворного воздействия святого Франциска на русскую литературу уже стали предметом научного исследования — см.: *Августин (Никитин), архимандрит.* Пушкин и св. Франциск Ассизский: францисканские мотивы в русской поэзии // *Страницы.* 1998. Т. 3. Вып. 2. С. 239–255; *он же.* Св. Франциск Ассизский и русские символисты // *Труды Государственного музея истории Санкт-Петербурга.* СПб., 1999. Т. IV. С. 300–311; *Самарина М.С.* Франциск Ассизский и его наследие: от истоков к современности. СПб., 2008.

¹² См.: Καζαντζάκης Ν., Ο Φτωχούλης του Θεού, 1956; Клеману было доступно французское издание этой книги: *Kazantzákis N.* Le Pauvre d'Assise. Paris, 1957.

¹³ Иными словами, примирение трансцендентного и имманентного есть синтез богочеловеческий. Именно Франциск, видевший во всех живых существах своих братьев и сестер, достигает этого примирения, обретает, согласно С.Л. Франку, ту реальность, в которой «мир и человеческая душа образуют солидарное единство и стоят в

отношении исконного внутреннего сродства» (*Франк С.Л. Реальность и человек // Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 415*). «В эпоху так называемого позднего средневековья... — писал Франк в своем более раннем тексте, — возникает великий замысел и великое влечение к оправданию, религиозному осмыслению и озарению конкретных “земных” начал жизни — живой человеческой личности со всем богатством ее душевного мира, природы, рационального научного знания. Это есть попытка, не отрываясь от целостного духовного центра, преодолеть его замкнутость, распространить его лучи на всю конкретную периферию жизни. В Франциске Ассизском, в живописи Фра Анжелико и Джотто мы имеем яркие проявления этого духа» (*Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922, С. 51–52*). Также и М.М. Бахтин видит во Франциске осуществление христианского синтеза «этического солипсизма... с этически-эстетической доброю к другому» (*Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 134*). Совсем иную оценку личности Франциска дает А.Ф. Лосев. У позднего эпигона неоплатонизма Франциск вызывает явное раздражение: «... его субъективный имманентизм, его всепроницающие и всепрощающие глаза, его внутреннее и внешнее благодушие навсегда остались символом этих времен растущей имманентной субъективности, приведших в конце концов действительно к пантеизму» (*Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 220*). Здесь неуместно вдаваться в анализ одной из самых слабых книг уважаемого автора, но писать так о Франциске — это значит ничего не понять ни в его христианском идеале, ни в его святости. Впрочем, Лосев продолжал до конца жизни мыслить в духе «стилизованного православия» мистагога своей молодости о. П. Флоренского, который в принципе не мог принять святости Франциска: «Как известно, первые тончайшие испарения натурализма, гуманизма и реформации подымаются от невинной “овечки божией” — Франциска Ассизского, канонизированного, ради иммунизации, по той простой причине, что вовремя не спохватились его сжечь» (см.: *Флоренский П., священник. У водоразделов мысли: Обратная перспектива // Флоренский П., священник. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3 (1). М., 1999. С. 63*). От этих слов веет каким-то холодом, мертвенностью и нечувствием подлинной святости. Трудно поверить, что ранний Флоренский (1906 г.) мог писать о Франциске совсем по-иному: «Но там и тут в потоке истории сверкнет порою образ высшего типа... Образы Франциска Ассизского, Серафима Саровского или Амвросия Оптинского, думаю, достаточно намекают, что такое человек высшего типа, что такое “Ангел во плоти”» (*Флоренский П., священник. О типах возрастания // Флоренский П.,*

священник. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. С. 306–307). Поэтому особенно печально, что в своем позднем творчестве Флоренский для характеристики Франциска не находит никакого другого слова кроме «пресловутый» (см.: *Флоренский П., священник. Философия культа (Опыт православной антропологии) // Флоренский П., священник. Собрание сочинений. М., 2004. С. 313–314).*

¹⁴ В православном искусстве Крита известны еще более ранние изображения святого Франциска. В деревушке Критса — той самой, в которой по роману Казандзакиса «Христа распинают вновь» Жюль Дассен снимал фильм «Тот, кто должен умереть», — стоит храм Панагии Кера (Богоматери Всесвятой Владычицы). На фреске в центральном нефе, датируемой серединой XIII века, среди православных святых представлен и святой Франциск — см.: *Lassithiotakis K. Saint Francis and Crete // IV International Congress of Cretological Studies. Athens, 1981. Vol. 2. P. 146–154, pl. 54–56.* Назовем здесь также критскую икону итало-греческой школы конца XV века из собрания ГМИИ им. Пушкина «Успение Богоматери со св. Домиником и св. Франциском» — еще одно свидетельство почитания Франциска в православной среде Крита (см.: *Искусство Византии в собраниях СССР. Т. 3. Искусство XIII века. Искусство палеологовского времени. Поздневизантийский период, М., 1977. С. 138).*

¹⁵ Клеман прежде всего имеет в виду стихотворения «Selten ist Sonne im Soburg», «Da trat ich als ein Pilger ein», «Ich war bei den ältesten Mönchen» и «Du dunkelnder Grund», входящие в книгу «О монашеской жизни» — первую часть «Часослова» (*Rilke R. M. Werke in drei Bänden. Erster Band. Gedichte. Leipzig 1978. S. 241–245).*

¹⁶ Стихотворение «O wo ist der, der aus Besitz und Zeit» — в «Книге о нищете и о смерти», третьей части «Часослова» (*Rilke R. M. Ibid. S. 299–301).*

¹⁷ Первая попытка обобщить опыт сопоставления двух святых в русской религиозной и исторической литературе была предпринята архимандритом Августином (Никитиным), однако автор преимущественно ограничивается разбором книги М.В. Лодыженского «Свет Незримый» — см.: *Августин (Никитин), архимандрит. Св. Франциск Ассизский и преп. Серафим Саровский // Поиски единства: Проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем. М., 1997. С. 27–36.*

¹⁸ На самом деле первое издание «Филокалии» по-гречески вышло в Венеции в 1782 году.

¹⁹ Полное название гимна — *Canticum fratris solis vel Laudes creaturarum (Песнь брату солнцу, иначе именуемая Похвала творениям).* Клеман, как и большинство пишущих об этом тексте авторов, называет его либо «Песнь творениям», либо «Песнь брату солнцу».

²⁰ Fratricelli, или fraticelli (*ит.*) – малые братья (*букв.* братцы) – последователи принадлежавшего к францисканскому ордену радикального движения спиритуалов; к началу XIV века порвали с официальной Церковью и были осуждены как еретики. Вспомним, что конфликт вокруг фратичелли лег в основу ставшего культовым романа У. Эко «Имя розы».

²¹ Fides quaerens intellectum (*лат.*) – вера, вопрошающая разум. Формула, введенная Ансельмом Кентерберийским и определяющая соотношение веры и знания.

²² Симптоматично, что даже в западной богословской науке феномен стигматизации исследован недостаточно. Укажем здесь лишь на наиболее интересные публикации: Lot-Borodine M. Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht // Benediktinische Monatsschrift, 21 (1939). S. 23–32; Elm S. «Pierced by bronze needles» // Journal of Early Christian Studies, 4 (1996). P. 409–439. Богословское обоснование православного взгляда на стигматы было дано архиепископом Василием (Кривошеиным): Basile, archeveque de Bruxelles et de Belgique. Quelques mots supplémentaires sur la question des stigmates // Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale. 1963, № 44 (рус. пер.: *Василий (Кривошеин)*). Несколько слов по вопросу о стигматах // Журнал Московской Патриархии, 1986, №4. С. 67–68). Митрополит Антоний (Блум) пытается с точки зрения медицины осмыслить стигматы и не исключает этого феномена в Православной Церкви (*Антоний, митрополит Сурожский*. О стигматах // *Антоний, митрополит Сурожский*. Труды. М., 2002. С. 164–174; впервые опубликовано по-французски в том же номере Messenger, что и статья владыки Василия).

²³ Сходное сравнение западного и восточного религиозных типов проводил и Бердяев: «Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения. Мистика Запада по преимуществу мистика Распятия» (*Бердяев Н.А.* Дух и реальность... С. 441).

²⁴ В четвертой книге своего трактата «Жизнь во Христе» Николай Кавасила говорит о Христе, что «руки его в язвах (*τά στίγματα*), и ноги его в ранах гвоздинных, и ребро его носит еще след копья». В другом контексте – во второй книге того же трактата – Кавасила пишет о принявшем крещение мч. Ардалионе, который получает «стигматы Христа» (*τά στίγματα του Χριστού*) – см.: *Nicolas Cabasilas. La vie en Christ*. T. 1 (Sources Chrétienues, 355). Paris 1989. P. 356, 357, 213–215.

²⁵ К сожалению, упоминаемый здесь Клеманом источник нам неизвестен.

²⁶ Имеется в виду фреска начала XIX века в монастыре Эсфигмену. Подобные изображения встречаются и во фресковых циклах XVII–XX веков на Балканах, в Румынии и в России (см., например: Чумичева О.В. Аллегория распятого монаха в росписях Великого Устюга XVII в. и ее западноевропейские и балканские истоки // Труды Государственного музея истории религии. СПб., 2009. Вып. 9. С. 36–41). Истоки и эволюция этого иконографического типа рассмотрены в фундаментальных работах Л. Кретценбахера и А. Зибомы: *Kretzenbacher L. Der Mönch am Kreuze: Ein Meditationsbild der frühen Mönchaskese in Ost und West // Kretzenbacher L. Bilder und Legenden: Erwandertes und erlebtes Bilder-Denken und Bild-Erzählen zwischen Byzanz und dem Abendlande. Klagenfurt 1971. S. 129–149; Seebohm A. The crucified monk // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. Vol. 59 (1996). P. 61–102.*

²⁷ Вспомним, что именно на апеннинской горе Альверно (Monte Alverno, Monte la Verna) святым Франциском были обретены стигматы в день Воздвижения Креста Господня.

²⁸ Очевидно, Клеман имеет в виду использование в последние десятилетия нетрадиционной музыки в богослужении как католической, так и протестантских Церквей.

²⁹ Слова из трактата Плутарха «Об упадке оракулов», символизирующие конец античной культуры, сохранили тот же смысл и в христианскую эпоху и широко вошли в обиход европейской философии и литературы.

³⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 460.

СИМОНА ВЕЙЛЬ

Любовь к мировому порядку*

Любовь к мировому порядку, к красоте мира дополняет любовь к ближнему.

Она исходит из сходного отказа от себя, который есть образ творческого отказа Бога. Бог дает жизнь миру, соглашаясь в нем не властвовать, хотя имеет на то полную власть, но предоставляет ее вместо Себя, с одной стороны, механической необходимости, связанной с материей, что включает и психическую материю души, с другой – существенной автономии мыслящих людей.

В любви к ближнему мы подражаем Божественной любви, которая создала нас и всех наших братьев. В любви к мировому порядку мы подражаем Божественной любви, создавшей мир, которого мы часть.

Человеку не приходится отказываться от власти над материей и над душами, поскольку он ею не наделен. Но Бог ему даровал воображаемый образ этой власти, воображаемую божественность, чтобы он тоже мог, будучи созданием, опустошаться от своей божественности.

Как Бог, находящийся вне мира, в то же время реально есть и его центр, так и всякий человек имеет воображаемое положение в центре мира. Иллюзия перспективы ставит его в центре пространства; сходная иллюзия извращает в нем чувство времени; и еще одна подобная иллюзия расставляет вокруг него всю иерархию ценностей. Эта иллюзия распространяется вплоть до чувства бытия, ввиду тесной связи в нас чувства ценности и чувства бытия; бытие нам кажется менее густым по мере его отдаления от нас.

Мы низводим пространственную форму этой иллюзии до присутщего ей ранга обманчивого воображения. Мы к это-

* Перевод с французского Никиты Струве. Продолжение перевода очерка Симона Вейль «Разные виды прикровенной любви к Богу». 1942. Начало см. в Вестнике № 195, 196.

му принуждены. Иначе мы не осязали бы ни одного предмета, не могли бы направить ни одного шага сознательно. Так Бог предоставляет нам образ того действия, которое должно преобразить всю нашу душу. Как мы учимся в раннем детстве уменьшить, придавить эту иллюзию в чувстве пространства, мы должны поступать так же по отношению к чувству времени, к ценности, к бытию. Иначе мы лишаем себя возможности, под всеми видами за исключением пространства, различать любой предмет, направлять любой шаг.

Мы находимся вне реальности, во сне. Отказаться от этого центрального воображаемого положения, отказаться не только умом, но и той частью души, наделенной воображением, означает проснуться к реальности, к вечности, увидеть истинный свет, услышать истинную тишину. Тогда преобразается коренным образом наша чувствительность, в непосредственном способе воспринимать чувственные и психологические явления. Это преобразование сходно тому, что бывает, когда вечером, на дороге, нам показалось, что мы видели присевшего человека, а вдруг различаем дерево; или когда нам послышался шепот, мы различаем шуршание листьев. Видим те же краски, слышим те же звуки, но совсем иначе.

Опустошать себя от своей ложной божественности, отрицаться от самих себя, отказываться от того, чтобы быть в воображении центром мира, отличать все точки мира как равные себе, а настоящее средоточие как находящееся вне мира — это значит соглашаться на царство механической необходимости в материи и свободного выбора в каждой душе. Это согласие и есть любовь. Любовь, обращенная к мыслящим личностям, есть любовь к ближнему; обращенная к материи, это любовь к мировому порядку или, что то же, любовь к красоте мира,

В Древнем мире любовь к красоте мира занимала очень большое место в мыслях и окружала всю жизнь удивительной поэзией. Так было во всех народах, в Китае, в Индии, в Греции. Греческий стоицизм, удивительное явление, к которому христианство было бесконечно близко, особенно в мыслях апостола Иоанна Богослова, был почти исключительно любовью к красоте мира. Что касается Израиля, некоторые места Ветхого Завета, в Псалмах, в Книге Иова, в

Исаие, в Книге Премудрости содержат не сравнимое ни с чем отображение красоты мира.

Пример святого Франциска Ассизского показывает, какое место может занять в христианской мысли красота мира. Его поэма не только совершенная поэзия, но вся его жизнь была совершенной поэзией в действии. Странничество, нищета были у него поэзией: он оголялся, чтобы быть в непосредственном контакте с красотой мира.

У святого Иоанна от Христа можно найти несколько прекрасных стихов о красоте мира. Но вообще же, пусть и принимая во внимание неизвестные или малоизвестные сокровища, таящиеся в Средневековье, можно сказать, что красота мира почти отсутствует в христианской традиции. Это странно, причину этого трудно понять. Как христианство может иметь право называть себя католическим, если мир в нем отсутствует?

Верно, что в Евангелии редко идет речь о красоте мира. Но в этом коротком тексте, который, как пишет св. апостол Иоанн, далеко не содержит все, о чем учил Христос, ученики, вероятно, не сочли нужным включить все, что касалось и без того всюду распространенного чувства.

Все же о красоте мира упоминается дважды. Там, где Христос учит созерцать лилии и птиц и подражать им в их равнодушии к будущему и в их покорности судьбе; и в другом месте, где следует созерцать дождь и свет и подражать им в том, что они без различия распространяются на всех.

Возрождение считало, что восстанавливает духовные связи с античностью поверх христианства, но от античности оно взяло лишь вторичные проявления его вдохновения, искусство, науку и любопытство к человеческим делам; оно лишь очень поверхностно коснулось его центрального вдохновения. Оно не обрело его причастности к красоте.

В XI и XII веках казалось, что начиналось подлинное возрождение, если только могло бы принести плоды; оно дало первые свои побеги в Лангедоке. Стихи трубадуров о весне позволяют думать, что в этом случае христианское вдохновение и любовь к красоте мира и не разошлись бы. Впрочем, окситанский дух оставил свои следы в Италии и не был чужд, может быть, францисканскому вдохновению. Но то ли по совпадению, а вернее, по причинному следствию, эти по-

беги нигде не пережили войну с альбигойцами, разве что в виде жалких остатков.

Сегодня можно полагать, что белая раса почти целиком утратила чувство красоты мира и что она позаботилась о его исчезновении на всех континентах, где она насадила свое оружие, свою торговлю и религию. Как говорил Христос фарисеям: «Горе вам, похитившим ключ познания: вы сами не входите и других не пускаете войти».

И, тем не менее, в наше время в странах белой расы красота мира — почти единственный путь, позволяющий дать проникнуть в нас Богу. Так как мы еще более далеки от двух других. Любовь и истинное уважение к религиозным обрядам редко встречаются даже среди тех, которые их придерживаются, и тем более неизвестны у других. Многие даже не предполагают такой возможности. А что касается сверхъестественного подхода к несчастью, сострадание и благодарность не только редки, но и почти всем стали в наши дни непонятны. Сама мысль о них почти исчезла; само значение этих слов принизилось.

А чувство красоты, пусть и покалеченное, искривленное, испачканное, остается незыблемым в сердце человека и его мощным двигателем. Оно наличествует во всех заботах мирской жизни. Если бы оно стало подлинным, чистым, оно сразу же единым махом повергло секулярную жизнь к стопам Бога, оно сделало бы возможным полное воплощение веры.

Вообще же красота мира — самый обыкновенный, самый легкий, самый естественный из путей к Богу.

Как Бог тотчас проникает в душу, когда она приоткрывается, чтобы через нее любить несчастных и им служить, так и тут Он в нее сразу проникает, чтобы через нее любить и созерцать красоту, Им же созданную.

Но обратное еще более верно. Естественная склонность души любить красоту — уловка, которой чаще всего Бог пользуется, чтобы приоткрыть души к горнему дуновению.

На этой ловушке была поймана Кора. От запаха нарцисса все небо улыбалось в высоте, и вся земля, и вздымающееся море. Как только бедная девица протянула руку, как она попала в ловушку. Попала в руки Бога живого. Когда она из них

вышла, ею уже было съедено зерно граната, которое ее связало навсегда. Она уже не была девой; она была женою Бога.

Красота мира — отверстие в лабиринт. Неосторожно вошедший в него после нескольких шагов уже не может найти отверстия. Изнеможенный, не имея ни еды, ни питья, впотьмах, отрешенный от своих близких, от всего, что любит, от всего, что ему знакомо, он идет, ничего не зная, не способный даже понять, движется ли он или топчется на месте. Но это несчастье еще ничто рядом с той опасностью, которая ему грозит. Ибо если он не откажется, если будет продолжать идти, то он может быть уверен, что дойдет в итоге до центра лабиринта. И тут Бог будет его ждать, чтобы его поглотить. Позже он из него выйдет, но измененный, ставший иным, так как был съеден и переварен Богом. Он тогда встанет возле отверстия, чтобы тихо пихать в него тех, кто к нему приближается.

Красота мира — не атрибут материи в себе. Она — соотношение мира к нашей чувственности, к структуре нашего тела и нашей души. Микромегас Вольтера, мыслящая инфузория не имели бы никакого доступа к той красоте, которой мы питаемся во Вселенной. Будь такие существа, надо твердо верить, что мир был бы красив и для них; но это была бы другая красота. Вообще нужно верить, что Вселенная красива на всех ступенях и, в более широком смысле, что она обладает полнотой красоты по отношению к строю телесному и психическому каждого мыслящего существа, реально существующего, но и всех возможных мыслящих существ. Согласованность бесчисленного количества совершенных красот полагает трансцендентность красоты Вселенной. Но то, что мы испытываем в этой красоте, послано нашей человеческой чувствительностью.

Красота мира — участие Божественной Премудрости в творении. «Зевс все создал, — гласит орфический стих, — но Вахк все завершил». Завершение — оно и есть создание красоты. Бог создал Вселенную, а Сын Его, наш первородный Брат, в ней создал красоту для нас. Красота мира — это улыбка нежности Христа, обращенная к нам через материю, Он действительно присутствует в мировой красоте. Любовь к этой красоте происходит от Бога, нисходящего в нашу душу,

и восходит к Богу, присутствующему во Вселенной. Это почти как таинство.

Это так только тогда, когда дело касается красоты Вселенной. Но за исключением Бога одна только Вселенная в ее совокупности может с полным значением термина быть названа красивой. Все, что во Вселенной, все, что меньше Вселенной, может быть названо красотой, только если распространить это слово за его строгим смыслом на вещи, которые косвенно участвуют в красоте, которые суть ее подражатели.

Все эти вторичные красоты имеют бесконечную ценность как приоткрывающие красоту Вселенной, но если на них останавливаться, они, наоборот, бывают завесами, и тлетворными. Все они таят более или менее это искушение, но в очень разной степени.

Имеется и ряд соблазняющих факторов, совершенно чуждых красоте, но те вещи, в которых они содержатся, по недостатку разумения называют красотою... Они возбуждают любовь обманно, а люди называют красотой все то, что они любят. Все, даже самые необразованные, самые низменные люди знают, что только красота заслуживает нашу любовь. Да и самые подлинно великие люди. Ни один человек не стоит ниже или выше красоты. Слова о красоте у нас на устах, как только мы хотим восхвалить то, что любим. Но мы лишь более или менее умеем ее различать.

Красота — единственная целесообразность в этом мире. Но, как Кант прекрасно сказал, эта целесообразность не имеет в себе конечной цели. Красивая вещь не имеет в себе иного добра, чем она сама в ее совокупности, такая, какой она нам представляется. Мы стремимся к ней, не зная, что от нее просить. Она нам предлагает свое собственное бытие. Другого мы и не хотим, но, обладая им, мы еще что-то хотим, но не очень знаем что. Мы хотели бы следовать за ней, но она — лишь поверхностность. Она — как бы зеркало, которое возвращает нам наше собственное желание добра. Она — сфинкс, загадка, тайна, нас мучающая, раздражающая. Мы хотели бы ей питаться, а она — лишь предмет лицезрения, она появляется лишь на некотором расстоянии. Великая боль человеческой жизни в том, что лицезреть и есть — два разных действия. Даже дети, когда долго смотрят

на пирог, а затем берут его почти с сожалением, испытывают эту боль. Может быть, пороки, извращенности, преступления почти всегда, даже всегда, по сути, — попытки съесть красоту, съесть то, на что следует только смотреть. Ева положила этому начало. Если она потеряла человечность, погребив плод, обратное поведение — смотреть на плод, не поедая его, — должно быть спасительным. «Два пернатых друга, — говорится в одной из упанишад, — две птицы сидят на ветке дерева. Один ест фрукты, другой на них смотрит». Эти две птицы — две стороны нашей души.

И потому, что красота не содержит никакой цели, она является в дольном мире единственной конечной причиной. Ибо в здешнем мире нет никаких конечных целей. Все, что мы принимаем за конечные цели, суть только средства. Это самоочевидная истина. Деньги — только средство для того, чтобы повелевать. И так, более или менее очевидным образом, происходит со всем тем, что мы называем благами.

Одна только красота не служит средством для чего-либо другого. Только она — благо сама по себе, но при том, что мы не находим в ней никакого блага. Она представляется всего лишь обещанием, а не благом. Она дает только самое себя, никогда ничего другого.

Тем не менее, поскольку она — конечная причина, она присутствует во всех человеческих стремлениях. Хотя все они преследуют только посредство, ибо все, что здесь существует, всего лишь средства, красота дает им блеск, окрашивающий их в конечную причину. Иначе не могло бы быть желаний, ни тем самым энергии их осуществлять.

Для скупца вроде Арпагона вся красота мира заключена в золоте. И действительно, золото, чистая и блестящая материя, имеет в себе что-то красивое. Исчезновение золота в качестве монеты, судя по всему, повлекло за собой исчезновение и этого типа скупости. Ныне тот, кто накапливает деньги, их не тратя, ищет власти.

Почти все, кто алчет богатства, мысленно соединяют его с роскошью, роскошь — конечная цель богатства. Роскошь есть сама красота для целого ряда людей. Она образует то окружение, в котором они только и могут смутно чувствовать, что мир красив; так и св. Франциску, чтобы чувст-

вовать красоту Вселенной, надо было стать странником и нищим. И то и другое средство были бы равно законны, если в обоих случаях красота мира воспринималась бы с такой же непосредственностью, чистотой, полнотой; но, по счастью, Богу не было угодно, чтобы так было. Бедность имеет преимущество. Оно — божественное расположение, без которого любовь к красоте мира легко бы противоречила любви к ближнему. Тем не менее [существует] ненависть к бедности, а всякое уменьшение богатства, даже его неувеличение, по сути есть отвращение от уродства. Душа, которой условия жизни не дают возможности даже смутно, даже сквозь ложь воспринять сколько-нибудь красоту мира, захлестнута до самого своего центра каким-то отвращением.

Любовь к власти сводится к желанию установить порядок среди окружающих людей и вещей, в большем или меньшем измерении, и этот порядок желателен тем, что отвечает чувству красоты. В этом случае, как и в случае роскоши, дело в том, чтобы запечатлеть в несколько ограниченной среде, но которую хочется постоянно расширять, устройство, дающее впечатление мировой красоты. Неудовлетворенность, желание большего имеют как раз своей причиной желание соприкоснуться с универсальной красотой, в то время как та среда, которую организуешь, не универсальна, Она — не весь мир и его затмевает. Мир вокруг нее — словно театральная декорация.

Валери в стихотворении *Семирамида* дает прекрасно почувствовать связь между тиранством и любовью к красоте. Людовик XIV, когда не воевал (а война — средство для увеличения власти), увлекался только праздниками и архитектурой. К тому же война, особенно такая, какой была в те времена, живо и мучительно соприкасалась с чувствительностью к красоте.

Искусство — попытка перенести в ограниченный объем материи, обработанный человеком, образ бесконечной красоты Вселенной. Когда попытка удастся, данный кусок материи не должен затмевать Вселенную, а, наоборот, освещает всю реальность вокруг.

Те произведения искусства, которые не есть законные и чистые отблески мировой красоты, не прямые в нее прорывы, нельзя называть красивыми; они не первого разряда; их

авторы могут быть очень талантливыми, но не иметь подлинного гения. Так бывает часто с произведениями искусства очень знаменитыми и превозносимыми. Настоящий художник имеет всегда реальный, прямой, непосредственный контакт с красотой мира, и этот контакт того же порядка, что таинство. Бог – вдохновитель всякого перворазрядного произведения, будь его сюжет тысячу раз секулярным; других Он не вдохновитель. И, наоборот, в некоторых произведениях искусства отблеск красоты, в них проявляющийся может прекрасно быть отблеском дьявольским.



ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО



ЕЛЕНА ЧУКОВСКАЯ

«Каждый шаг своего пространства я отвоевывал»^{*1}

Александр Солженицын – от издания к изгнанию

Мы познакомились в августе 1965 года, когда после конфискации архива у Теушей Солженицын по приглашению моего деда, писателя Корнея Чуковского, жил на его даче в писательском поселке Переделкино.

Он написал письмо в правительство, требуя, чтоб ему вернули конфискованный архив, и ожидал ответа. Тогда он жил в Рязани, но все дела были в Москве, и он приезжал в Москву на несколько дней.

Этой же осенью, по приглашению моей матери, он впервые остановился на нашей квартире в Москве, где была крошечная восьмиметровая свободная комната.

В первый же приезд в Москву он простудился и заболел. Поэтому попросил меня позвонить по указанному телефону, назваться не своим именем и сказать какую-то предписанную фразу. Так начиналась для меня школа солженицынской конспирации, которая оказалась достаточно серьезной. Позже он рассказывал мне, как надо ставить ногу, чтоб оторваться от хвостов в метро. Показывал, как выскакивать из троллейбуса.

* Доклад, прочитанный на международной конференции о Солженицыне, состоявшейся в Париже в марте 2009 г.

В этот его первый приезд в Москву мы неожиданно разговорились, Александр Исаевич много рассказывал о себе. Тогда еще я ничего не знала о «Раковом корпусе», не читала «В круге первом», и эти рассказы произвели на меня ошеломляющее впечатление. Я тогда же отрывочно их записала. Сейчас все это хорошо известно по произведениям самого Солженицына, и все же я приведу несколько своих беглых записей осени 1965 года:

Жил в райцентре, где нет даже анализа крови. У него опухоль, давит на желудок. Отпустили в Ташкент, когда считали, что до смерти осталось 3–4 месяца. Пошел в гостиницу со ссыльным удостоверением, его выгнали. В милицию не взяли. Посоветовали в чайхану к закрытию. Он пошел в больницу и лёг поперек двери главврача. Через 2 дня после начала лечения он начал есть и поправляться.

В лагере он писал две недели, а потом повторял на память написанное (и до сих пор свои рассказы все знает наизусть). Ритмическая проза.

Стал писать стихи потому, что их легче запоминать, чем прозу.

Конфискация архива — это его третий провал. Вспоминал предыдущие. Лежал за зоной и писал. Конвой повел. Он бумажку скомкал и кинул, чтоб потом поднять, а начался ветер. Всю ночь искал под ветром, хотя почти все слова были пропущены. Под утро по направлению ветра догадался, что листок под досками. И нашел там.

Если бы утром нашли, то узнали бы, что он, так как в бригаде все были неграмотные, только он один умел писать.

Жил на краю пустыни, преподавал, писал. Не хотел реабилитации, привык. Чувство своего избранничества. «Пишу с 5 лет. Надо еще 10.

Сейчас стал хуже, чем после ссылки».

«Я не отличаюсь и не выделяю себя из тех, с кем сидел. Разница только в том, что мне надо многое сказать.

Надо печататься, надо же как-то воздействовать на окружающее».

«Мне надо писать большие вещи, я люблю архитектурно строить, а рассказы не выгодно. Растрачивание сил».

Тогда же он прочитал несколько стихотворений из своего сборника, который назывался «Сердце под бушлатом». У меня записаны запомнившиеся строки:

Но как спокойно я тебя встречаю,
Моя холодная, моя седьмая, тюремная весна...

...что в мире нет виноватых
хотел доказать как Толстой.

Я спросила: «Знаете, что значит имя Александр?»

Солженицын: «Знаю — защитник людей, мы с Александром Ивановичем Герценом выполнили свой долг перед человечеством».

Ал.Ис. рассказал, что сам печатает на машинке все свои вещи. Меня это удивило не меньше остальных рассказов. В нашей писательской семье ни Корней Иванович, ни Лидия Корнеевна никогда ничего не печатали сами, это считалось тратой времени, которое они берегли для своей работы. Я же с детства умела напечатать несколько страниц. Мне стало жалко, что Ал.Ис. тратит свое время на машинку, и я сказала: «Давайте я Вам помогу, я могу Вам что-нибудь напечатать».

На всю зиму Ал.Ис. уехал работать в Эстонию. А в это время Корней Иванович начал хлопоты по добыванию ему квартиры в Москве. В нашем архиве сохранилось письмо в Моссовет, где было сказано и подчеркивалось, что Солженицыну необходимо бывать в московских архивах для работы над историей 17-го и 18-го веков. Это была дымовая завеса, чтоб успокоить власти, внушить им, что Солженицын не собирается писать о современности. Письмо подписали Капица, Шостакович, Паустовский, Чуковский и Сергей Смир-

нов. К Паустовскому ходила я вместе с Корнеем Ивановичем. Он уже был очень болен, лежал в больнице, с трудом держал в руках ручку, но охотно подписал письмо. К Смирнову ходила я одна, он колебался и подписываться не хотел. Но когда я ему сказала: «Сергей Сергеевич, ведь Александр Исаевич еще с войны не вернулся, сперва лагерь, потом ссылка и возвращаться ему некуда» (а Смирнов написал книгу о защитниках Брестской крепости), то Смирнов письмо подписал. Это было существенно, так как он был тогда секретарем Союза писателей. Невзирая на все эти громкие имена и все маневры, квартиры в Москве Солженицыну не дали, а вызвали его в Рязань под Новый год и срочно предоставили новую квартиру в Рязани. После этого Корней Иванович написал еще одно письмо, которое тоже сохранилось. Вопрос о квартире в марте 1966 года снова рассматривал Моссовет и снова отказал. Квартиры в Москве Солженицыну так и не дали.

В мае 1966 года я получила открытку из Рязани. Ал.Ис. писал, что «не в силах отказать от щедрого подарка – двух недель жизни», и в середине мая приехал с тетрадкой первой части «Ракового корпуса». Это была обычная школьная тетрадь с аккуратно проведенными полями, исписанная характерным мелким, очень особенным и ни на кого не похожим солженицынским почерком. Ал.Ис. рассказал, что последние три-четыре главы дописал за месяц. Последняя глава построена на цитатах из речей Серова, Бубеннова и других – звучат они очень органично. Дальше задумано еще глав двенадцать.

Я тогда каждый день ходила на работу, печатала вечерами или в свободные дни. Напечатала все недели за две. Очень старалась, но Ал.Ис. требовал, чтоб не было никаких ошибок, и даже, казалось, не понимал, как это можно работать, делая ошибки. Сам он свою вещь помнил наизусть и печатал совсем без ошибок.

Из беглых записей разговоров этого времени:

«Я за полифонию, за то, чтобы звучали все голоса».

О пьесе «Свеча на ветру»: «Я считаю эту пьесу выпадающей из числа моих пьес, художественно слабой, но там дорогие для меня идеи, мысли о роли науки. Но на материале Запада – это я в последний раз, т. к. этот материал мне чужд».

О Шелесте. «Случай, как приезжает большой начальник и в строю ээков узнает своего друга, вызывает — проси, что хочешь. Тот просит одежду, усиленную еду и 6 томов Ленина. Он сидит на особом положении за счет работяг, а по вечерам читает Ленина — это не годится. Вот если бы он махал киркой 14 часов, а потом читал, вот это было бы дело.

Мой Иван Денисович с точки зрения пехотинца в передовом окопе, а они пишут с точки зрения писателя 3-го эшелона».

Об актере Ливанове. «Такое чувство, что это Ноздрев играет народного артиста. Всё время, когда я это понял, внутренне смеялся».

Мало того, что на письмо с требованием вернуть архив Солженицыну не ответили и квартиры в Москве не дали, — до него стали доходить рассказы, что его конфискованные рукописи издаются небольшим тиражом и власти дают их по своему выбору читать.

Александр Исаевич предпринял несколько невиданных и неслыханных шагов в свою защиту. Он выступил в нескольких академических институтах, собрав большую аудиторию (слух об этих выступлениях мгновенно разнесся по Москве). На выступлениях он совершенно открыто рассказывал, что у него конфисковали архив, возмущался, что его работы читают и распространяют без его разрешения, и сам прочитал «Улыбку Будды» — главу из конфискованного «Круга».

От этого времени у меня сохранились две его характерные записки:

19 октября 1966. Совершенно чудовищно, НО: хотя до выступления в Карповском институте осталось 2 часа — оно еще не отменено.

Говорят, позавчера Семичастный объявил, что я читаю «роман, запрещенный цензурой». Придется публично опровергнуть, рассказать *кто* распространяет роман.

30 ноября 1966 ...Сейчас отправляюсь на n-ную попытку встречи в институт Востоковедения (в день отъезда в Карповском — тоже не состоялось).

Как сложатся следующие дни — пока неясно (зависит: будут ли составлять выступления).

Власти быстро спохватились, и после первых же выступлений он приезжал и читал объявление, что из-за его болезни встреча отменяется.

Тогда он дал первое несогласованное и никем не разрешенное интервью японскому журналисту (что по тем временам было беспрецедентно). Причем не как-нибудь по секрету, а пригласил журналиста в Союз писателей. Там незадолго до этого прошло обсуждение 1-й части «Ракового корпуса», служащие видели его в центре событий и не удивились, что он вальяжно принимает иностранного корреспондента в самом центре своих гонителей.

Можно сказать, что 1966 год оказался поворотным, точнее, бесповоротным переходом к совершенно невиданной до этого в Советском Союзе модели поведения.

Зиму 1966/67 г. Солженицын работал над «Архипелагом». В Москве появился из Эстонии 28 февраля. У меня запись:

А.И. веселый, весь светящийся, быстрый, поху-девший. Говорит, что провел время замечательно и очень доволен. Позвал меня гулять. Гуляя, развернул свои планы. На всех парах в тартарары. Конкретизировал, как он провел замечательно время. Бешено работал с $t^{\circ} 39$. С этой температурой написал самую юмористическую главу. Из-за отсутствия горчичников лечился от кашля, прикладываясь к печке. Помоему, загнал себя почти совсем.

«На всех парах в тартарары» — это Ал.Ис. рассказал мне свой план обращения к готовящемуся в середине мая 1967 года съезду писателей. План состоял в том, что он пошлет на съезд открытое письмо. Мне поручено было приготовить около двухсот экземпляров этого теперь знаменитого «Письма IV съезду». У меня была машинка с большой кареткой, которая пробивала семь копий. Письмо помещалось на четырех страницах. В марте-апреле Александр Исаевич внимательно наметил список писателей, сам надписывал в углу каждый экземпляр, подписывался, выяснял адреса. Как это видно из записки мне, 15 мая он приехал в Москву, и это

письмо в разных районах Москвы бросали в разные почтовые ящики разные его друзья, среди которых мне запомнился Георгий Павлович Тэнно — «убежденный беглец», герой одной из глав «Архипелага».

Сейчас уже всем известно, как гроыхнуло это солженицынское письмо, его поддержали около ста писателей, письмо прозвучало на весь мир. Союз писателей вынужден был отозваться.

Привожу опять свою запись:

12–20 июня 67 г. В эту среду должно было появиться постановление секретариата против письма. Твардовский оттянул и попросил А.И. о встрече.

А.И.: «Иван Денисович совпал с кубинским кризисом, а письмо с Востоком. Такие звёзды (полуиронически, полусерьёзно). Теперь я обеспечил себе несколько лет спокойной работы».

Часов в 9 вечера прихожу домой. Через несколько минут вбегает Ал.Ис.: «Я их нокаутировал». Спускаемся в садик (в квартире никогда ничего не говорилось о планах и нельзя было называть никакие имена), где рассказывает: С Твардовским из «Нового мира» поехали в Союз писателей. Там сказали, что не согласны с методом. Зачем столько экземпляров? Ал.Ис. объяснил — еще со времени выступления Павлова на Комитете по Ленинским премиям началась кампания клеветы. Привел факты. Затем перечислил инстанции, в которые обращался без ответа, и сказал, что опасался в случае обращения только в Президиум съезда такого же эффекта.

Те — знаете, что передают по радио: Ближний Восток и письмо. Что делать? Телеграмма от Вигорелли о трудном положении с Европейским Сообществом. Конгресс о защите прав печати в Греции.

Твардовский сказал: Его можем легко потопить, но сами тоже потонем. — Предлагает напечатать главу из «Ракового корпуса» с шапкой, что полностью появится в «Новом мире».

— Вы на нас не обидитесь, если в своём постановлении мы отметим, что не согласны с резкостью и методом, но защитим от клеветы и напечатаем «Раковый корпус».

Если хоть одну реплику забывал, то морщился и по лицу — отчаяние. Хотел всё запомнить и вспомнить. Да, перед

поездкой сказал Твардовскому: «Я ничего менять и отказываться не буду, ведь это письмо войдет в собрание моих сочинений».

Слухи такие — ему всё равно терять нечего: так болен, что скоро помрёт.

Через день я отвезла в «Новый мир» к А.С. Берзер выправленный экземпляр части первой «Ракового корпуса».

Началась череда заседаний в Союзе писателей и надежд на публикацию «Ракового корпуса».

Вот записка мне перед очередным заседанием в Союзе:

17 сентября 1967. ...настроение у меня — не уступать ни одного сантиметра, просто не хочется.

Откуда эти чёртовы слухи? Как мне их развеять? По телевидению показаться?.. Я приеду прямо 22-го на бой, свеженьким.

О распространяемых слухах (со слов очевидца): «В Таврическом дворце читали выдержки из “последней вещи”: “Пир победителей”, были крики “предатель” и “лишить гражданства”».

В военно-воздушной академии его назвали публично шизофреником, больным манией величия и вообще он смертельно болен и пр. и др.

Вот моя запись после этого заседания:

26 сентября: Переделкино. Пришел Кома, и Ал.Ис. стал за завтраком очень оживленно и весело рассказывать о вчерашнем заседании. Своими выступлениями явно доволен, хотя общая ситуация очень неблагоприятна — от него требовали выступления в печати, которое бы утихомирило Запад, и не приняли решения об опубликовании «Ракового корпуса». Но он зато выложил многое из того, что накопело. «Я чувствую себя свистящим бичом. Я утром просыпаюсь и уже знаю, что надо сделать так-то, делаю и выходит правильно». Большое внутреннее равновесие при внешней возбудимости и безграничная уверенность в своей правоте.

Заканчивая рассказ о реакции на «Письмо съезду», приведу свою последнюю запись на этот счет от 20 декабря 1967 г.:

Ал. Ис. в лицах рассказывал и показывал заседание. Итог — «Раковый корпус» в печать и издать сборник его произведений. От него хотят все же письма, заявления или хотя бы интервью. Он требует сперва напечатать «Раковый корпус», а потом даст интервью. После этого пришли с Твардовским в «Новый мир» и сразу сдали в печать первые 8 глав.

После этого заседания я даже собрала все рукописи для этого обещанного сборника. Про «Правую кисть» Ал. Ис. решил посоветоваться с Твардовским, так как он пишет предисловие. Я говорила ему, что многие вещи неприемлемы и не могут пройти цензуру.

Он: «Я всегда должен быть неприемлем. Всегда на краю. Я и не хочу быть приемлемым».

Замысел сборника — как сажают («Случай на станции...»), как сидят («Иван Денисович»), как выходят и живут на воле («Матрена», «Правая кисть»). Порядок — сперва «Крохотки», потом «Иван Денисович», потом «Матрена».

Чуть позже, когда прошел слух, что «Раковый корпус» в наборе, в «Новый мир» потянулись авторы, услышав, что берут такие рукописи.

18 января 1968 г. у меня записано:

Рассказал про заход в «Новый мир». Что его верстка заперта под ключом, так же как и набор. В типографию позвонили и сказали, что там поторопились набрать, и всё остановлено.

Так кончились надежды на издание «Ракового корпуса» в России.

* * *

Следующим огромным событием для меня было чтение, перепечатка, участие в отправке на Запад «Архипелага» в апреле–июне 1968 г. Я уже рассказывала об этом в дни предыдущего юбилея и сейчас пропускаю². Привожу только одно письмо Ал. Ис. ко мне из Рязани от 26 марта 1968 года:

«Если я всё-таки успеваю послать намеченное, то только благодаря Вашему ожерелью (упомянут япон-

ский браслет для сбрасывания давления. — Е. Ч.): едва я его надел, как отененность и сдавленность головы стала проходить, и два дня было вообще идеально, лишь сегодня опять поджимает, но потому что очень напряженно гоню. Сегодня, когда давление уже сброшено ожерельем, померил — 150 на 100. Темп для меня трудноватый, но и главы были сумасшедше трудные».

Тогда было решено разбить книгу на три тома с новой нумерацией в каждом томе. Всю огромную правку первого тома Ал. Ис. провел в Рязани за два месяца. А я за это же время в Москве напечатала весь первый том, который мне привозили из Рязани разные гонцы.

Второй и третий том «Архипелага» я и Елизавета Денисовна Воронянская печатали на даче Солженицына в Рождестве-на-Истье.

Из разговоров этого времени у меня записано:

Рассказал, что не верил до 36-го года, а в институте и армии с 36-го по 44-й верил. Мать не влияла и не интересовалась этой стороной его воспитания, а дружил с семьей инженеров, там был мальчик его лет (потом умер от менингита) и дочь старше на 6 лет.

Потом говорили о том, что больше всех любит Пушкина и что чудно сказал Замятин, что в стихе ритм арифметический, а в прозе — интегральный, и что прозу писать труднее.

Сказал, что мать его сделала ошибку, что они поехали в Ростов, а не в Москву — это затормозило его развитие, создало не ту среду. Что он не умеет ничем заниматься кроме работы — не любит ни читать, ни встречаться с людьми (помногу) и не знает, как ему менять ритм жизни, а такой ритм ему труден.

Несмотря на такие слова, Ал. Ис. без какого бы то ни было перерыва и отдыха перешел к переработке ходившего по рукам варианта романа «В круге первом», написал для него новые главы, кардинально изменил завязку сюжета (Володин звонит теперь об атомном секрете). Глав вместо 87-ми стало 96. Автор придавал значение цифрам, тому, что 96 —

золотое сечение. Во время этой работы у него прорывалось недовольство предыдущим вариантом, называл его kinder variant и говорил, что уже его не любит.

Мне вспоминается, что он написал совсем новую главу — 44-ю. Она называлась «На просторе». И там Иннокентий Володин и его жена поехали на прогулку под Москву прямо в те места, где стоял дачный домик самого Солженицына. И он с большой любовью и точностью описал и дорогу туда на поезде и прогулку его персонажей по хорошо известным ему местам.

Ал.Ис. дал прочесть новую редакцию романа нескольким своим друзьям. Ал.Ал. Угримов сказал, что жарили цыпленка на одном вертеле, потом вынули вертел и вставили совсем другой. Цыпленок вроде тот же, да не тот. Всё и знакомо, и другое.

Я говорила, что прежняя платформа приемлема для разных сторон, а здесь — на первых же шагах такое противодействие.

Солженицын: «Что же, там я всё обкатал, взял готовый сюжет из их кинофильма (дело врачей), а я должен будоражить, всё время по краю лезвия (это говорится уже не первый раз), пусть и неприемлемо. Для меня другого нет, то — не мое. Пусть спорят и думают»³.

Из разговоров этого времени:

«Шопенгауэр — не нравится, т.к. не любит людей, а я — люблю и верю в них».

«Мои вещи распяли на международных перекрестках».

Говорил, что в одной заметке он обратил внимание на то, что его называли писателем XIX века, и что он, пожалуй, согласен, но считает, что это показывает, что методы XIX века еще себя не исчерпали и в этом стиле еще можно много хорошего написать.

За окном нашей квартиры рокотала «марсианская техника» — шла репетиция военного парада. Ал.Ис. сказал, что действительно она непреодолимая и другая, чем в то время, как он воевал, и что силой её не взять, а только изнутри.

Кто-то рассказал Солженицыну, что Демичев где-то выступал с угрозами ему. Ал. Ис. уверен, что Демичева уберут, так как он стоит на его пути, а у него фатальная вера, что всех с его пути Бог убирает.

Еще разговор зимой 1969 г.: Собрал тяжеленный рюкзак и сказал, что повезёт с собой консервы, так как в Рязани нет никакого мяса уже месяц, а ему надо обеспечить едой свою зимнюю нору. Я удивилась, как он столько потащит. Ответил, что в Торфопродукт (к Матрене) таскал постоянно на себе продукты, а там поезд стоит секунду, надо спрыгивать куда-то вниз и потом идти пешком три километра.

С конца 60-х годов Солженицын вплотную начал работать над «Красным колесом». Вот некоторые мои записи об этой работе:

Декабрь 1967 г. Говорили о работе. Что хорошо идет VI и VII часть «Архипелага», а задуманный роман — плохо.

27 апреля 1969. Мне оставил свой «Дневник романа». Читая, вновь чувствовала совершенно другую ступень духа. Всё невероятно огромно по замыслу и вдруг поразительно рационалистично (даже тут). Как всё же слово отражает человека.

Рядом с тончайшими глубокими мыслями — «история духа», или что Толстому не важно, что читала Анна, а только — целое, вдруг полстраницы о том, как перебивать главы — двумя буквами *ж* или *х*. То есть желание всё упорядочить сразу с порога.

И многовато Губчека, укомов и т. д. и т. п., всего этого «птичьего языка», который вдруг получил такие права гражданства.

Еще не ясно, что из всего этого будет, но страшно интересно, и дай ему Бог удачи.

11 апреля 1969. Говорил, что ему очень не хватает зрительных образов времени — просил журналов и фотографии, чтобы представить себе костюмы, лица.

6 июня 69. Я спросила, как новая работа. Говорит, что впервые чувствует какое-то равнодушие, может реакция на напряжение последних лет. Что, видимо, очень давно хотел (с 36-го года) и перехотел.

Что пишет только до 2-х часов и хотя историю своей семьи, которую помнит, но всё равно без подъема. А сквозь музейный дневник проступают его собственные воспоминания (от войны), и всё похоже, только было грубее, чем тогда, и надо смягчать. Что всегда идет от факта. И также с Матреной — писал точно как было. И под поезд она действительно попала.

В «Архипелаге» он чувствовал, что «через него пёрло», его просто бросало, как щепку, и он писал в день по листу на машинке, а тут ничего подобного. Может просто возрастной перелом.

Боюсь, что это всё как раз трудности невиденного и непережитого. И если будет везде проступать своё, то это плоховато, т. к. будет неточно.

18 июня 69 г. ...с грустью говорил, что сейчас тяжелое время жизни, не знает, кто кого переделает — он свой роман или тот его. Его пугает необъятность замысла. Рассказывает, как возникают функциональные персонажи. На каждого из них заводит карточку. Пишет по 2 страницы в день. Говорит, что главы сами вдруг делятся или вдруг чувствуется потребность включить новое лицо.

Но опять повторил, что главы семейно-бытовые писал с каким-то равнодушием, а самсоновские пошли лучше. Ему ничего не интересно, кроме как говорить и думать о романе, а говорить не с кем (кроме как с несколькими помощниками).

Как-то рассказал, что «запорол главу, задуманную еще в 38 г.», «хоть в печку ее кидай»: два дня потратил, ужасно жалко.

4 ноября 1969 года Солженицын был исключен из Союза писателей. Произошло это через неделю после смерти Корнея Ивановича. Исключали его в Рязани.

11 ноября я получила записку:

«Я настроен боево! Конечно, хотелось бы еще годик — но не дают так не дают. Что я не сам начинаю, а они напали — в этом есть моральное облегчение большое, освобождаюсь от самоупреков».

Он отправил открытое письмо, где были такие слова: «Протрите циферблаты, ваши часы отстали от века».

Твардовский звал Солженицына приехать для разговора, я передала ему эту просьбу и получила записку в ответ:

«Чтоб только выслушать от него *невозможное*, отвергнуть и — поссориться? Когда человек уже всё равно прыгнул — нельзя схватывать его за ногу!

Александр Трифонович *никогда* не признавал во время ни одного моего шага — но *все* признавал потом. Его руками старая эпоха наиболее цепко и вязко старается меня держать».

После исключения из Союза писателей Ал.Ис. продолжал работу над «Августом Четырнадцатого». У меня записано:

23 января 1970. Сказал, что и в поезде вместо чтения думал о новых главах, так вошел в работу.

14 апреля 70. Утром пришел Ал.Ис. — глаза больные. «В поезде ехал и думал. Ведь 20 узлов, Люшенька, 20 узлов».

Написал уже по первому разу в первой редакции «Августа» 44 главы, а еще 20 осталось. «Когда первая редакция — ничего не могу другого читать и делать». Всего в 1-м Узле 64 главы.

«Надо и войну показать как рак, надо это сделать».

6 июня 70. Пошли в лес, сели на развилке и говорили обо многом. Говорил, что прощание Самсонова писал по моему пересказу о прощании Твардовского с редакцией «Нового мира».

Что роман пишет, как на службу ходит.

Перечитывал «Войну и мир», и там человеческое впереди стратегии.

В ноябре 1970 была закончена перепечатка «Августа». Пословицы вписывал сам в текст от руки.

Я предложила собрать письма читателей, и он неожиданно загорелся этой идеей.

По разговорам и первым отзывам — большинство не одобряет мирных глав и женщин и восхищено войной и Самсоновым, Воротынцевым, Благодаревым. Книгу всё же не ставят выше предыдущих. Впоследствии из собранных писем я составила сборник — «Август Четырнадцатого» читают на родине», который вышел в издательстве «ИМКА-Пресс».

Продолжалась работа, и травля тоже продолжалась. В это время Солженицын по приглашению Ростроповича жил у него на даче. Об этом у меня записано:

24 сентября 70. Через 3 ч. после приезда Ал.Ис. на дачу пришел участковый и спросил у него документы. Паспорт куда-то затерялся, и он предъявил военный билет. Участковый пообещал зайти завтра к хозяину. Ал.Ис. говорит, что оказывается не один участковый приезжал, а — четвером.

После этого рассказа, уже в дверях — жест у лифта к горлу (петля).

В работе над «Августом» большую помощь Солженицыну оказывали наши крупнейшие историки, например Петр Андреевич Зайончковский (Зайончковский одно время руководил Рукописным отделом Ленинской библиотеки (ныне Российская государственная библиотека), был деканом Исторического факультета МГУ), он привлек для консультаций своих учеников, сотрудников по выходящим тогда сборникам «История дореволюционной России». Хотя в эти годы сам Солженицын не имел доступа к архивам и библиотекам, для него подбирали книги, делали выписки из архивов многие специалисты. Культурный круг Москвы, Ленинграда, других городов помогал его работе как мог. К нему стекались и личные архивы.

Ал.Ис. привлек меня к собиранию материалов, наведению справок в библиотеках. Кроме того я могла брать домой книги из Ленинской библиотеки, а ему этот путь был тогда закрыт. Он изучал войну 1914 года не только по русским, но и по немецким книгам. Из разных сюжетов, связанных со сбором материалов для романа, мне запомнились встречи с родственницей горного инженера Пальчинского⁴, выведенного в романе под именем Ободовский.

14 января 71. ...увлечен встречей с родственницей Пальчинского. Её тетради принес – чтоб я прочла и составила для него реферат.

21 января 71. В прошлое воскресенье приехала огромная пачка замечаний из Ленинграда. Среди них – один очень дотошный историк. Оказалось, что Ал.Ис. сделал очередной героико-титанический труд: все постраничные замечания (около 200) внёс в свой рукописный экземпляр «Августа» (где не те страницы). Говорит, что это полезная гимнастика для автора, которая заняла у него два дня.

Восхищен отзывом ленинградского историка В.М. Глинки (около сорока поправок: как пристегивалось оружие, что бинокль не на шнуре, а на ремне и т. д. и т. п.) и говорит, что надо было ему первому все дать прочесть и тогда многие последующие замечания отпали бы.

11 февраль 71. В четверг всё утро читала чудом уцелевшие тетради о Пальчинском (были закинута за шкаф). Смесь простоватости и чистоты. Много интересных деталей быта. Днем – пересказывала Ал.Ис. прочитанное. Пошли к старушке. Очень милая женщина, которая, когда услышала, что хочет писать, поспешила из Тиберды. Ал.Ис. сбивал её быстрыми вопросами, не давая ни одной раскидистой мысли договорить. Наметил мне на листочке круг тем, которые у нее выяснять (я потом приходила к ней с этими вопросами и записывала ее на диктофон). Видели знаменитую корзиночку из Петропавловской крепости.

28 марта 71. Ездил на дачу к Ростроповичу. Ал.Ис., похудевший, простуженный, показывал мне в дневнике романа запись о последней поездке к Твардовскому (очень тяжело, тот плох, еле говорит), они с Ростроповичем отвезли ему «Август». Слушала рассказ о появлении троих с проверкой паспортного режима и грядущим выселением.

26 мая. Хвалил мой реферат воспоминаний Нины Александровны Пальчинской, ввел Н.А. Пальчинскую и о ней – целую главу, которую не планировал.

4 июня. Я закончила обработку архива Н.А. Пальчинской и берусь за Ф.Д. Крюкова (архив Ф.Д. Крюкова был передан Солженицыну, и впоследствии Крюков тоже вошел как персонаж в его роман).

26-го июня 71. Читает стенограммы Думы, увлечен Гучковым. «Вот это государственный ум». Хочет найти всё по его биографии. Опять говорил, что в 14 г. вел материал, а тут его пугает произвольность отбора. Хочет вчерне кончить Узел к осени, первую сырую редакцию.

1 июля 71. Рассказывал мне, что пишет обзорные главы, но теперь уже не по военным действиям, а по заседаниям в Думе. Их речи сжимает и пересказывает. О Миллокове — что во всей речи ни одного доказательства и все обвинения Миллоков строит на высказываниях иностранной прессы. И что он ему очень несимпатичен.

Во вторник 3-го августа. Ал.Ис. ездил к Шульгину. Сказал, что застал Шульгина заброшенным, лежит, из-под одеяла голые ноги. Одинок. Голос слабый. За ним ходит какой-то юноша. Шульгин рассказал, что в 16 г. было голодно и Родзянко звал гостей, суля им черный хлеб. И что у Гучкова мать была француженка.

В августе 1971 года Солженицын вместе с А.А. Угрымовым поехал собирать материалы на юг, в Новочеркасск на него было совершено покушение. Он выжил, но очень тяжело проболел месяца два. Ему удалось вернуться к работе только в ноябре. У меня такие записи:

14 октября 71. Про Ф. Крюкова — что это психологически не тот тип, который мог написать «Тихий Дон». Решил так по переписке с Алтанской. И чувство было, а где-то струсил. Не он.

14 ноября 71. Сегодня днем звонил, просил «таблетки, чтоб не спать, а то суток не хватает». «Тону в эпохе».

1 декабря. Думает успеть к февралю первую редакцию. Мне велено собирать недостающие речи Гучко-

ва, манифест 17 октября и биографии некоторых кадетов.

16 декабря 71. Очень хвалил Мельгунова — «историк милостию Божьей», с восхищением говорил о Шипове.

—
«Сейчас изучаю историю идей и становлюсь гораздо более мягким и считаю, что надо стараться улаживать всё миром».

27 января 72. Говорил, что такая к нему ненависть после похорон Твардовского — какое-то начальство из-за него не приехало на похороны, сказав «на одной земле тесно», «вплоть до автомобильной катастрофы».

Раньше думал, что II Узел будет маловажным, проходным, а теперь — что писать его весь год, т. к. тут конец многим взглядам и течениям, а дальше — всё одно и то же.

24 февраля 72. Статьи в «Лит. газете» против «Августа». Чувство окруженности бедами, которые уже совсем рядом.

15-го мая. Говорил о романе: «Я не могу с 36-го года держать в голове все эти номера дивизий и вообще громоздкую военную часть, надо было сбросить с плеч. А дальше войны будет мало — личные линии.

Сейчас трудность. Много читать — мешает писать. Мало читать — будет неквалифицированно, не точно. Очень трудно соблюсти пропорцию. Но пишется сейчас хорошо».

9 июля. Заговорили о несходстве Воротынцева и кн. Андрея. Что кн. Андрей высокомерен, ничего не делает, не умеет с мужиками, а Воротынцев — деятель. Но Ал. Ис. добавил, что потом из его дел ничего не получится, потому что «время такое». Ничего крупного, только частные удачи (вывел отряд).

Потом о Дос Пассосе. Что его киноглаз нельзя показать в кино, он не динамичен и не дает картинок. — А что ж я буду дальше описывать, как солдат лезет на вагон, ногу ставит, толпа. Тут можно без

конца описывать, а надо просто давать кадры зрительные (сценарные).

Потом у Дос Пассоса нет сквозного сюжета в монтаже газет, тогда время было другое, так что это не то же самое.

2 сентября. Рассказывал про Ростроповича, что его не только не пускают за границу, но выгнали из Большого театра и не дают концертов. Саратовский обком отменил его выступление в Киеве с саратовским театром.

5 ноября 72. Вчера ездила с набевавшими делами. Мы сели на станции, и вдруг к нам подошли два пьяных юнца (лет 16-ти). Один попросил прикурить. При этом он почти не стоял на ногах, качался и мог упасть на Ал.Ис. Я, испугавшись этого, чуть протянула руку вперед, отстраняя. И вдруг он начал кричать на Солженицына — ты что толкаешься, и пьяными руками начал вытаскивать из кармана нож. Я пыталась его уговорить и не дать выйти драке. Почему-то в голове пронеслось воспоминание о старичке, который что-то колдует над рельсами (из Анны Карениной) — так же этот пьяный, осоловелый шкет «колдовал» у себя в кармане, не понимая, «на что он руку подымал». До сих пор у меня перед глазами эта нелепо-жуткая картина, а на душе ощущение не страха — нелепости происходящего. Ал.Ис. вышел из себя, стал на него кричать, я — юлила, и кое-как удалось его быстро увести. Пьяные еле стояли на ногах и не погнались.

Ровно три года назад в этот день его исключали — а тут вот кинулись уже с настоящим ножом, а не фигуральным.

14-е ноября. Снова о романе: «2 узла потребуют 5 лет. Т. е. на всё надо 40–50 лет. Жизни не хватит. Если начать в 25 лет — не хватит мастерства, а в 45 — жизни. Конечно, в первых двух узлах затянули меня привычные повествовательные главы, но вот тут прочел Розанова и утвердился — будут дальше большое место занимать фрагменты. Чем мне по каждой восхитившей меня мысли строить диалог, так я луч-

ше вставлю просто фрагмент во внешне бессвязный поток, скрепленный одним общим, не бросающимся в глаза стержнем».

Сказал, что у него 8 типов прозы в романе:

1. Повествовательная. 2. Обзорная. 3. Монтажная. 4. Документальная. 5. Экран. 6. Фольклор. 7. Фрагменты. 8. (забыла название).

Из последних записок:

«29 декабря 73. Свершилось! Вчера вышел Архип – (1–2 <части>). Все радио многократно объявляли, наверно Вы уже знаете. Не хотел объясняться по телефону.

Буду у Вас завтра часов около 10 утра. Настроение праздничное».

«9 февраля 74 (“мой” день) 29 лет.

[Мистика чисел, в этот день его арестовали в 1945 году, поэтому “мой день”, и в этот же день в 1973 году было принято решение о высылке, но Ал. Ис. еще об этом не знал. – Е. Ч.]

Возвращаю Вам Бердяева, чтоб он надо мной не висел.

Когда увидите Донца – скажите, что в марте хочу с ним повидаться: обсудить (предложить) осеннюю поездку».

А еще через три дня, 12 февраля, вернувшись вечером с работы, я прочла записку от мамы:

«Александра Исаевича увели в прокуратуру 8 милиционеров.

Я иду ждать его на ул. Горького, 12».

Закончить я хочу одним разговором 70-х годов, когда в печати ругали «Август». Мы говорили о том, почему все молчат. Он, об образованщине, растворившей интеллигенцию. И что защита нужна не ему, а тем, кто читает, как ругают ненапечатанный роман и не протестует.

Я пыталась объяснить, что за него теперь после Нобелевской премии меньше беспокоятся. Раньше было чувство, что надо заслонять собою, а теперь – он крепче нас.

Солженицын со мной не согласился, сказав: «Каждый шаг своего пространства я отвоевывал».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Доклад построен на адресованных мне деловых записках Солженицына и на моих беглых записях 1966–1973 гг. Записи велись нерегулярно, по условиям времени они были сжатыми, не содержали имен, часто лишь намеком можно было упомянуть обстоятельства, о которых шла речь.

² Чуковская Е. Александр Солженицын. От выступления против цензуры к свидетельству об Архипелаге ГУЛАГ // Между двумя юбилеями (1998–2003): Писатели, критики, литературоведы о творчестве А.И. Солженицына: Альманах / Сост. Н.А.Струве, В.А.Москвин. М.: Русский путь, 2005. С. 362–365.

³ Как это видно из доклада М. Николсона, первые редакции «В круге первом» были написаны еще в 1955–1958 гг. Об этом же напомнила Н.Д. Солженицына в своем выступлении на конференции. В моих записях речь идет о последней редакции «Круга», которая в августе 1969 г. делалась по машинописному экземпляру романа, содержащему 87 глав.

⁴ Пальчинский Петр Акимович (1875–1930) — политический и общественный деятель, инженер, предприниматель; заместитель министра торговли и промышленности Временного правительства, начальник обороны Зимнего дворца в октябре 1917 г., арестован после взятия Зимнего, провел четыре месяца в Петропавловской крепости. Расстрелян по делу Промпартии в 1930 г. В 1937-м расстреляна и жена.

НАТАЛЬЯ ЛАПАЕВА

«Стоическое — милое —
нет родины...»:
Борис Поплавский
о феномене эмиграции

В дневниках, эссе и статьях Бориса Поплавского (1903, Москва — 1935, Париж) тема «эмигрантского бытия» оказывается одной из важнейших. Об эмиграции как о феноменальной форме человеческого существования, об эмигранте как о носителе особой ментальности, а также об особенностях бытования литературы в условиях чужбины Поплавский размышляет глубоко и постоянно.

Поплавский полемизирует с теми из «старших» эмигрантов, кто относил эмиграцию к явлениям героико-трагического порядка, а эмигранту поручал высокую миссию исторического и духовного спасения России.

Вряд ли Поплавский считал актуальной ту задачу, которую ставил перед эмигрантами Иван Ильин, считавший состояние изгнанничества «заданием, действием и подвигом», которые позволили бы им «найти, углубить и укрепить свою русскую природу»¹. Думается, не был Поплавский солидарен и с Иваном Шмелевым, полагавшим, что у русских в изгнании есть свое «национальное назначение». Их миссия, по Ивану Шмелеву, — «преклоняться перед Россией, перед ее путями», а также «идти и вести». Иван Шмелев утверждал, что путь России — совершенно особенный, он указан «Судьбою, Смыслом, историей, Богом»², и значение эмиграции заключалось в том, чтобы она «открыла Россию миру, подлинный лик ее: высокую ее культуру»; кроме того, показала, что она «сделала для России на чужбине», будучи «свободной»³. Свою роль писателя-эмигранта Иван Шмелев понимал как необходимость думать и писать о России. Давая себе характеристику, он отмечал: «Я писал только о России, о русском человеке, о его душе и сердце, о его страданиях.

О его страшной беде. Только. <...> Это боль русского писателя о родном»⁴.

Поплавский дает не трагическую, а «стойческую» интерпретацию эмиграции. «Я часто оправдываю явление так раздражающего отцов эмигрантского благополучного отношения к миру и какой-то новой стойческой бодрости»⁵, – признавался он. Поплавскому не близки идеи «огорченных» эмигрантов-патриотов о необходимости обретения России-Атлантиды, которую потеряли русские. Он не разделяет их взгляд на эмиграцию как на «армию будущей России <...> на кадры ее»⁶. Россию, по Поплавскому, не надо отвоевывать «территориально» – ведь «если Россия есть только идея, она бессмертна, неистребима <...> и в свое время круг преступления закончится кругом наказания, а он в свою очередь кругом раскаянья». Россию невозможно потерять, ибо, как уверял Поплавский, «мы – Россия, она там, где двое студентов особенным образом ссорятся из-за идей с Достоевским и Розановым в кармане...»⁷. Настоящая русская эмиграция для Поплавского – это «просто какая-то русская манера смотреть на мир»⁸.

Как видим, мысль о России волнует Поплавского. В статье «Вокруг “Чисел”» Поплавский, рассматривая эмигрантов-соотечественников в их поколенческой ипостаси, предлагает для них свою типологию: он делит их на «поколение преступления», то есть тех, кто потерял Россию, и «поколение наказания», сформировавшееся, по его словам, «в железном веке расплаты за неудачу – вину отцов»⁹. Самого себя Поплавский относит к «поколению наказания», отмежевываясь тем самым от «отцов» и примыкавших к ним «детей»-патриотов. Характеристики Поплавского патриотически настроенных «отцов» часто имеют нелестный характер: он без особенного почтения говорит о них либо как об участниках «политиканского террора эмигрантщины» и «лицемерных общественниках», либо как о «литераторах со слезой», заполняющих «своими бесконечными описаниями березок эмигрантские газеты», демонстрирующих «фальшивое добродушие и велеречивую растерянность»¹⁰.

Есть, правда, в видении Поплавского и другая категория русских эмигрантов, воспринимающих свою жизнь только относительно России, к которым он относится более благос-

клонно. Об этом свидетельствует дневниковая запись, представляющая собой черновой набросок статьи «В поисках собственного достоинства. О личном счастье в эмиграции». В ней Поплавский выделяет категорию «русских за границей», которые собираются «обзавестись семьей». Такой русский особенно чувствует «необходимость ему Родины, русской среды, русского пейзажа»¹¹. Это острое переживание своей оторванности от родины может привести к «физической тоске» и даже довести до ужасного и непоправимого с точки зрения Поплавского — до «экскурсии в “Союз возвращения на Родину”». Поплавский понимает, однако, что истоки такого состояния связаны с мощным ощущением привязанности к русской почве, с желанием «детных эмигрантов» передать своему потомству русские культурные традиции, уберечь его от духовной потери своей русской родины. В видении Поплавского такая категория эмигрантов оказалась в сложной ситуации. С одной стороны, он понимает их печаль по поводу того, что дети, воспитывающиеся уже в чужой культурной и языковой среде, могут никогда не узнать «о воздухе России и потому потеряют родителей и навсегда останутся какими-то уродами»¹²; в то же время он ставит под сомнение деятельность всевозможных «русских» обществ и кружков, которые пытаются формировать сусально-патриархальный образ России, по Поплавскому — псевдообраз. «Воспитывать их в клюквенном стиле кружков по познанию России значит, — пишет он, — дать им ложный (рецепт), выбить их из окружающей жизни»¹³.

Безусловно, самого себя Поплавский не относил ни к патриотам «общественного толка», культивировавших «чувство вины» перед Россией, ни к тем, кто боялся потерять чувство России из соображений «семейно-генетических». Вместе с тем очевидно, что Поплавский не утратил «чувство России», не стал космополитом. Поплавский утверждал, что не склонен находиться на полюсах толкования эмиграции как социально-культурного явления. Он не с теми, «кто думают, что, если нет Земско-городского союза, березок за окном и “Русских ведомостей”, счастье и любовь больше невозможны...», но и не с теми, «которые считают, что ничего не случилось особенного, что русский Земско-городской союз, березки и “Русские ведомости” не были феноменами рус-

ской платоновской идеи, так же, как Пушкин и Рублев...»¹⁴. Чувство России, по уверениям Поплавского, – глубинное, особенное, а формы подлинного проявления «русского» начала в эмигрантской среде обнаруживают себя там, где «всякая жизнь: в дружеском кругу, в мало понятной ее полурукописной литературе и в особой русской грусти каждого жеста, каждого слова, каждой улыбки эмигрантского молодого человека»¹⁵.

Поплавский считает, что русской эмиграции в целом и отдельно каждому русскому, ставшему эмигрантом, следовало бы уберечься и еще от одного рода крайностей: во-первых, стать «туристом», спокойно и высокомерно сбросившим сознание «вины своей и отцов за гибель России», во-вторых, оказаться носителем «интегральной эмигрантской униженности»¹⁶. В первом случае он видит опасность в том, что «если лишить эмиграцию всякого чувства особого ее назначения, она рассыплется в (грудю) бедных и богатых туристов, полумертвых путешественников без возврата». В другом же случае ему претит «унижение, которое так сильно в России»; тотальная эмигрантская униженность ему мучительна, поскольку она есть «унижение вечного вненационального, внерасового человеческого достоинства, которое есть уже метафизическая категория»¹⁷.

По уверениям Поплавского, его самого и его поколение литераторов больше всего интересует «тайное величие жизни во всем»¹⁸. Поплавский утверждал, что следует отдавать себе отчет в том, что «в России или в эмиграции, в Берлине или на Монпарнасе человеческая жизнь продолжается, с вечными полюсами – счастливой личной судьбой или одиночеством»¹⁹. Поплавский культивирует образ свободного эмигранта, предпочитающего всему несвободному, патриархальному, щемяще-ностальгическому «собственное достоинство, вечное гамлетически-люциферианское одиночество тех, кто, от Каина начиная, отделились от патриархального рода мышления»²⁰. Отметим и то, что Поплавский склонялся решать проблему эмиграции самостоятельно, ни в коем случае не объединяясь в сообщества и группы, члены которых пытались разрешить «текущие» конкретные проблемы эмигрантской жизни («... ибо жизнь <...> не на собраниях и не в передовых статьях»²¹). Он признавался, что ему прети-

ло, что многие из его соотечественников даже церкви пытались превратить в «род клубов, где на паперти решаются эмигрантские вопросы»²². Поплавский был уверен, что «с Россией у каждого <...> свои личные счета, в тайну которых невозможно проникнуть со стороны»²³.

В видении Поплавского эмиграция есть по-своему «благо». И совершенно не случайно тому состоянию человека, когда у него «нет родины», он давал определение «стоическое — милое...»²⁴.

Пережить эмиграцию, по логике Поплавского, особенно полезно носителям русского сознания. Поплавский утверждает, что эмиграция способна избавить русского человека (в том числе писателя) от некоторых «русских» комплексов, к которым он относил как «недооценивание себя», так и «самопревозношение себя» («... самоунижение, недооценивание себя, есть национальная болезнь русской личности, столь же тяжелая и мучительная, как и навязчивое самопровозглашение себя, России в целом (в стиле Россия-мессия...)»²⁵). В эмиграции же человек приобретает опыт думать и писать «о своем, ни на кого не похожем», поскольку, уверяет Поплавский, «у каждого, абсолютно каждого человека есть свой неповторимый личный заговор с Богом, свои физические <...> отношения с ним, и от них в каждой душе, во-первых, неповторимая красота <...>, во-вторых, какое-то неповторимое, единственное в творении безобразие»²⁶.

Но, может быть, более важно то, что, по мысли Поплавского, эмиграция позволяет человеку открывать себя настоящего. Чрезвычайно важно, что Поплавский рассматривает эмиграцию как такие исключительные условия, которые дают человеку возможность приблизиться к самому себе подлинному и к Богу, а писателю — еще и создать настоящую литературу. Эмиграция, по мысли Поплавского, подводит к такому порогу, за которым — «заря новой жизни — квиетизм, “дружба с Богом”, свобода...»²⁷.

Несомненным для Поплавского является и то, что в эмиграции человек оказывается ближе к Богу и духовным началам. Эмиграция может оказаться точкой отсчета нового духовного периода как для России, так и для отдельного человека. Поплавский говорит об эмиграции, ассоциативно

связывая ее с такими образами-метафорами, как «Утро», «начало» («... только тогда эмиграция спасет и воскресит, если она в каком-то смысле погибнет в смертельном, но сладком горе. Ибо уже Утро восходит над нами»²⁸); также его сознание отсылает его к Библии («Возникновение эмиграции подобно сотворению мира. Из соседства с Богом, с Россией, с культурой – во тьму внешнюю. Если оттуда к Богу, то бескорыстно, бесплатно, безнадежно-свободно. Может быть, Париж – Ноев Ковчег для будущей России. Зерно будущей ее мистической жизни, Малый Свет, который появляется на самой высокой вершине души»²⁹).

Бесспорно, Поплавскому близки идеи об эмиграции, высказанные Георгием Адамовичем. Георгий Адамович утверждал, что глобальная и окончательная потеря эмигрантами первой волны России как «дома» – это и трагедия, и благо. В своей статье «Поэзия в эмиграции» он приходит к выводу о том, что эмиграция есть альтернатива тем обычным «нормальным» условиям на родине, при которых возникают разносторонние связи, которые, «с одной стороны, обеспечивают уверенность в завтрашнем дне, а с другой – отвлекают от мыслей и недоумений коренных, “проклятых”»³⁰. Георгий Адамович рассматривает условия эмиграции как исключительную ситуацию, обладающую огромными возможностями: во-первых, она обеспечивает человеку понимание им самого себя, а во-вторых, дает «взлет» поэзии. Эмиграция, по мнению Георгия Адамовича, тесно связана с такой формой человеческого существования, как одиночество («...человек понимает, что он в мире совсем один, что ему только на себя остается рассчитывать, что есть для него только личное дело <...> что ему не за что и не за кого спрятаться»), дающее человеку возможность задуматься о «последних», а следовательно, самых подлинных вопросах его бытия («человек задает личные, важнейшие для него вопросы...»³¹).

Совершая «прогулки» в пространстве русской эмигрантской поэзии 1920–1930-х годов, Георгий Адамович пришел к убеждению, что в ней есть «след непосредственных встреч с Богом, со смертью и другими великими и вечными мировыми представлениями», что темами ее оказались «человек, Бог <...> ответственность, долг <...> любовь, смерть»³².

Поплавский, подобно Георгию Адамовичу, пришел к выводу, что «эмиграция есть всего лишь социальная декорация»³³, а вынужденно потерявший родину «эмигрантский молодой человек» получил возможность думать серьезно и свободно о бытийных, онтологических и духовных проблемах. Без всякого сомнения, Поплавский не на стороне Марка Слонима, который на одном из вечеров «Зеленой лампы» «осудил» эмигрантскую литературу за отсутствие почвенничества и энтузиазма», но солидарен с Николаем Оцупом, защищавшим «право молодого эмигрантского человека заниматься “вечными вопросами”»³⁴.

Очевидно, что основополагающим в размышлениях Поплавского об эмиграции является понятие одиночества.

Одиночество понимается Поплавским как «религиозная категория» и «экзистенциал». Он уверяется в мысли, что его собственное одиночество не является продуктом его эмигрантского бытования и не порождено внешними обстоятельствами («...если личная жизнь мне не удастся, я требую от себя не винить в этом эмиграцию и на нее все не сваливать»), но есть вечно-универсальный способ существования («я должен <...> укрепиться в вечных позициях человеческого существования, в каких-то тайных и проклятых способах существования, которые до меня создали Рембо, [Бодлер], Эпиктет, Марк Аврелий, Малларме»³⁵). Поплавский толкует эмиграцию как самостояние, приобретение опыта мужественного сохранения себя вопреки обстоятельствам. Не случайно особое семантическое поле в размышлениях Поплавского об эмиграции создает часто используемый им эпитет «стоический». Поплавский называет «стоическим» положение тех, у кого «нет родины»; новых литераторов с «Монпарнасского бульвара» он видит в ореоле «стоической суровости»; человек, решивший быть «совсем один», по его словам, должен «испить до дна <...> чашу стоической разлуки со всеми»³⁶; размышляя о судьбе современного ему человека в изгнании, он упоминает великих стоиков Эпиктета и Марка Аврелия.

Экзистенциальная интуиция Поплавского подсказывает ему, что, становясь эмигрантом, человек пересекает лишь государственные и географические границы, но вряд ли онтологические. По уверениям Поплавского, человек, забро-

шенный в этот мир форм, изначально одинок и, совершая свое путешествие по жизни, должен «уйти на самое дно величия, быть совсем один». Поэтому сама эмиграция лишь в большей степени дает человеку возможность быть одиноким, а значит – самим собой.

Чрезвычайно важной, думается, является мысль Поплавского о возможности более глубокого и адекватного понимания явления эмиграции через постижение литературы, созданной эмигрантами. Поплавскому казалось, что единственный способ раскрыть эмиграцию, понять ее – это вслушаться в ее литературу.

Ценность литературы, создаваемой эмигрантами, видится Поплавскому в том, что она возникает не по принуждению, но свободно. Свобода оберегает писателя от «надуманности и публицистичности»; напротив, она дает ему возможность стать «природнее и бесстыднее». Поплавский уверен в следующем: там, где есть «стыд и сокрытие в литературе, там нет раскрытия естественности и жизни», «всякое принуждение и даже самопринуждение сводит целого человека к одной только его стороне – долженствованию и уродует природу искусства»³⁷. В творчестве важен «героизм откровенности», без которого «не было бы ни Подпольного человека, ни исповеди Ставрогина, ни Нехлюдова, ни Пруста, ни Джойса»³⁸. «Героизм откровенности» есть продукт свободного состояния духа художника, и для него необходим максимум свободы. Живя же в несвободном мире, художник обречен на фальшь и неправду в искусстве. Поплавский совершенно убежден, что, «обреченный на изображение своих навязчивых тем, непрестанных своих кошмаров и жертва непостоянного нрава своего демона, он (художник – *Н.Л.*) несчастнее всего в несвободном мире, ибо он не может себя сделать чем-то иным и переделать; приспособиться и ужиться, не фальшивя»³⁹. Таким образом, эмиграция дает художнику возможность жить «не в истории, а в эсхатологии»⁴⁰, уходить не в фальшивое, а в подлинное – «апокалиптическое» – искусство⁴¹.

Важнейшим началом в литературе для Поплавского является начало жалости. Жалость рождается от соприкосновения с миром, в котором эмигрантский писатель («Эмиграция есть трагический нищий рай для поэтов, для мечтате-

лей и романтиков...») пронзительнее и острее чувствует «боль, и правду, и потухающие факелы нежности»⁴². Боль, породившая жалость, и придает литературе подлинный характер звучания. Так, например, стихи Юрия Иваска Поплавский оценил чрезвычайно высоко за то, что они «надорванные, надтреснутые, какие-то болевые», он приходит к убеждению: «Такие только я и признаю, ибо боль, по-моему, и рождаемая ею жалость — альфа и омега литературы»⁴³.

Сама же эмиграция есть почти идеальное условие для формирования настоящей, без лукавства и фальши, литературы. Почему? Ответ на этот вопрос Поплавский дает в своей статье «О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции». Поплавскому видится, что эмиграция исключает понятия «благополучного», «удачного» («Ясно, что удаваться и быть благополучным — греховно и мистически неприлично», «Литературной “лавочки” здесь мало, “товарец” здесь не идет, как бы того не хотели иные писатели с тиражами», «...все удачники жуликоваты, даже Пушкин», «... все смеющиеся будут в аду»); напротив, вбирает в себя такие начала, как «трагедия», «безнадежность», «погибание», «агония» («...атмосфера агонии — единственная приличная атмосфера на земле»⁴⁴), которые и порождают подлинную литературу, являющуюся, по его мнению, «аспектом жалости». Все великое и подлинное рождается трагедией ухода: «Христос, Сократ и Моцарт погибли и сиянием своего погибания озарили мир». Жить, как утверждает Поплавский, значит «погибать. Улыбаться, плакать, делать трагические жесты, проходить, улыбаясь, на огромной высоте, на огромной глубине, в страшной нищете...»⁴⁵. Поплавский берется утверждать, что эмиграция — это и есть «идеальная обстановка» для «погибания», а следовательно, для возникновения настоящей литературы, в которой звучит «музыка». Поплавский предполагал: «Если эмиграция погибнет, то, только умирая, исчезая, расточаясь, она сможет допеться, голос ее может зазвучать в веках золотых. Ибо только все умирающее поет в духе»⁴⁶.

Именно в «погибании», как утверждает Поплавский, есть музыка: «...только погибающий согласуется с духом музыки, которая хочет, чтобы симфония мира двигалась вперед. Которая хочет, чтобы каждый такт ее (человек) звучал безумным светом, безумно громко». Поплавский признавал-

ся: «Я чувствую в этой эмиграции согласие с духом музыки. <...> Отсюда моя любовь к этой эмиграции. Я горжусь ею»⁴⁷.

Таким образом, размышления Поплавского об эмиграции, содержащиеся в его исповедальных дневниках и пронзающих своей искренностью и открытостью души статьях и эссе, вобрали в себя его философские, религиозные, нравственные и духовные сомнения и прозрения. Можно предположить, что условия эмиграции «провоцировали» Поплавского к активному мировоззренческому, религиозному, эстетическому самоопределению, ускоряя и интенсифицируя развитие духовной сферы его личности, способствуя процессу идентификации себя как художника слова. Думается, основополагающим в понимании Поплавским сути эмигранта является то, что человек, и особенно творческий человек, вынужденно обретший новую родину, попадает в исключительную ситуацию, обладающую колоссальными потенциальными возможностями, а именно: оказавшись в пространстве «безбытного» эмигрантского бытия, где «нет родины, нет своего языка, своих привычек, своей природы, своего характера, своего города»⁴⁸, он открывает в самом себе себя и, обретая достоинство одиночества, учится быть собой, думать о подлинном, говорить с Богом и писать без фальши и лукавства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ильин И. Родина и мы // Литература русского зарубежья. Антология в шести томах. Т. 2. 1926–1930. М.: Книга, 1991. С. 419.

² Шмелев И. Кошунство // Шмелев И. Душа России. Сборник статей от 1924–1950 гг. СПб.: Библиополис, 1998. С. 146.

³ Шмелев И. Защитнику русского офицера Конради – г-ну Оберу, как материал для дела // Там же. С. 201.

⁴ Шмелев И. Необходимый ответ. Письмо в газету // Там же. С. 221.

⁵ Поплавский Б. Человек и его знакомые // Поплавский Б. Неизданное: Дневники, статьи, письма. М.: Христианское издательство, 1996. С. 294.

⁶ Поплавский Б. Там же. С. 294.

⁷ Поплавский Б. Из дневника. 1934. Париж // Поплавский Б. Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 225.

⁸ Поплавский Б. Человек и его знакомые // Там же. С. 294.

⁹ Поплавский Б. Вокруг «Чисел» // Там же. С. 300.

¹⁰ Там же.

- ¹¹ *Поплавский Б.* Из дневника. 1934. Париж // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 223.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ *Поплавский Б.* Вокруг «Чисел» // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 303.
- ¹⁵ *Поплавский Б.* Человек и его знакомые // Там же. С. 294.
- ¹⁶ *Поплавский Б.* Из дневника. 1934. Париж // *Поплавский Б.* Там же. С. 223.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Поплавский Б.* Вокруг «Чисел» // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 303.
- ¹⁹ Там же. С. 299.
- ²⁰ *Поплавский Б.* Вокруг «Чисел» // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 224.
- ²¹ *Поплавский Б.* Человек и его знакомые // Там же. С. 294.
- ²² *Поплавский Б.* Письма Б. Ю. Поплавского Ю. П. Иваску // Там же. С. 243.
- ²³ *Поплавский Б.* Человек и его знакомые // Там же. С. 294.
- ²⁴ *Поплавский Б.* Из дневников. 1928–1935 // Там же. С. 95.
- ²⁵ *Поплавский Б.* Вокруг «Чисел» // Там же. С. 302.
- ²⁶ Там же. С. 304.
- ²⁷ *Поплавский Б.* О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 258.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ *Адамович Г.* Поэзия в эмиграции // *Адамович Г.* Сомнения и надежды. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. С. 275.
- ³¹ *Адамович Г.* Сомнения и надежды // *Адамович Г.* Одиночество и свобода. СПб: Алетейя, 2002. С. 297.
- ³² Там же. С. 299, 288.
- ³³ *Поплавский Б.* Среди сомнений и очевидностей // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 286.
- ³⁴ *Поплавский Б.* По литературным собраниям // Там же. С. 291.
- ³⁵ *Поплавский Б.* Из дневника. 1934. Париж // Там же. С. 223.
- ³⁶ Там же. С. 224.
- ³⁷ *Поплавский Б.* Среди сомнений и очевидностей // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 284.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Там же. С. 289.
- ⁴¹ Там же. С. 290.

⁴² *Поплавский Б.* О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 259.

⁴³ *Поплавский Б.* Письма Б. Ю. Поплавского Ю. И. Иваску // Там же. С. 242.

⁴⁴ *Поплавский Б.* О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // Там же. С. 257.

⁴⁵ Там же. С. 257.

⁴⁶ *Поплавский Б.* Из дневников. 1928–1935 // *Поплавский Б.* Неизданное: Дневники, статьи, письма. С. 96.

⁴⁷ *Поплавский Б.* О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // Там же. С. 258.

⁴⁸ *Поплавский Б.* Из дневников. 1928–1935 // Там же. С. 123.

Письма Ю.Н. Рейтлингер (сестры Иоанны) к П.Б. Струве

Семья Петра Бернгардовича Струве была знакома с Рейтлингером еще в Петербурге, но личное сближение между П.Б. и Юлией произошло в Праге в начале 20-х годов, к которым относятся печатаемые ниже письма из Пражского архива, увезенного в 1945 году в Советскую Россию и ставшего доступным только после перестройки. Хранятся в ГАРФЕ¹.

1.

Прага

2/IX 1923

Спасибо за строчки, дорогой Петр Бернгардович. Рада думать, что Вы в горах. Жаль что холодно.

На днях пришлю Вам фотографии, которые мы с Вами заказывали — ведь Вы кажется хотели Коте² подарить. Будьте добры только сначала, если это Вас не затруднит, сообщить мне, нужны ли Вам все три, — потому что мне очень нужна четвертая и я бы ее тогда взяла на свой счет. Простите что беспокою Вас этим.

На днях открывается библиотека, начну писать иконы. Только не помню точно, какой размер Вы заказали преп. Сергия. Если не трудно — сообщите мне, м.б., через Нину Александровну³, я к ней захожу. Вы только напишите по сравнению с той, которая у Вас. Знаю и помню что тоньше доску — но размер не помню. Простите, что письмо выходит «деловое».

Но слов нет. Сегодня голубое небо и солнце. Светло и по-особому спокойно, осенне спокойно. Сегодня воскресенье. И светит солнце. И слов нет. Потому что рада думать, что у Вас тоже солнце светит, и что Вы в горах. Всего, всего хорошего.

Пожалуйста, передайте от меня привет Леве⁴.

Уважающая и любящая Вас

Ю.Р.

2.

Прага

11/IX/ 23

Дорогой Петр Бернгардович! Спасибо Вам большое за Ваше доброе письмо. Я его получила уже несколько дней тому назад, но была так занята, что решила подождать, пока кончатся меня занимавшие дела, чтобы спокойно сесть и длинно Вам написать. Хотелось написать и побольше, и поглубже, и была совсем уверена, что Вы не истолкуете невниманием запоздание ответа. Но обстоятельства сложились так, что я немножко заболела — простудилась и устала, и лежала с вечера третьего дня в мало вменяемом состоянии. Сегодня утром получила Вашу записочку, пересланную мне Ниной Александровной, и решила сесть Вам писать, хоть и со смутной головой — ощущение немного такое, как при повышении температуры, но я объясняю это некоторым обалдением после вчерашней спячки.

Много говорила с Вами мысленно в ответ на Ваше письмо — трудно даже собрать это. Но есть потенция простого и близкого разговора, и на своем языке. Почему это Вы плохо себя чувствуете? Мне бы очень хотелось, чтобы Вы побольше написали и сказали мне о себе, о себе самом. Ведь у Вас есть доверие ко мне. Я приму все бережно и осторожно. Не удивляйтесь что я так м.б. с Вашей точки зрения — нахальна. Пишу сейчас отбросив все предвзятые условности — человек человеку — скорей даже — душа душе, как мне сейчас подсказывает внутренний голос. Иногда надо и можно сказать больше, чем люди, связанные принятым (*пропуск в письме*) заняли хлопоты по устройству богослужения в Страшнице и в Свободарне.

Сейчас день, светит солнце, крыша сухая, красноватая — и голубое небо. На фоне крыши выделяются большие розовые цветы, стоящие на окне, высокие, вроде ирисов или лилий. Они стояли на престоле.

Мне очень больно, что я не могу помочь Нине Александровне в ее хлопотах, но прямо не хватало сил. Теперь взяла трамв[айный] билет — больше возможностей. Но я надеюсь, что Вы просто останетесь на старой квартире. Бедная Нина Александровна, как она измучалась бегать! Третьего дня вечером после всенощной я заезжала к ней, потому что мы с

Катей⁵ узнали, что она нездорова и испугались, что она свалилась. Но увидев, что она уже отошла (была днем мигрень) я умчалась домой, потому что сама была уже совсем нездорова. В воскресенье приехал папа и поселился в Brevsov в комнате, которую мы ему нашли. Катя уже совсем поправилась со своей ногой, а то все принуждена была сидеть дома, и это тоже отняло у меня много времени. Теперь же она бегает, а я сижу. Никак не удастся написать так, чтобы Вы поняли, что же я делаю и чем занята? Но сейчас м.б. не важно все это соображать, чтоб изложить. На прошлой неделе у нас много времени проводила Марина Ивановна, и я рисовала ее Алю⁶. Вышло похоже. Но я, как всегда, недовольна.

Всего хорошего! Как бы хотелось, чтобы Вы лучше себя чувствовали !

Ю.Р.

Как-то раз давно, Вы мне писали про такие минуты в жизни, в которые приоткрываются двери в другой мир, «минуты вечные», как Вы их назвали. И что их «делать нельзя, они могут нисходить». На это, и вспоминая еще то, что Вы сказали про меня, что у меня все размерено, хочется Вам возразить, или скорее — объяснить: есть такое состояние духа, когда каждая минута жизни, как бы ни мала она была по своему содержанию со стороны жизни, смотрится в вечность. Но это состояние духа, постольку же, поскольку обязано благодати свыше, постольку же достигается, нудится — и иногда тем, что со стороны может показаться пустой размеренностью. А внутри это иногда навывание — знаете, как сказано: «всякий слышавший от Отца и *навык* приидет ко Мне».

Вот мне хотелось только объяснить Вам, как я это понимаю, и на своем языке. Ну вот и все, пока . Благодарю очень за подарок!

3.

Прага

27/ IX 23

Дорогой Петр Бернгардович! Мне ужасно грустно думать, что Вы предполагаете во мне какую-то обиду. Здесь прямо речи быть не может об этом, и если таково было выражение моего лица, то это относилось к совсем другому. М.б. выражение было просто сосредоточенное. Если же все-таки

обиженное, то это была обида на себя, на свою малодушную, ютящуюся на дне души, веру, которая дает жизни внешней танцевать впечатлениями своими – иногда случайными и ненужными – в палатах своего дома не распускается пышным цветком исповедания и жизни, все собой наполняя и выходя наружу, заливая вещи видимые изнутри творящего духа.

Так Вы пожалуйста бросьте всякую мысль о какой-то обиде. Только бы я Вас не обидела, простите если чемнибудь.

Обидно может быть то, что не удалось поговорить. И вероятно, я виновата. Вы писали мне, что много думали по поводу написанного мною Вам. И думали побеседовать. Виновата я, что уходила. Виновата, что не сумела конкретизировать вопрос. Уходить-то собиралась, но думала назначите свидание. Вы ничего не сказали – я решила что и не надо. Знала, что тороплюсь – почему / потому и энергии не было на разговор. Виновата, что поленилась думать. Ах, ведь для того чтобы говорить об этом, надо «возмутиться духом».

Действительно, я почти не помнила – очень смутно и неполно – содержание строчек, о которых был разговор. Вижу это сейчас, когда их перечла. Пишу Вам сейчас, чтобы исправить неправоту прерванности сегодняшнего разговора – продлить отрезок линии, брошенный в сегодняшний день. Надеюсь, что Вы мне ответите. Так мало, досадно мало было сказано, и глупо перебито какими-то мелочами. Но все таки не напрасны и эти кусочки, чтобы дальше вести разговор – хотя бы письменно.

Постараюсь конкретизировать вопрос. Как ясно сознаю сейчас, что опять это я не сумела воспринять и потому Вы не дали – свою мысль о Боге. Раньше, чем подумать еще над вопросом – попрошу Вас: а Вы не могли бы поделиться со мной Вашими мыслями, которые у Вас по этому вопросу были вот тогда, когда Вы мне писали а содержания их не написали.

4.

Прага

25/ XII 23

Дорогой Петр Бернгардович!

Это потому, что Вы уезжая спросили меня мой адрес – не писала Вам, несмотря на предложение Нины Александровны, думая, что получу от Вас несколько строчек, на кото-

рые и собиралась отвечать. Сейчас решила послать Вам привет, не дожидаясь письма, которое Вам наверное, кроме всего прочего, и некогда писать. У нас зима — снег и мороз. Душа узкая и никак не может вместить всю жизнь. Последняя фраза вовсе не относится к предшествующей. Я всегда слышу задания в тысячу раз большие, чем исполнения, слишком превышающие — и потому иногда отступаю перед исполнением. Так бывает часто и в отношениях с людьми — вообще со всеми. И во всем. Вот пишу это письмо куда-то далеко, далеко, — не только по пространству, а по всему необъятному содержанию жизни. Иногда хочется уже только души людей видеть, и только с душой иметь дело. Но душа срывается со всем содержанием жизни. Литература, политика, искусство ... окутывают. А душ так много и так громко, что уже не можешь отвлеченно видеть это содержание. Понимаете ли, что пишу? Писать разучилась — не пишу; не читаю, скоро думать разучусь; только жить, и работать. Работаю по-прежнему. Сейчас на праздниках пробую вернуться к иконам, чтобы на них использовать результаты работы этого полугодия. Готовлюсь немного к коллоквиумам, которые впрочем не скоро, но лучше заранее.

Небо синее за покрытой снегом крышей. Тишина. Чьи-то слезы и чей-то смех.

Скоро такой большой праздник. Вера вовсе не свойство человека — а вечно новое откровение. Не правда ли?

Потом еще хотела попросить прощения за мои глупые письма, которые Вы оставили — давно — без ответа. За то, что икону не пишу — на праздниках напишу.

И всего хорошего.

Ведь несколько строк — это только значки мысли. Письма — только маленькие удостоверения, что люди по мере сил своих — и маленькие отражения — помнят друг о друге.

Ю.Р

5.

Прага

13/XI 24

Дорогой Петр Бернгардович! Вы просили меня, чтобы я Вам напомнила, что Вы хотели ко мне прийти. Простите меня, если я была последний раз слишком нахальна со своим

приглашением ехать ко мне, но я хотела воспользоваться случаем провести с Вами вечер вдовоем — «порассуждать». Но думаю, что теперь напоминать Вам мне было бы трудно — я всегда с опасением, что Вы этого не хотите. Поэтому это письмо и будет напоминанием, и Вы сами передайте мне через мальчиков, когда можно было бы с Вами повидаться — если бы могли приехать ко мне. Мои расчеты оказались неверными — т.е. папа остается еще неделю, но это не значит вовсе, что все вечера у меня заняты. Вы назначьте любой вечер, но лучше хотя бы накануне. Если хотите, то я заехала бы за Вами, если же Вас не устраивает ехать ко мне — когда мне прийти к Вам? Это все не имеет отношения к предполагаемому Ниной Александровной посещению нас, которое, надеюсь, состоится своим чередом, и кроме того, не спешите, просто время от времени хочется видеться — но м.б. Вы еще не соскучились по мне, тогда подожду.

Всего лучшего. Христос с Вами!

Ю.Р.

6.

Иза

4/VI 25

Дорогой Петр Бернгардович! Спасибо за письмо.

Пишу Вам из Изы, в Карпатской Руси. Последнее время в Праге было очень много работы — мне стыдно перед Вашим трудом говорить о своей работе, потому что она наверное и сотую часть не составит — потом предотъездная суетня. Приехала я сюда пока, через несколько дней, вероятно, поеду в другую деревню. Здесь монастырь, так что служба каждый день утром и вечером. Я понимаю вполне про аполитичность. Она, я думаю, вообще не может быть абсолютна ни у одного настоящего человека, особенно в наше время, когда власть так явно является орудием злой силы. Но дело в том, насколько веришь или не веришь в разные отдельные предприятия. Вы же сами когда-то говорили про «выжидание со стиснутыми зубами».

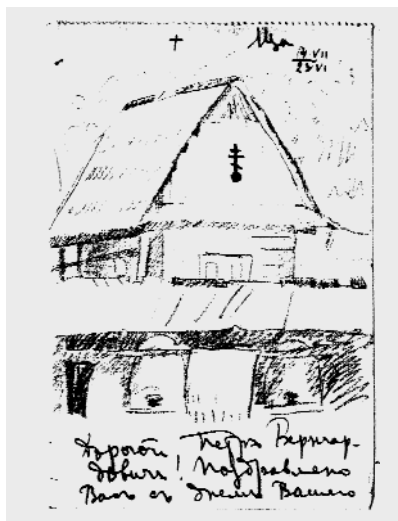
Настоящей аполитичности не может быть у человека честного. Но я не понимаю, когда подменяют плоскости, относительное делают абсолютным, историческое и временное берут как абсолютное и внутреннее. Конечно, всегда надо вы-

брать что-то, потому что признавать все, т.е. верней — исповедовать все — это значит исповедовать ничего. Но нельзя, обладая хоть малейшим духовным опытом, переносить всю борьбу добра и зла во внешнюю его победу, что именно очень страшно в политике. Мне очень совестно, что я занимаю Ваше внимание своими наивными разсуждениями, но чувствую себя, при всей скудости и непросвещенности, ответственной как-то высказаться в ответ на Ваше письмо.

Да хранит Вас Господь!

Ю.Р.

7.



Иза

4 VII
23 VI

Дорогой Петр Бернгардович! Поздравляю Вас с днем Вашего Ангела. Что пожелать Вам? Сил, дай Вам Бог всего светлого. Получили ли Вы мое письмо?

Я пока осталась жить в Изе. Хотя погода плохая, все время дождь, но очень хорошо и тихо. И дешево.

Да хранит Вас Господь!

Ю.

8.

Многоуважаемый Петр Бернгардович, заходила к Вам, и Вас не заставши сделала чай, чтобы Вы его выпили когда придете, если он не остынет к тому времени.

Всего хорошего.

Простите, что так задержала французскую книжку. Занесу на днях. Очень жалею, что не застала — мне хотелось мудрых слов. А кроме того, мне казалось, что Вы на меня сердитесь — и мне хотелось выяснить причину и тогда просить прощения.

Наверное, завтра Вы уже получите письмо от Н.А. из санатории, хотелось бы мне скорей знать, как они доехали. Во вторник постараюсь забежать.

Ю.Р.

9.

Прага

6 – I
24 XII

«Христос Рождается»...

Такой трепет от этого. И хочется в этот день, когда мы все в церкви и с церковью созерцаем самое важное событие во всем мироздании, и в нашей жизни и для нашей жизни — и в этом созерцании радостью наполняется душа — и радостно хочется приветствовать друг друга.

К сожалению, не удастся Вас поздравить лично, т.к. должна сидеть дома. Счастливого пути.

Христос с Вами!

Ваш друг

Ю.

10.

(без даты)

Дорогой Петр Бернгардович! Мне очень жаль, что я не могу лично исполнить поручение данное мне и увидеть Вас, но у меня болит глаз, сижу дома с компрессами, чтобы сразу прекратить, и меня решительно не пустили выйти сейчас. Если Вы будете завтра дома между двенадцатью и половиной первого, будьте добры передать мне через Катю. Или будете у Медведя, то я бы зашла, чтоб лично поговорить с Вами, т.е. получить у Вас инструкции насчет того письма о. Сергия⁷, которое посылаю с Катей. Дело в том, что о. Сергей просил, чтоб Вы дали свой совет, и т.к. у него есть второй экземпляр этого письма, то можно даже письменно сделать пометки на этом письме. Если же Вас завтра между двенадцатью и половиной первого или между четырех и половиной шестого нельзя видеть, то, пожалуйста, просмотрите сейчас это письмо, сделайте пометки или передайте Кате на словах,

что сказать о. Сергию, или напишите мне и дайте Кате, и непременно потому, что я его завтра должна вернуть о. Сергию.

Простите что нескладно написала.
Всего хорошего.

Ю.Р.

Рукопись эту о. Сергей просил передать Вам.

11.

(без даты)

Я совершенно не знаю, как объяснить Вам мое смущение — чувствую что сделала страшный gaffe⁸, и на этот раз Вы наверное меня уже не простите — только хочу объяснить, что причиной этому — моя нелепость и неприспособленность, и неумение собрать себя в обществе людей. Вошла в столовую — и так смутилась, что решила не здороваться — а теперь вижу как это вышло крайне невоспитанно. Мне хотелось бы очень видеть хоть на минуточку перед отъездом. Сегодня я и так совершенно отсутствую, а то обстоятельство, что теперь я и попрощаться не решусь — так внешне неловко вышло — совсем меня замучило, и я уйду, по всей вероятности, совсем не попрощавшись с Вами. Простите меня на этот раз раз — Вы же понимаете, что все это моя нелепость.

Всего, всего лучшего.

Ю.Р.

Будьте добры передать мне через Адио⁹ записку, где бы я могла Вас поймать и проводить Вас по улице из одного места в другое.

12.

Без даты.

Если бы Вы знали как мне страшно писать дальше. Боюсь — что ненужно и дерзко, но чувствую необходимость продолжать начатый разговор.

В чем и где живет Господь Иисус Христос для нас? Кажется, вот конкретное продолжение начатого там вопроса. Сейчас чувствую опять силы говорить об этом лично, т.е. — устно,

а это так трудно всегда на деле. Так мне продиктовался внутренним ухом этот вопрос сейчас. Тогда не помню что, т.е. верней как я мыслила вопрос, когда писала о личном Боге.

Ну, я кажется больше не могу. Остановлюсь здесь. Пусть это письмо поможет мне при следующем разговоре с Вами. Я надеюсь, что я не буду больше малодушествовать. Так простите меня еще раз! Простите. Всего хорошего.

Ю.Р.

Так мало времени была у Вас, что не успела даже ответить на заданные Вами вопросы.

О конференции, например. Хотела сказать несколько слов. Я лично еду в качестве «церковницы» (помощница по устройству богослужений) о. Сергия. Кроме того, от нашего кружка едут двое представителей. Дело это так мне рисуется. С давнишних пор существовала Всемирная Студенческая Федерация христ[ианских] кружков — которые у нас в России устраивались этим самым бароном Николаем¹⁰. Теперь в эмиграции образовалось несколько таких кружков, которых поддерживала У.М.С.А Устройство конференций входило всегда в систему их работы, и имело целью обсуждение «методов работы», как они называют и взаимное сближение членов. Теперь за последний год наряду с этими кружками появились в некоторых местах (как например в Белграде) совершенно независимо от них, в некоторых (в Софии) при поддержке (материальной) американцев — православные кружки. Вас. Вас. Зеньковский, принимавший участие в Белградском кружке, выгачил их первый раз на такую конференцию. Эта конфереция обнаружила большую тягу студенчества к православной церкви и еще больше убедила Вас.Вас. и других, не имеющих отношения к этой «федерации», в нужности принять участие в их конференциях с целью нахождения там близких по духу людей. Вас.Вас. стоило немало труда уговорить белградцев не отворачиваться от общения с ними, и после долгих споров часть кружка с другой частью — решили ездить.

Теперь о нас¹¹ — мы тоже сами по себе, но они нас знают и приглашают. И мы решили ехать. Вот вкратце вся история. М.б., все это было Вам уже известно. Тогда простите, что заняла Ваше внимание.

Пока всего хорошего.

Два письма из Парижа

13.

(Париж)

20.12

Дорогой Петр Бернгардович,

Поздравляю Вас с наступающим праздником Рождества Христова! Да пошлет Вам Господь радость о Нем и в сердце Вифлеемскую песнь «слава в Вышних Богу»...»... Изнемогает ум вновь и вновь созерцая Божественную тайну и неизглаголанность празднуемого события.

Благодарение Господу устроившего жизнь мою сейчас так, что я имею возможность бывать в храме ежедневно и слушать там прекрасные каноны предпразднования...

Мне очень жаль, что последний раз, когда мы с Вами виделись, мне не удалось поговорить с Вами, но я в таких случаях никогда не могу быть активна, всегда меня смущает быть навязчивой, да и кажется что мысли нет в голове, и говорить не могу, и Вам м.б. вовсе не хочется. М.б., когда-нибудь, если захочется, Вы позовете меня, когда будете в Париже...

Живу я по-прежнему, много работаю. Роспись храма продвигается. Мне очень бы хотелось принять участие в работе. Но не знаю, возможно ли это. Пока что познакомилась с Стеллецким, который расписывает его. Он мне поправляет рисунки, делает ценные замечания., но не знаю считает ли возможным мое участие в росписи. Сказал мне, что я должна всю рисовать, работать над рисунком. Надеюсь скоро увидеть Вас в Париже¹².

Да хранит Вас Господь и Пречистая Матерь Божия.

Юля

Передайте пожалуйста мое поздравление Аде.

14.

(открытка от 15 января 1943)

Дорогой Петр Бернгардович!

Ел.Ив.¹³ было совсем плохо, но сейчас докторша сказала, что процесс ее болезни затягивается неизвестно на сколько времени. Уход за ней довольно сложен, так как ее нельзя оставлять ни на минуту одной. Отец Сергей просил меня пере-

дать Вам, что он очень тронут Вашим письмом и благодарит Вас. Докторша говорит, что ничего заранее сказать нельзя о ходе болезни, могут быть самые неожиданные обратные переходы от полного угасания к возбуждению и наоборот.

Привет всем и наилучшие пожелания к Празднику..

Ваша во Христе сестра Иоанна.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ 5912, опись 1, дело 96. Печатаются с сохранением авторской орфографии и пунктуации.

² Константин Петрович Струве (1900, Санкт-Петербург – 1948, Ладомирово), в эмиграции в 1928 году стал иеромонахом под именем Савва, подвизался в Прикарпатской Руси.

³ Нина Александровна, урожд. Герд (1867, Петербург – 1943, Париж) – жена П.Б. Струве.

⁴ Лев Струве, сын П.Б. (1902, Санкт-Петербург – 1929, Давос), журналист, писатель. Умер от туберкулеза.

⁵ Катерина Рейтлингер, сестра Юлии.

⁶ Марина Ивановна Цветаева и ее дочь Ариадна.

⁷ Отец Сергей, здесь и ранее – о. Сергей Булгаков.

⁸ Gaffe (франц.) – оплошность, бестактность.

⁹ Адя – Аркадий Петрович Струве (1905, Париж – 1951, Париж), многие годы был секретарем архиепископа Сергия Королева в Праге и Берлине.

¹⁰ Барон Николаи служил переводчиком Джону Мотту при его первой поездке в Россию в 1910 году. Стал основателем первого кружка Всемирного союза молодежи, а в своем финском имении даже устраивал съезды кружков. В 1923 году в ИМКА-Пресс была опубликована книжечка П. Николаи «Может ли современный образованный человек верить в Божество Иисуса Христа?» (55 с.).

¹¹ Студенческий кружок в Праге, объединившийся вокруг В.В. Зеньковского.

¹² В 1926 году Юлия Николаевна переехала в Париж и поселилась на Сергиевском подворье.

¹³ Елена Ивановна Булгакова, жена о. Сергия.

НАТАЛЬЯ БЕЛЕВЦЕВА

О некоторых возможных
источниках творчества
Ю.Н. Рейтлингер (сестры Иоанны):
диалоги в пространстве
изобразительного искусства

Если говорить об истоках иконописного творчества Юлии Николаевны Рейтлингер, то сразу на память приходят слова Владимира Васильевича Вейдле о медонских росписях: «Глядя на эти большие плоскости, смело обобщенные линии, дневные непритушенные краски, вспоминаешь Матисса (или все, что во французском искусстве прямо или косвенно исходит от него), но одновременно чувствуешь и глубокую, отнюдь не насильственную, а вполне органическую связь с духом и стилем древней нашей иконописи; связь, ничего не имеющую общего с мертвенным внешним подражанием; связь, объясняемую не натурой стилизатора, а родством вдохновения, дара и молитвенного чувства» («Числа», № 7–8, 1933. С. 257).

Хотелось бы отметить и некоторые другие пересечения, посмотреть, как Юлия Николаевна совершает преобразование цитат из мирового иконописного и живописного наследия. (В этом рассмотрении мы придерживаемся хронологического порядка.)

1. В своем творчестве Юлия Николаевна обращена не только к традиции православной иконописи, к ее образцам «до XV века». Истоки иконописи Ю.Н. можно найти и в византийской мозаике.

Так, о своей ориентации на «Тайную Вечерю» *Равеннской мозаики VI в. храма св. Аполлинария* Ю.Н. говорила сама, комментируя прототип своей иконы «Тайная Вечеря» 1980 года. (На эту тему нами опубликовано сообщение в «Вестнике РХД» № 194.) На обеих иконах Христос не в центре, а слева; все возлежат за столом трапезы, а не сидят (композиция

«возлежания» взята мастером мозаики из еще не остывшей традиции Рима, Греции и Палестины евангельского времени; почетнейшим местом тогда считалось *среднее*, а ближайшее к хозяину было особенным и предоставлялось его *задушевному другу*).

На мозаике Иоанн не акцентирован, Иуда, крайний справа (уже по православной традиции), обозначен устремленными на него взглядами; у Ю.Н. Иоанн — на груди Учителя, а Иуда в ярко-зеленом хитоне занимает *центральное, почетное* место. У Ю.Н. сохранен колорит мозаики, декор скамей. У обоих авторов руки апостолов закутаны. Противоположение пол одежды у Христа и Иуды в мозаике у Ю.Н. превращается в парение ног и одежд учеников, как лепестков цветка вокруг сердцевины — Христа. И там, и там трапезничают рыбой; у Ю.Н. чаша стоит на столе, в мозаике чаша с вином стоит внизу, и в нее от рыб стекает кровь.

Ю.Н. писала: «Мне кажется, что нашей религиозной психологии ближе более древние эпохи (совсем не наших поздних типа Симона Ушакова и др. под.) — я бы не побоялась слова реалистичные, но <...> искусство по своей природе символично, и в еще большей степени, по своему заданию — символична икона (тут можно говорить о некоем “реасимволизме”)». Именно в свете «реасимволизма» и можно рассматривать этот опыт перевоплощения мозаики VI в. в икону XX в.

2. Как отмечает Г.В. Попов во вступительной статье к альбому «Художественное наследие сестры Иоанны» (М., 2006), композиция «Небесной литургии» медонского храма Св. Иоанна Воина имеет прототип в росписи *Peribleptos монастыря* (Богородичного монастыря) в греческом городе Мистра, находящемся под патронатом ЮНЕСКО. В путеводителе по Мистре утверждается, что «одной из самых замечательных фресок Панагии Перивлепты является изображение Божественной литургии на северной стене. В центре композиции Христос Первосвященник, стоящий под балдахином; перед ним проходит процессия ангелов, несущих предметы, необходимые для совершения евхаристического жертвоприношения». По свидетельству Г.В. Попова, в архивном альбоме Ю.Н. Рейтлингер, хранящемся в частном собрании, есть следующее пояснение этого шествия: «<...> ангелы, облачен-

ные в белые диаконские далматики (стихари), неся кто свечи, кто кадила, кто диски, скрытые под богато расшитыми воздухами, направляются быстрыми шагами ко Христу, в облачении изображенному за престолом». И далее: «Редко христианская символика достигала подобного величия».

У Ю.Н. ко Христу с Евангелием на престоле с двух сторон идут небесные существа, несущие литургические предметы. На обеих росписях головные уборы небесных существ представляют собой покровцы литургических чаш. Ю.Н. в Греции не была, поэтому не могла видеть эту роспись вблизи, но книга о Мистре 1910 г. издания находится в Национальной библиотеке Парижа, читательницей которой, конечно же, была Ю.Н.

3. Рассмотрим далее некоторые ассоциации с Иеронимом Босхом.

а. «Иоанн на острове Патмос» у Босха сам записывает слова Ангела, исходящие от Господа. Так же и у Ю.Н. в ее «Апокалипсисе», а ведь в православной иконописной традиции обычно присутствует ученик Прохор, записывающий за Иоанном. Композиционно работы совпадают.

Вглядимся в триптихи Босха и многочастные медонские композиции Ю.Н.

б. «Страшный суд» Босха, триптих: левая створка – Рай (сотворение Евы, грехопадение, изгнание – триптих в триптихе); центр – Страшный суд, правая – Ад. У Ю.Н. – диптих, разделенный дверью: слева – Изгнание из Рая, справа собственно Апокалипсис: ангел проливает чашу гнева на город. Вообще по композициям медонских панно можно говорить о тяготении Ю.Н. к многочастным религиозным картинам западных мастеров, а именно к алтарным триптихам. Примером тому и «Распятие», и «Воскресение».

с. Далее, «Рай» из триптиха Босха «Воз сена» соотносится по стилистике с «Историей Адама и Евы» Ю.Н. (1937) в церкви Введения Богородицы во храм в Париже (на ул. Оливье-де-Сэр). Это такое же трехчастное повествование о сотворении, грехопадении и изгнании, только у Босха – вертикальное повествование, а у Ю.Н. – горизонтальное. Можно обратить внимание на сходную пластику тел.

д. «Сад земных наслаждений» Босха, триптих: левая створка – сотворение человека: вокруг много животных, в

том числе жираф и слон, все располагаются вокруг пруда. Сравним с «Изгнанием из Рая» Ю.Н.: в центре – пруд, в нем слон, тюлень, рядом жираф.

4. Думается, что Ю.Н. хорошо знала и творчество Уильяма Тёрнера. Можно говорить о тернеровском бело-желтом цвете хитонов и мандорл Христа в «Крещении», «Преображении» и «Воскресении» уже в медонских росписях. А теперь посмотрим следующую пару: «Ангел на солнце» У. Тёрнера (1848) со сценами общего раскаяния на земле и «Ангел, стоящий на солнце» Ю.Н. из Апокалипсиса часовни Св. Василия Великого в Доме содружества св. Албания и преп. Сергия в Лондоне (1945–1947). Сходны композиции, вскинутые руки ангелов и... воронье. Картина Тёрнера находилась тогда, когда Ю.Н. работала в Англии, и находится сейчас в галерее Тейт.

5. Переходя к обозначению ассоциаций творчества Ю.Н. с искусством художников XIX–XX вв., вслед за Г.В. Поповым хочется относительно медонского «Грехопадения» назвать Поля Гогена и его работы таитянского периода: сходны лица, стилистика фигур, расположение волос.

6. Владимир Вейдле в связи с медонскими росписями Ю.Н. называет фовиста Анри Матисса, выделяя общее: «обобщенные линии, дневные непритушенные краски».

7. Хочется упомянуть и русский авангард, особенно Наталью Гончарову. Можно проследить ассоциации не только с ее картинами на религиозные сюжеты 1910–1911 гг. (которые могла, кстати, видеть Ю.Н. в Санкт-Петербурге как на выставках обществ «Бубновый валет» и «Ослиный хвост» в 1911–1912 гг., так и на персональной выставке Н. Гончаровой в 1913–1914 гг.), но и с ее художественными изображениями бытовых сцен. Посмотрим на «Страстное Благовещение» Ю.Н. и «Прачек» Гончаровой (1911). В обеих работах ощущается какая-то укорененность в почве, в земле. А в «Изгнании из рая» обеих художниц – сходная ритмика в перекрестии рук и ног.

8. И, наконец, живопись родоначальника современного религиозного искусства и учителя Ю.Н. Мориса Дени (1870–1943). В письме к нему от 5 ноября 1931 г. Ю.Н. называет Дени своим «духовником в области художества» (Пись-

ма сестры Иоанны (Рейтлингер) Морису Дени // Вестник РХД. № 195, 2009. С. 199).

Ю.Н. вспоминала в автобиографии: «Maurice Denis, к[а]к многие из французской интеллигенции, пришедший к вере после первой мировой войны, вместе со своим другом Georges Desvalieres, основали ateliers d'art sacre [в 1919 г. — Н.Б.] — попытка в современных условиях и современными данными искусства возродить лучшие традиции религиозного искусства Средневековья¹. <...>

Рисуем и пишем с натуры, натюрморты, композиции на религиозные темы. Раз в месяц — messe d'atelier, все причащались (я — присутствую, но не причащаюсь — по тем временам о. Сергей этого не благословляет).

Общего художественного развития получила я от них очень много. Но в чем-то — поскольку католическая картина разнится от иконы — мне надо было впоследствии идти как бы от противного».

Мастерскую Мориса Дени Ю.Н. посещала постоянно в 1925–1928 гг. и затем эпизодически до смерти учителя, то есть до 1943 г.

Можно найти перекличку некоторых образов в росписях храмов у Мориса Дени и Ю.Н. Ангелы, парящие над изгоняемыми Адамом и Евой западной стены медонского храма, в своем движении по восходящей диагонали (и положение рук тоже по восходящей) как бы призывают человечество к восьмому дню творения. Быть может, они навеяны ангелами Мориса Дени плафона часовни Сакр-Кёр при церкви Св. Маргариты в Vésinet (недалеко от Парижа, вскоре после 1899 г.). Сравнивая эти две росписи, можно понять разницу между западным стилем церковной живописи и русской иконописной традицией, то противоборство, которое вела Ю.Н. с католической иконой, с одной стороны, и влияние западного модерна на творчество Ю.Н., с другой.

А теперь сравним две небольшие живописные работы: «Зеленые деревья, или Буки в Kerduel»² Мориса Дени (1893 г.; музей Орсе, Париж) и «Отец Сергей в лесу под Парижем» Ю.Н. (вероятно, 1931 г.). Сделаем только несколько замечаний о колорите. Бледно-розовая ангелоподобная процессия на фоне темно-синей и зеленой земли, как бы Небо на земле, у Дени переходит у Ю.Н. в розовую землю-небо, ко-

торое служит фоном темно-синей фигуре о. Сергия. Небо астрономическое, такое широкое у Дени, у Ю.Н. почти не прописано. Главное, что у Дени соединяет два мистических плана, — это зеленые стволы, у Ю.Н. же они как бы вырастают из неба-земли, обозначая перспективу роста до Неба Божьего. А далее можно было бы продолжить в духе характеристик цвета по В. Кандинскому, но остановимся. Важно, что перетекание цветовых характеристик у Ю.Н. сделано в одном стилевом ключе с Дени. А ангелы превращаются в отца Сергия.

Репродукции обеих работ опубликованы в «Вестнике РХД» № 195 на стр. 195 и 197.

Таковы диалоги, которые ведет Юлия Николаевна Рейтлингер в пространстве мирового изобразительного искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Сестра Иоанна (Рейтлингер)*. Автобиография // Умное небо: Переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю.Н.Рейтлингер). М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 474 (примечание 25).

² Кердуел — один из замков короля Артура (VI в.) в Бретани.



ПАМЯТИ УШЕДШИХ



Поминая Елену Шварц

(17.05.1948 – 11.03.2010)



26 января мне Елена Шварц написала: «Я пока ничего и ко всему готова». А я тогда ж отвечал: «Нет, нет, не согласен ни на какой дурной вариант».

Но вот сегодня отец Анатолий в парижском соборе Александра Невского на рю Дарю поминал «новопредставленную рабу Божию Елену», и это поминание заставило окончательно утвердиться: *Елены Шварц больше нет.*

И какое же совпадение: после службы подошел гостящий здесь московский приятель и протянул случайно «обретенный» им накануне в книжной лавке издательства УМСА-Press «Новый мир» с моей заметкой о стихах Шварц (№ 5, 1996). А я ведь и позабыл, что когда-то писал о ее поэзии.

...Качество стихотворения напрямую зависит от интенсивности поступающего к поэту-медиуму «сигнала». Энергия, продиктовавшая текст, не остывает, не ослабевает во времени. У Елены Шварц «принимающая система» на очень высоком уровне, есть строфы, есть стихи, чья ниспосланность очевидна. И впрямь, разве *такое* можно сочинить, придумать? Только уловить *свыше*.

Птица скользит под водами,
Гнет их с усилием крылами.

И поет

Глухим придонным рыбам
О звездах над прудом,
О древней коже дуба
И об огне свечном,

И о печных огнях,
Негаснущих лампадках,
О пыли мотыльков,
Об их тревоге краткой,
О выжженных костях.

Нездешний холодок пробегает от этих стихов по коже. И как же замечательно дальше — про морского конька, который один только и способен расслышать песню подводной птицы:

Поверит сумрачный конек —
Когда потонет в круглой шляпке,
В ореховой сухой скорлупке
Пещерный тихий огонек, —
Тогда поверит морской конек.

...Тридцать с лишним лет дружбы, чтения ее энергичных, прекрасных, скажу так, *сказочных* текстов.
А что теперь?

Это было Петром, это было Иваном,
Это жизнью было — опьяневшей, румяной.
А вот нынче осталась ерунда, пустячок —
Опуститься ль подняться на века, на вершок.
И всего-то остался — пустячок, кошмарок —
Нежной, хилой травинки вскормить корешок.

А теперь *таким* стихам не умяться, но только расти во времени. Если, конечно, у будущего времени еще останется читатель с потребностью и способностью отзываться на лирическое слово настоящих русских поэтов.

У Елены Шварц есть емкое самоопределение: «Бессознательное у меня — как у человека родового общества, сознание — средневековое, а глаз — барочный».

Памяти Нины Каухчишвили

(1919–2010)

5 января 2010 года — вскоре после своего девяностолетия — скончалась Нина Михайловна Каухчишвили. В нашей памяти она навсегда останется человеком, излучавшим радость и энергию, несмотря на ее тяжелую глухоту. Видя ее столь энергичной, мы понимали, что дожить до такой старости — это значит обладать бóльшим опытом, бóльшим знанием подлинной иерархии ценностей, бóльшей снисходительностью к ошибкам юности...

Познакомилась я с ней в девяностые годы, когда мне повезло подготавливать документы по канонизации матери Марии (Скобцовой). Она же писала о ней книгу. Сначала мы обменивались материалами, а вскоре и встретились. Эта маленькая, темноволосая, со смеющимися глазами женщина рассказывала мне о своем детстве в Берлине, о своих уехавших в эмиграцию родителях. После прихода Гитлера к власти семья переехала в Бельгию, а затем в Италию. Ее отец, по происхождению грузин, принадлежал к партии социал-демократов и часто встречался с Дмитрием Кузьминым-Караваевым, первым мужем матери Марии.

После переезда в Италию в 1940 году Нина через пять лет завершила курс романской филологии в Католическом университете Милана, а затем преподавала русскую литературу в университете Бергамо, где принимала участие в основании Международного института русского языка и литературы. Будучи знатоком поэзии пушкинского века, она интересовалась всей русской литературой, принимала деятельное участие в различных международных конгрессах и содействовала контактам между славистами разных стран.

Будучи грузинкой, Нина была католичкой. Как она мне рассказывала, некоторые христиане Грузии, преследуемые турками, искали помощи и прибежища в Католической Церкви. Католики открывали в Грузии различные институты и школы, и некоторые грузинские просвещенные семьи приняли католичество.

Нина была свидетельницей более мирных отношений между Церквями и старалась этому способствовать. Ей при-

надлежала инициатива организации «Недель восточной духовности», и поныне проводимых в монастыре Бозэ под руководством Энцо Бьянки. Она предлагала темы, рекомендовала участников, устраивала их встречи. Нина была подлинной связью между русской и западной культурами, между Православием и Католичеством.

В матери Марии Нина Каухчишвили видела воплощение трех видов святости: ее юродство во Христе, продолжавшее традицию блж. Ксении Петербургской; ее дух странничества, или, как сказали бы на Западе, «бродяжничества»; ее «старчество», то есть тот дар чтения душ человеческих, видения их забот и скорбей, которым обладали Отцы ранней Церкви. Все эти особенности святости матери Марии она находила в ее духовной прозе, которая не была абстрактной, а имела глубокую связь с ее социально-практическим деланием. Это стало темой доклада «Святость, юродство, странничество и старчество матери Марии», прочитанного Ниной на посвященной матери Марии конференции, проходившей в Санкт-Петербурге в 2000 году¹.

Нина также изучала поэзию и прозу матери Марии в контексте эпохи Серебряного века². Она приехала из Милана в Париж на канонизацию в день прославления новых святых, а до этого присутствовала на постановке пьесы-мистерии матери Марии «Семь чаш», подготовленной театральной группой «Русского Студенческого Христианского Движения» (ACER). Она спонтанно выступила, чтобы выразить свою радость от того, что молодежь участвовала в этой постановке. Радость Нины и поныне вдохновляет нас передавать духовную культуру молодым поколениям, что уже приносит свои плоды.

Вечная ей память!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Каухчишвили Н.М.* Святость, юродство, странничество и старчество матери Марии // *Мать Мария* (Е. Ю. Кузьмина-Караваева): Жизнь, творчество, судьба. Тезисы международной конференции. СПб. 2000. С. 16–19.

² Этой теме, в частности, посвящена статья: *Каухчишвили Н.* Повествовательная проза м. Марии // *Russian Literature XLVI* (2000), p. 437–451, North-Holland 2000.

ЕЛЕНА АРЖАКОВСКАЯ-КЛЕПИНИНА
Тюбинген



«Вестник РСХД» 50 лет назад



Николай Куломзин

Церковное положение экзархата Патриарха Вселенского в Западной Европе*

Завет митрополитов Евлогия и Владимира

В 1931 году митрополит Евлогий, бывший тогда в подчинении у Московского Патриаршего Заместителя, митрополита Сергия, оказался в критическом положении. От митрополита Сергия ему пришло прямое запрещение, причиной которого было участие митрополита Евлогия в общехристианском протесте против гонений со стороны советской власти на Церковь в России. Кроме того, в это особенно трагичное для Русской Церкви время невозможны были и нормальные сношения с Москвой. Тогда-то, в 1931 году, митрополит Евлогий решил обратиться к Вселенскому Патриарху Фотию II и искать у него канонической опоры. Без колебаний Вселенский Патриарх назначил митрополита Евлогия своим экзархом для русских приходов в Западной Европе.

Следует также напомнить, что митрополит Владимир, тогда еще в сане архиепископа, пребывал в Ницце и подчинялся митрополиту Евлогию. Из Москвы архиепископу Вла-

* «Вестник РСХД» №56, 1960. Эта статья пятидесятилетней давности имеет поразительно актуальное значение.

димиру пришло назначение вступить в управление Западно-Европейским Митрополичьим Округом на место запрещенного митрополита Евлогия. Архиепископ Владимир предпочел последовать стопам митрополита Евлогия и быть его викарием в Ницце. В подчинении у Москвы осталась тогда небольшая группа прихожан на rue Petel. Правильность нашего подчинения Вселенскому Престолу не была тогда еще всем ясна; разрыв с Москвой больше переживался и оправдывался лишь грустной необходимостью.

*
* *

Церковное устройство вообще зиждется на канонах Православной Церкви. Но каноны освящаются церковным сознанием, знанием истории Православной Церкви и ее учения.

С самых первых веков христианская Церковь объединялась в отдельные поместные епископии. На заре второго века у св. Игнатия Богоносца, в его письмах, направленных в разные поместные Церкви, мы уже имеем картину, как в каждом городе христианская община собиралась вокруг своего епископа, окруженного пресвитерами и диаконами. «Все последуйте епископу, — пишет св. Игнатий Смирнской церкви, — как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, — как апостолам, диаконов же почитайте, как Заповедь Божию. Без епископа никто не делай ничего, относящегося к Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам представил это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и кафолическая (то есть соборная) Церковь. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно»¹.

Церковь в своих канонах не раз подтверждала поместный характер епископской власти. Юрисдикция епископа строжайшим образом ограничивалась той областью, епископом которой он был наречен. Эту норму церковной организации выражает совокупность всех канонов. «Каноническая деятельность вселенских и поместных соборов, — пишет

о. Александр Шмеман, — неизменно направляла к ограждению поместности каждой епископии», к тому, «чтобы никогда “не смешивать Церквей” (II Вселенский собор, 2)... чтобы находящиеся в одном месте христиане, спаянные благодатной властью *одного епископа*, составляли *органическое единство*, в этом месте являли и воплощали католическую и вселенскую сущность Церкви»².

Сущность же соборной Церкви есть единение всех во едино Тело Христово Духом Святым; осуществляется соборность в единении епископа с народом и народа с епископом во единое стадо с единым пастырем.

С течением времени среди отдельных поместных Церквей стали выделяться первенствующие Церкви, вокруг которых стали объединяться остальные. Родились митрополии, архиепископии, патриархаты, автокефальные поместные Церкви. Но никогда даже патриархи не были «епископами над епископами». Патриархи оставались епископами городов — Рима, Константинополя, Антиохии, Александрии... — и лишь как епископы сих древнейших или столичных кафедр обладали неким приматом, первенством среди равных им соседних епископов³. К их патриаршему титулу присовокупляется и по сей день неизменно наименование *города*, в котором утверждается их кафедра, и лишь затем наименование их патриаршей области. Когда в России митрополит Московский получил патриаршество, он стал именоваться Патриархом Московским и всея Руси. Лишь Римский епископ, и то только в силу постановления Ватиканского собора (1870 г.), получил епископские права в любой ему подвластной епархии, что уже явно является нарушением древнего учения о единстве епископа в каждой поместной Церкви.

Конечно, в процессе объединения поместных кафедр вокруг первенствующих последние в силу чисто исторических причин, в силу явного административного удобства централизованной власти неизбежно стремились занять не только первенствующее положение среди равных, но и прямо начальствующее. Но восточная Православная Церковь никогда не выдвинула догмата, подобного ватиканскому.

Так же, как епископы имеют власть в границах определенных, географически установленных епископий, так и патриархи и другие главы автокефальных Церквей и митропо-

лий ограничены строго установленными областями, за пределы которых их первенство не может простираться. Исключения бывали, но как исключения: существовали миссии, посольские и домовые церкви и т.д.

С самых древних времен среди патриархов Римский, как патриарх столицы (а не в силу слов, сказанных Христом Петру), пользовался привилегией первенства в ряду остальных патриархов. Но уже на Втором Вселенском соборе (381 г.) епископ Константинополя получает второе место после Рима, а после Четвертого — и первенствующее. Константинополь как столица «экумене», то есть Империи, как новый Рим, приобретает первенство. Его епископ получает титул Патриарха Вселенского не потому, что округ его простирается на Вселенную, а потому, что он есть патриарх в столице.

И поныне среди православных патриархов, среди глав автокефальных Церквей Константинопольский Патриарх занимает первое место. Даже после падения Константинополя, когда уже нет единой Вселенской Империи, патриарх бывшей столицы продолжает быть первым среди равных ему патриархов. Так, например, «при даровании Московскому митрополиту патриаршего титула томос, подписанный Патриархом Иеремией Константинопольским, Иоакимом Антиохийским, Софронием Иерусалимским и 81 митрополитом, гласит: “и да имеет он (Московский Патриарх) главой и началом апостольский престол Константинова града, как и прочие патриархи”»⁴.

Набросав в самых простых ее чертах картину общей структуры Православной Церкви, спросим себя, по совести: каково же церковное положение наших заграничных русских приходов? В силу разных причин, подчас и небывалых доселе потрясений на территории стран Западной Европы живут православные самых разных национальностей — греки, русские, сербы, арабы, румыны, украинцы... Но, увы, они не составляют единства между собою. Тут уже явное несоответствие с основным принципом всякой поместной Церкви, которая, по понятиям древних христиан, включала представителей всех национальностей. Основная трудность нашего положения та, что на Западе мы живем собственно на территории Римской Патриархии. Не будь у нас с ней раскола, на Западе существовала бы поместная Церковь, в

которую мы бы и включались, составляя внутри нее отдельные приходы и единицы по признаку языковому.

Еще до волны русских эмигрантов на Западе оказались большие греческие колонии. Но греки не подчиняются Афинскому Архиепископу, стоящему во главе Церкви в Греции; юрисдикция последнего не может простирается за границы его области. Греческие приходы подчиняются Вселенскому Патриарху, и это совсем не потому, что он грек по национальности, а потому, что ему как Первоиерарху Православной Церкви приличествует иметь заботу о церковных единицах, проживающих вне пределов установленных поместных Церквей. Для греческих приходов Патриарх Константинопольский имеет экзарха, проживающего в Лондоне и имеющего викария в Париже, епископа Мелетия. Вспомним также, что новокрещенная Русская Церковь при Владимире Святом стала получать иерархов из Византии, а не от других патриархов.

В свою очередь, когда митрополиту Евлогию оставаться в подчинении у Москвы стало невозможно, он обратился к суду, поддержке и защите в Константинополь, к первоиерарху Православной Церкви.

Нас обвиняют, что мы — «греки», но мы должны понять, как пишет о. Александр Шмеман, «что мы ушли не к грекам, как часто приходится слышать, а к непререкаемо первому по старшинству Патриарху единой Православной Церкви, и не по какому-то капризу, а потому, что такова объективная норма церковности. Выброшенные из пределов своей поместной Церкви на территорию, на которой нет поместной Православной Церкви, мы думаем, что в ожидании общецерковного устройства в этих новых для Православия странах именно Вселенскому Патриарху надлежит обеспечивать нашу включенность во *вселенский церковный организм*. И от него мы никогда не слышали, как от наших русских собратьев, что стали греками, а, напротив, всегда видели внимание и любовь к нашим русским заботам и к нашим русским особенностям»⁵. И митрополит Евлогий, и митрополит Владимир пользовались со стороны Первоиерарха особым доверием и истинно братской любовью и уважением, подчеркнутыми знаками внимания и высокими отличиями. Кроме того, наши митрополиты Евлогий и Владимир, имея звание экзар-

хов Вселенского Патриарха, пользовались полной внутренней автономией и лишь для рукоположения новых епископов обращались за утверждением и благословением в Константинополь.

Сразу после войны, когда митрополиту Евлогию показали, что сношения с Москвой могут быть возобновлены, он захотел снова присоединиться к Московской Патриархии и сделал в этом направлении некоторые шаги, не порывая, правда, с Константинополем. Духовенство, ему подчиненное, во главе с архиепископом Владимиром старалось всеми силами отвлечь своего Владыку от этого пути. На похороны митрополита Евлогия из Москвы прибыли два иерарха и предъявили требование архиепископу Владимиру подчиниться Москве. Смиранный, но твердый владыка Владимир принял их ходатайство «к сведению, но не к исполнению». Очень быстро, по стопам своего предшественника, архиепископ Владимир стал экзархом Патриарха Вселенского в сане митрополита.

Как мы уже сказали выше, при митрополите Евлогии лишь очень малое стадо в Париже продолжало подчиняться Москве. По самому существу канонов, права Московского Патриарха ограничены его областью, и вряд ли канонически оправдано присутствие церковных единиц, признающих Москву, на территории Западной Европы. За последние годы настоятель прихода Трех Святителей (rue Petel) получает епископское достоинство, затем становится экзархом Московского Патриарха, ныне получает и сан митрополита и имеет у себя в подчинении викариев. Этими актами ясно намечается претензия и Московской Патриархии на эмигрантские приходы за рубежом. Мы должны ясно понять и крепко держаться того положения, что именно Вселенскому, а не иному, Патриарху, как первоиерарху, принадлежит забота о нашем церковном устройстве, в соответствии с духом канонов Православной Церкви. Патриарх Московский имеет определенную ему область, за рубежом которой ему нет канонической необходимости воздвигать экзархат.

Наши взоры должны также устремляться в будущее. В Западной Европе растет новое поколение православных. Мы верим, что эти православные будут соединены воедино, что будет в Париже единое стадо и единый пастырь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Игнатий Богоносец*. Послание к Смирнякам. Гл. 8.

² См.: *Шмеман А., свящ.* Церковь и церковное устройство. Париж, 1949. С. 10.

³ См.: там же. С. 9, прим.

⁴ *Мейендорф И.* Константинополь и Москва // *Церковный вестник*, №16. Январь 1949. С. 7.

⁵ *Шмеман А., свящ.* Цит. соч. С. 21.

БОРИС ЗАЙЦЕВ

Кончина Пастернака*

Передо мною письма Пастернака — его размашистый, широкий почерк, его всегда летящая и молодая душа, порыв, полет. Ахматова была права: сказала, что он вечно будет молод. А смерть все-таки пришла, захватила в самом расцвете. В письме от 28 мая 1959 г. пишет он: «И только этот баснословный год открыл мне эти душевные шлюзы» (возможность общения с Западом — он писал о «Фаусте» в Штутгарте, по-немецки, вел переписку с Гейдельбергским университетом, из Лондона предлагали ему написать о Рабиндранате Тагоре и т.п.). Да, «баснословный» год. Нобелевская премия, «Доктор Живаго», мировой успех, слава на Западе, глушение и издевательства на родине. Исключение из Союза писателей, невозможность получить премию в Стокгольме, даже вынужденный отказ от нее! Какие-то издатели наживаются, а он сидит в своем Переделкине и, вероятно, еще Бога благодарит, что не находится в тундрах севера.

Но и «баснословный» этот год так недолог! «Вкушая, вкусих мало меду и се, аз умираю». Последнее его письмо — 11 февраля 1960 года — день его рождения. Письмо полно энтузиазма, любви, полно и жажды творчества. Он пишет теперь пьесу. Я знал об этом и писал ему о трудностях формы, желая всяческого успеха. Он отвечает: «Но Вам, лично Вам, хочется мне сейчас... клятвенно пообещать и связать себя этой клятвой, что с завтрашнего дня все будет отложено в сторону... работа закипит и сдвинется с мертвой точки».

Работа закипела, но и болезнь закипела. И вот передо мной не письма, а фотография: Борис Леонидович в гробу, то спокойное, неземное выражение лица, какое бывает у умерших. Намаялся, наволновался! А теперь вечный покой.

* «Вестник РСХД» №56, 1960. Мы перепечатаваем этот краткий отклик к пятидесятилетию со дня кончины Бориса Пастернака.

Цветы, супруга его стоит, сын, очень его напоминающий. И на руках, вероятно, в открытом гробу, как принято было в России еще в моем детстве-юности, по-деревенски, понесут его на небольшое кладбище близ той церковки, которую он видел из окна своего и куда иногда ходил.

Вот так он и ушел от нас. В четверг его похоронили. Чувство одиночества еще усилилось. Как о писателе не могу сейчас говорить о нем. Просто склоняюсь перед прахом с волнением и любовью. «Упокой, Господи, душу усопшего раба Бориса».



ОТКЛИКИ ЧИТАТЕЛЕЙ



отец Михаил Шполянский¹

«Вестник РХД» № 195

Вступительное слово, посвященное усопшему патриарху, написано Вами уравновешенно и мудро; в результате я даже как-то примирился с памятованием о периоде его власти [...]. А мне это было нелегко — усопшего я видел могильщиком надежд. В свое время он принял под омофор страждущую Русскую Церковь, распластанную по бетонному монолиту советской идеологии. Однако, когда все изменилось и пресс разрушился, при нем же Церкви не дали встать [...]. Однако Ваша статья освободила мое сердце от этого недоброго чувства и заставила вспомнить: «...Сын Человеческий идет, как предначертано», и посочувствовать личной трагедии человека.

Относительно «Письма другу» о. Александра я испытываю некоторое недоумение: оно показалось мне неубедительным. Возможно, причина тому, что это именно частное письмо, а не продуманная позиция (о. Александр сам это подчеркивает).

К чему сводится мое несогласие с о. Александром по этому вопросу — о женском священстве?² («Несогласие» не в том смысле, что я сторонник противоположной точки зрения, но только к тому, что аргументация о. А. меня не убедила, а значит, не убедит и оппонентов, — и потому хотелось бы тут большей определенности.)

Первое: если уж говорить «о доводах», они должны быть однозначны. Но о. А. смешал ощущение сердца, выраженное

эмоциональными пассажами, и попытку дать некую аргументацию. Второе сейчас мне кажется совершенно бесполезным (я не вижу безусловно неоспоримых аргументов); по мне, лучше бы ограничиться «правдой сердца» и — «отпустить на свободу».

Второе. Если уж говорить об аргументах. В конечном итоге все сводится к тому, что Сам Христос и апостолы — мужчины. Но выводить из этого решение вопроса о женском священстве мне видится неправильным. Естество Христа выше сугубо мужского, и внешняя форма есть только вид кенозиса. Утверждать на основании того, что мужская сущность выше женской (якобы только она может быть «образом Христа»), неправомерно. В конечном пределе таковое можно дотянуть до глумливого: «Да ведь ваш Христос на автомобилях не ездил, а, батюшка?» Гораздо важнее в этом вопросе апостольское «во Христе нет ни мужского пола, ни женского».

Собрание апостолов? Так ведь предание говорит, что его в некоторые времена своей земной жизни возглавляла Дева Мария. Была ли она предстоятелем? Возможно, и нет. Но тут как раз **ДЕЙСТВИТЕЛЬНО** имеет место исторический контекст: община христиан существовала в социуме², где женщина не могла быть «духовным лидером» или учителем (с натяжкой, разве что в определенном смысле, могла быть политическим лидером — в позднем Риме и Византии). Именно в этом плане отпадает нерушимость аргумента о двенадцати апостолах: представим ли себе в патриархальном обществе странствующую жену-проповедницу, возвещающую время покаяния и новое учение?³ В то же время проповедницами любви (что и есть Бог) жены (мироносицы, и, смею предположить, не только они) были сторицей более верными, чем мужи.

Главная невольная ошибка о. Александра в этом письме — употребление термина «священник» в отношении первохристианской общины. Если таковой термин там (в общине) и появился достаточно рано, подменяя «предстоятеля», то только по извечной немощи плоти. Да, Первосвященник Иисус. Но утверждение «священника» как образа Иисуса, как лица сакральное, убежден, есть страшный исторический самообман, губительная ветхозаветная рефлексия. Вос-

ходя к истокам, мы можем говорить только о евхаристической общине и сменном в ней, функциональном предстоятельстве. И тут мне главным видится все то же определение апостола об исчезновении во Христе разделения по полу (причем сущностного разделения, а не гендерного, которое неизбежно должно сохраняться как перворайская функция).

Все это я говорю не в поддержку женского священства, а именно потому, что считаю, что в дискуссии такого масштаба логические аргументы должны быть неоспоримы (в меру честности собеседников) и уж, во всяком случае, не зависеть от «клановых стереотипов». Иначе их вообще не стоит приводить.

[...].

Радостное открытие — еще одна встреча с Мещериновым. Несколько его статей (которые только в «Вестнике» я и читал) каждый раз оставляют ощущение удивительного созвучия и узнавания. Для меня многое из сказанного (и сделанного им) очень важно. Начиная с самого явления монаха-игумена, чувствующего правду Христову так глубоко, как очень немногие (ведь я привык со скептицизмом, если не с раздражением, относиться к засилью монашеской идеологии в Церкви), меня одновременно восхищает и пугает сказанное им (пугает — страхом за его будущее и за его положение; у нас не Америка, и прощенная Шмеману глубина и правда здесь расстрельна; впрочем, и Шмеман полноту себя раскрыл в посмертной публикации, а о. Петр до предела здесь и сейчас). По четкости, ясности и глубине мысли статья Мещеринова (как и все, что я читал написанное им) видится мне уникальной, сопоставимой только с правдой Шмемана и еще, пожалуй, с простыми, но столь мудрыми во Христе воспоминаниями Наталии Трауберг («Сама жизнь»).

Для меня очень важно написанное о. Петром о понимании природы Церкви. Вера в Церковь есть вера в Самого Христа, а все остальное прилагаемое (стр. 32, п. 4). Интересно, что на стр. 33 (второй абзац), говоря о вере в «Церковь как в общину», в одной фразе о. Петр, на мой взгляд, дал несравнимо более убедительное (в контексте всего сказанного выше) объяснение неприемлемости женского священства для Церкви, чем в письме о. Александра. А на стр. 34 (пункт

б) о. Петр ясно раскрыл смысл христианства именно как частной жизни во Христе (Церковь как Царствие Небесное).

Вторая часть статьи мне показалась менее четкой; вернее, не лишенной недоговорок. Разбор девятого члена точен и убедителен, но все же... Здесь во многом, мне кажется, присутствует то, что так и не названо своим именем, а именно: факт сугубо прикладного, а значит, достаточно случайного, характера церковной эмпирики. Впрочем, это и назвать нельзя, и, может быть, тут есть мудрость автора: имеющий уши читатель да услышит.

Вот только в п. 4 на стр. 40 мне видится некоторая путаница: «...так ли установили апостолы?» и пр. требует разъяснений и большей четкости. Ведь и апостолы писали неоднозначно: например, знаменитые слова апостола Павла о браке, во многом ставшие обоснованием «доблести» безбрачия. Когда он пишет о святости брака, то говорит, что это «открыто ему Богом». Когда о безбрачии, то поясняет, что это — его мнение (и слова «и я имею дерзновение» не меняют принципиальной разности в объективизации истины). Писание все проникнуто единым Духом, Духом Любви, Духом Иисуса, но при попытке препарирования на отдельные правила и здесь можно запутаться. Это следовало бы договорить до конца.

А в целом, по моему впечатлению, это лучшая публикация многих номеров и лучшее, что СЕГОДНЯ я слышал в Церкви.

Ваш доклад о переписке А.И. Солженицына и о. Александра интересен, важен концентрированностью информации и чувства. Для меня особо значима последняя часть, об отношениях этих великих людей в последний период жизни о. Александра (из дневниковых записей у меня сложилась более печальная картина, Вы же дополнили ее светлыми красками и сделали живой).

[...].

Статью Кырлежева читал с интересом, переходящим в недоумение. Разбирать ее не буду, но в конечном итоге она оставила ощущение то ли чрезвычайной поверхности в понимании наследия о. Александра, то ли нечестности (яркий пример — текст на 59 стр.) Во всем этом звучит явная попыт-

ка втиснуть явления неместимые в рамки ограниченные, в «политкорректные» для нынешней, играющей под этакий церковный либерализм системы – по принципу «и вашим, и нашим».

И, кроме сего, считаю, что использование в статье, публикуемой не в сугубо узкоспециальном издании, таких терминов, как трансцензус, профетический (почему бы просто не сказать «пророческий»?) и др. совершенно неоправданно.

[...].

А вот статью Светланы Панич прочитал с интересом. Причем, начав читать, я был несколько разочарован. Первое впечатление (точнее, опасение): что статья будет состоять из набора ставшими в среде «церковной интеллигенции либерального толка» уже трюизмами мыслей о языке богослужения и компиляцией достаточно хорошо известных мыслей о. Александра. Но очень скоро с радостью понял, что ошибся. Обилие цитат о. Александра, естественно, оправдано темой доклада, но смысл доклада гораздо глубже, чем тематическое цитирование.

Сначала внимание привлекли очень точные определения, например: «...слова как средоточия взыскующих, динамичных, “переливающихся” смыслов...». Затем заинтересовали развернутые мысли, например, раскрытие триады «безрадостность, сложность, страх». Были и маленькие открытия: так, я в свое время не обратил внимания на столь важные мысли о. Александра относительно богослужения Страстной Пятницы или до сих пор считал, что «исповедайтесь Богу...» значит «просите прощения за грехи».

В конечном итоге скажу: статья очень убедительно (и, я бы сказал, красиво – в том смысле красоты, которая есть критерий истинности) раскрывает глубинную и неразрывную связь уродливой формы с поврежденным содержанием церковной эмпирики.

[...].

Доклад прот. Вячеслава Перевезенцева прочитал с очень большим интересом. Содержание поучительно дуализмом смысла – в отношении ко мне самому. С одной стороны, для меня значение дневника о. Александра столь же

велико, как и для о. Вячеслава («первооткрыватель смыслов», «книга, которая в последние годы стала для меня постоянным собеседником»). С другой стороны, мое восприятие Тарковского близко негативной оценке, данной Шмеманом фильму «Рублев», и в этом я расхожусь с о. Вячеславом. И в то же время чувства о. Вячеслава мне очень понятны; тем, кем для него был Тарковский, для меня — Пушкин. Очень интересно и поучительно было наблюдать единство внутренней жизни при противоположных внешних формах. [...].

Столь же интересной для меня оказалась статья отца Валентина Асмуса. Меня всегда привлекали факты истории; многие годы любимым чтением были хроники и исторические монографии. Естественно, что сжатый, но очень содержательный рассказ о взаимоотношениях «первенствующих Церквей» я прочитал в один присест; пролистнул на ходу и не смог оторваться. Мои познания в этом вопросе весьма поверхностны, и многие из фактов узнать было не только интересно, но и полезно.

Однако при чтении возникло и глубокое чувство несогласия, если не сказать — возмущения. Возмущения вовсе не содержанием или выводами, сделанными автором, но самим духом написанного. Отец Валентин пишет об истории Церкви как просто об истории — безотносительно к тому, что это организм Богочеловеческий и критерии оценки его бытия совершенно иные, чем критерии оценки политической реальности. Притязания Фанара и других престолов автором статьи рассматриваются как факты сугубо политические и исторические, оцениваются положительные и отрицательные аспекты их проявлений. [...] Чего стоит только бесстрастно приведенная автором цитата: «Я — католический учитель всех христиан... Патриарх занимает место Христа и восседает на Его владычном престоле: ты презрел не человека, но Самого Христа, так же как почитающий патриарха Самого Христа почитает». Конечно, бесстрашие — норма для исторической науки, но есть предел такому бесстрашию. Можно ли бесстрастно обсуждать и сравнивать разные способы уничтожения людей в Бухенвальде? Такое бесстрашие есть безнравственность. Такое бесстрашие в отношении церков-

ной эмпирики я понимаю как богохульство. [...] Все это пишу касательно «идеологии» статьи, но не ее содержания и пафоса. Мое отношение к Фанару, как Вы знаете, в принципе самое положительное, и развитие отношений между поместными Церквями в последнее время мне видится благоприятным.

Тем не менее все сказанное в отношении идеологизма статьи Асмуса не уменьшает ее ценности как источника информации.

[...]

Эссе Симоны Вейль потрясающее! Признаюсь, не все из того, что я читал ранее из ее работ, одинаково меня затронуло. Но эта статья — прямо к сердцу. Прежде всего, поражает и восхищает плотность текста. Его не только невозможно «пробежать глазами» для ознакомления, но пропустить каждое слово значит утратить смысл. Редчайшее качество; чаще всего даже в существенных текстах можно без всяких потерь пропустить не только фразы, но и абзацы. Особая благодарность за перевод; могу только представить сложность задачи.

С первой же страницы начинаются открытия, одновременно парадоксальные и неоспоримые, такие, как «прикровенная любовь присутствует в религиозных службах, красоте мира и ближних», «или Бог не всемогущ, или Он не повелевает повсюду», «Евангелие не делает никакой разницы между любовью к ближнему и справедливостью» и многое другое. Две последние страницы — вообще сплошные звенья открытий. Это чудо.

(И — к слову уж — впервые обратил внимание на фото-портрет С.В. — какая она красивая!)

[...]

Значение публикации писем А.И. невозможно переоценить. Солженицын — личность такого масштаба и его роль в мировой истории XX века столь велика, что любое его слово нуждается в сохранении и осмыслении (пишу это с полным убеждением, притом что в значительной мере согласен с поздней шмемановской оценкой личности А.И.). Хотя переписка в данном случае на первый взгляд кажется сугубо

«технической» (издательские вопросы), но в действительности и она важна для понимания личности писателя (для меня было некоторой неожиданностью его мягкость, способность к компромиссу, уступчивость в этих болезненных для любого автора вопросах), а также для истории этого поворотного момента.

Единственное, что хотелось бы пожелать, — это видеть не только письма, но всю переписку (мне всегда не хватает этого при чтении публикаций писем). Надеюсь, рано или поздно, но и это станет возможным.

[...]

Продолжение Вашей книги «70 лет...», как и всегда, читал с большим интересом. Радует то, что Вы, в свойственном Вам лапидарном стиле (что для сегодняшнего читателя важно), в небольшом объеме статьи (главы) подали всю необходимую для понимания происходивших тогда процессов информацию.

[...]

Десанти. Мне трудно что-то сказать об этой публикации, да и вряд ли она претендует на какие-то оценки и умничанья. Достаточно того, что при ее чтении что-то сжимает сердце и на глаза наворачиваются слезы...

[...].

Ваша рецензия на книгу Ладуса интересна и содержательна; все о Неплюеве немаловажно для истории христианства в России. А последние строки рецензии сколь важны для Вас, столь важны и для читателей — как рефрен осмысления подлинности жизни во Христе.

Отзыв Панич читал с хорошим пристрастием — мне близок ее образ мыслей и потому близко и интересно все, пересказанное ею. После такого отзыва хочется читать оригинал. По сути то же чувство оставляет и рассказ Ликвинцевой о семинаре в Юрьевом монастыре.

Информацию о парижской конференции памяти Солженицына и сообщение о семинарах в «ИМКЕ» (порадовал рассказ Татьяны Викторовой о растущем внимании общества к

этим мероприятиям) прочитал с интересом — такая информация всегда необходима, дабы «держать руку на пульсе».

Ольга Седакова о Н.Л. Трауберг. Против ставшего в последнее время обычным (что очень печально) «писания вилами по воде» — очень теплый, глубокий и содержательный текст. Недавно с удивительным чувством сопричастности читал воспоминания (статьи, выступления) Н.Л. и не знал, печалиться или радоваться тому, что в свое время не смог ответить на приглашение встретиться с ней. Ибо такая «книжная» встреча — в словах и в духе — уже несет в себе всю возможную полноту. Все, сказанное Ольгой, мне близко и важно. Благодарю.

[...]

Слова Соллогуба важны тем, что в них, буквально на паре страниц, происходит живая встреча столь значимой для Православия на Западе личности Клемана и уникального в своей подлинности Движения. Простые слова, но в живо ощутимой глубине духа, веры и скорби. Царство Небесное!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из переписки с Н.А. Струве. Отклики даются в порядке публикации статей каждого номера (*Прим. ред.*).

² Мы знаем Сафо, но знаем ли античных «философичек» или «историчек»?

³ Нужно ли повторять общеизвестный факт глубокой укорененности жизни Иисуса и Его общественного служения в исторических и социальных реалиях своего времени и общества?

Об авторах



Александр Виктор родился в Орле в 1968 году, закончил исторический факультет МГУ, учился в Центрально-европейском университете в Будапеште. Сфера интересов – Византия и славяне, история Церкви. Автор нескольких публикаций на эти темы.

Арсений (Соколов), игумен, родился в 1968 году в г. Шарья Костромской области. В 1998 году заочно окончил Московскую духовную академию, с 1998 года обучался в аспирантуре Московской духовной академии при ОВЦС. С 2003 года – настоятель Всехсвятского прихода Московского Патриархата в Лисабоне (Португалия).

Афанасьев Николай Николаевич (1893, Одесса – 1966, Париж), протопресвитер, историк Церкви и богослов; в эмиграции с 1920 года, окончил богословский факультет Белградского университета, с 1930 года читал лекции по каноническому праву и греческому языку в Св.-Сергиевском институте в Париже.

Балакшина Юлия Валентиновна, кандидат филологических наук, магистр богословия, преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института. Сфера научных интересов: русская литература и история Русской Церкви рубежа XIX–XX веков. В настоящий момент работает над докторской диссертацией по теме «Диалог Церкви и светской культуры и его жанрово-стилистические формы» (при кафедре русской литературы РГПУ им. А.И. Герцена).

Белевцева Наталья Павловна, литературовед, с 2003 года сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына в Москве, хранитель музейного фонда Дома. Была знакома и много лет состояла в переписке с Ю.Н. Рейтлингер.

Десницкий Андрей Сергеевич родился в 1968 году в Москве, окончил классическое отделение филологического факультета МГУ. Кандидат филологических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, консультант Института перевода Биб-

лии. Автор стихов и переводов, научных работ по библеистике и смежным областям, а также публицистических статей.

Ельчанинов Александр Викторович (1881, Николаев — 1934, Париж), в эмиграции с 1921 года, руководитель РСХД. Стал священником в 1926 г., служил при соборе в Ницце.

Зайцев Борис Константинович (1881, Орел — 1972, Париж), писатель, в эмиграции с 1922 года, жил в Париже.

Игнатий (Крекшин) родился в 1956 году в Москве, окончил МГУ (кафедра истории и теории искусства) и Высшую философскую школу в Мюнхене. В настоящее время — священник католической епархии Роттенбург-Штуттгарт (Германия). Автор многочисленных публикаций по истории искусства, богословию и философии, более двадцати лет сотрудничает с «Вестником РХД».

Клеман (Clément) Оливье (1924, Лангедок — 2009, Париж), принял Православие в возрасте двадцати семи лет, писатель, богослов, профессор Св.-Сергиевского института в Париже.

Кублановский Юрий Михайлович (род. 1947) — поэт, критик и публицист. В «Вестнике РХД» печатается с 1977 года.

Куломзин Николай Анатольевич (1912, Рига — 1995, Париж) с 1953 г. преподавал библеистику в Св.-Сергиевском богословском институте, в 1982 году принял священство.

Лапаева Наталья Борисовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры новейшей русской литературы Пермского государственного педагогического университета; область научных интересов — история русской литературы первой волны эмиграции, творчество Бориса Поплавского.

Леонтьева Татьяна Геннадиевна — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной истории, декан исторического факультета Тверского государственного университета.

Озолин Николай, протоиерей, родился в 1942 году в эмиграции, окончил Св.-Сергиевский богословский институт в Париже; защитил докторскую диссертацию в Сорбонне на тему «Православная иконография Пятидесятницы»; профессор православной иконологии в Св.-Сергиевском богословском институте.

Платонов Андрей Александрович (род. 1959, Ржев) окончил МИФИ, работал зам. зав. библиотекой, преподавателем в РГГУ, зав. отделом в Св.-Филаретовском институте, учился в РГГУ, СФИ,

Костромской духовной семинарии. С 2002 года живет в Финляндии. В 2004 году рукоположен в диаконы Финляндской Православной Церкви. Живет в г. Миккели. В настоящее время работает в фонде «Карельская база данных».

Сидоренко Михаил родился в 1983 году в Петербурге. В 2006 году окончил физический факультет Санкт-Петербургского государственного университета. В настоящее время учится в аспирантуре, научный сотрудник, автор ряда научных публикаций по математике. Область интересов – математика, богословие, этнология. Живет в Петербурге. Прихожанин храма св. Анастасии Узореши-тельницы на Васильевском острове.

Чуковская Елена Цезаревна – дочь Лидии Корнеевны Чуковской и внучка Корнея Ивановича Чуковского, родилась в Ленинграде, закончила химический факультет МГУ, кандидат химических наук; с начала 1960-х годов и вплоть до его высылки из СССР помогла А.И. Солженицыну в его работе; писатель, публицист. Сейчас Е.Ц. Чуковская занимается публикацией книг Л.К. и К.И. Чуковских. Живет в Москве.

Шполянский Михаил – священник Православной Церкви, автор комментариев к христианским текстам, руководитель ряда гуманитарных проектов, в том числе Семейного детского дома, издатель христианской литературы, публицист, живет на Украине (г. Николаев).

ИСПРАВЛЕНИЯ
К «ВЕСТНИКУ РХД», ВЫПУСК 196



На стр. 48 и в содержании по оплошности указано:
К столетию со дня рождения св. Иоанна Кронштадтского.
Следует читать:
К стовосьмидесятилетию со дня рождения.
Даты жизни св. Иоанна: 1829–1908.

На стр.182 выпала сноска.:

Статья Б. Вышеславцева была опубликована в журнале «Русская земля» в 1928 году и с тех пор не перепечатывалась.

На стр. 186 выпала сноска:

Запись доклада, произнесенного Н.А. Струве в Бейруте (Ливан) в 2008 году на конференции о Достоевском, устроенной русско-арабским содружеством.

СОДЕРЖАНИЕ



Кризис в католичестве. В связи с вопросом о безбрачном
духовенстве — *Никита Стрuve* 3

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Церковь пребывающая... — дьякон *Андрей Платонов* 6

Единое евхаристическое собрание древней Церкви —
протопр. Николай Афанасьев 11

Народ Божий (*Размышления о некоторых аспектах
христианской экклезиологии*) — *Михаил Сидоренко* 47

Поместная Церковь: по следам дискуссии о ней —
Виктор Александров 56

Ценности нашего общества —
митрополит Антоний Сурожский 74

Размышления о. Александра Шмемана об исповеди
и причащении Святых Таин —
проф., прот. Николай Озолин 86

ИСТОРИЯ И СУДЬБЫ ЦЕРКВИ

«О, если бы эта Пасха была началом воскресения нашей
Церкви!» (*Движение ревнителей церковного обновления
на рубеже XIX–XX вв.*) — *Юлия Балакишина* 101

Образ православного священника в советской прессе:
1937 год — *Татьяна Леонтьева* 140

О преследованиях отца Геннадия Фаста — *игумен Арсений
(Соколов), Андрей Десницкий* 151

ХРИСТИАНСТВО НА ЗАПАДЕ

Житие святого Франциска Ассизского —
Александр Ельчанинов 156

Чтобы не засохли цветочки Франциска...
отец Игнатий (Крекшин) 185

Святой Франциск Ассизский и Православная Церковь (<i>Несколько размышлений</i>) — <i>Оливье Клеман</i>	189
Любовь к мировому порядку — <i>Симона Вейль</i>	206

ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО

«Каждый шаг своего пространства я отвоевывал». (<i>Александр Солженицын — от издания к изгнанию</i>) — <i>Елена Чуковская</i>	215
«Стоическое — милое — нет родины...»: Борис Поплавский о феномене эмиграции — <i>Наталья Лапаева</i>	236
Письма Ю.Н. Рейтлингер (сестры Иоанны) к П.Б. Струве . .	248
О некоторых возможных источниках творчества Ю.Н. Рейтлингер (сестры Иоанны): диалоги в пространстве изобразительного искусства — <i>Наталья Белевцева</i>	260

ПАМЯТИ УШЕДШИХ

Поминая Елену Шварц — <i>Юрий Кублановский</i>	266
Памяти Нины Каухчишвили — <i>Елена Аржаковская-Клепинина</i>	269

«Вестник РСХД» 50 лет назад

Церковное положение экзархата Патриарха Вселенского в Западной Европе — <i>Николай Куломзин</i>	271
Кончина Пастернака — <i>Борис Зайцев</i>	278

Отклики читателей

«Вестник РХД» № 195 — <i>отец Михаил Шполянский</i>	280
<i>Об авторах</i>	289
<i>Исправления к «Вестнику РХД», выпуск 196</i>	292

SOMMAIRE



Réflexions sur la crise dans l'Eglise catholique — *Nikita Struve*. . . . 3

THEOLOGIE, PHILOSOPHIE

L'Eglise de toujours — *diacre André Platonov (Finlande)*. 6

L'assemblée eucharistique dans l'Eglise ancienne —
p. Nicolas Afanassiev. 11

Le peuple de Dieu. Réflexions sur quelques aspects de
l'ecclésiologie chrétienne — *Michel Sidorenko (Moscou)*. 47

L'Eglise locale d'après les discussions récentes —
Victor Alexandrov (Budapest). 56

Les valeurs de notre société — *métropolitaine Antoine de Sourj*. 74

Réflexions du p. A. Schmemmann sur la confession et
la communion — *p. Nicolas Ozoline (Paris)*. 86

LES DESTINÉES DE L'EGLISE

Lettres et publications des participants du mouvement pour
la rénovation de l'Eglise — *J. Balakchina (StPetersbourg)*. . . . 101

L'image du prêtre orthodoxe dans la presse soviétique
de 1937 — *T. Léontieva (Tver)*. 140

Les persécutions à l'égard du p. Guennadi Fast —
p. Arsène Sokolov (Lisbonne). 151

LE CHRISTIANISME EN OCCIDENT

La vie de saint François d'Assise — *père Alexandre Eltchaninov* . . . 156

Pour que les fleurs de saint François ne se fânent pas —
père Ignace (Krekchine) (Tübingen). 185

St François et l'Eglise orthodoxe — *Olivier Clément*. 189

L'amour de l'ordre du monde (*traduit par N. Struve*) —
Simone Weil. 206

LITTÉRATURE ET ART

Souvenirs sur A. Soljénitsyne — <i>Hélène Tchoukouskaïa (Moscou)</i>	215
B. Poplavski sur la vie dans l'émigration — <i>Nathalie Lapaeva (Tioumen)</i>	236
Lettres de Jeanne Reitlinger à Pierre B. Struve <i>(publication de N.Struve)</i>	248
Aux sources de l'œuvre de sœur Jeanne Reitlinger — <i>Nathalie Belevtseva (Moscou)</i>	260

IN MEMORIAM

Hélène Schwartz — <i>Ju. Koublanovski (Moscou)</i>	266
Nina Kaoukhtchishvili — <i>Hélène Klépinine (Tübingen)</i>	269

Le Vestnik il y a 50 ans

Le rôle de l'exarchat du patriarche œcuménique en Occident — <i>Nicolas Koulomzine</i>	271
La mort de Pasternak — <i>Boris Zaïtsev</i>	278
Lettres du père Michel Shpolianski (<i>Nicolaïev, Ukraine</i>)	280
<i>La parole est aux lecteurs.</i>	289

Представители «Вестника»

США и КАНАДА

Alexander Lisenko
PO BOX 439 Manton,
CA, 96059, USA

ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Olga Pattison,
5 Rectory Crescent, Middle Barton,
OXON, OX 77 BD, UK

ЛАТВИЯ

Василий Минченко
121, Kr. Valdemara str., apt. 1
LV, 1013, Riga, Latvia
phone: (371) 29147350
e-mail: vasilij@mailbox.riga.lv

ИТАЛИЯ

Dott. Vladimir Keidan,
via Grimaldi Casta, 41, 00122 Roma, Italia
e-mail: v.keidan@mail.ru

РОССИЯ

Санкт-Петербург

Александр и Светлана Буровы
197110, СПб., Большая Разночинная, д. 9, кв. 19
Тел. (812) 230 77 12, 927-347-66-88,
aburov05@rambler.ru

Екатеринбург

Иванова Оксана Витальевна
620034, г. Екатеринбург,
ул. Черепанова, д. 18, кв. 83
тел. (3432) 45-36-45

Воронеж
Корденко Сергей Николаевич
394000, г. Воронеж,
ул. Среднемаковская, д. 1, кв. 60
тел. (4732) 52-22-55
e-mail: mail@skord.vrn.ru

Чувашская Республика
Игумен Василий (Паскье)
429826, г. Алатырь, ул. Конгородок, д. 11
e-mail: ig-basile@cbx.ru

БЕЛОРУССИЯ

Дмитрий Строцев
220030, г. Минск, ул. Карла Маркса, 20-13

УКРАИНА

Киев
Вадим Залевский, изд. «Дух и литера»
04070, Киев, ул. Волошская, д. 8/5, корп. 5, кв. 210
тел. (044) 416-60-20
e-mail: franc@ukma.kiev.ua

Николаев
Шполянский Илья Михайлович
54001, г. Николаев, ул. Набережная, д. 5, кв. 13
e-mail: laik@ukr.net

УЗБЕКИСТАН

Валерий Александрович Германов
700052, Ташкент-52, ул. Кору-Ниязова, д. 102-а
e-mail: valery-germanov@rambler.ru

СТРАНЫ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Цена отдельного номера — 5 €

ВЕНГРИЯ

Valery Lepahin
6724 Szeged Vértói út., VI, 32
e-mail: lepahin@mail.ru

ЧЕХИЯ

Julia Jančárkova
Nad Šutkou 22
18000, Praha 8
e-mail: julia-prague@volny.cz

ПОЛЬША

Dmitry Lukashevich
ul. Wespazjana Kochowskiego, 9
01-574 Warszawa
Polska/Poland

ФИНЛЯНДИЯ

Дьякон Андрей Платонов
Platonov Andrei
Laajatie 9B A3
Mikkeli 50500
Finland
andrei.platonov@netti.fi
тел. +358-44 272 1359

ВЕСТНИК
русского христианского
движения
№ 197

Подписано в печать 02.11.2010
Формат 60x90 $\frac{1}{16}$. Печ. л. 18,75.