
LE MESSENGER

ВЕСТНИК

русского христианского
движения



Париж – Нью-Йорк – Москва

Ответственный редактор

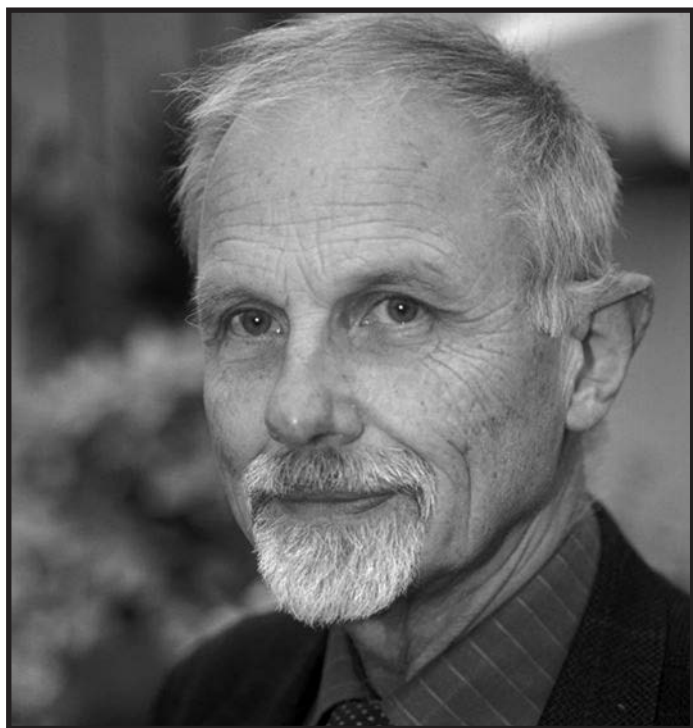
НИКИТА СТРУВЕ

Секретарь редакции

ТАТЬЯНА ВИКТОРОВА

Редакционная коллегия:

прот. Николай Озолин, Н. СТРУВЕ,
Т. ВИКТОРОВА, Д. СТРУВЕ (Франция),
О. РАЕВСКАЯ-ХЬЮЗ (США), В. АЛЕКСАНДРОВ (Венгрия),
прот. Владимир Зелинский (Италия),
Е. БАРАБАНОВ, Ю. КУБЛАНОВСКИЙ,
Н. ЛИКВИНЦЕВА, Б. ЛЮБИМОВ, Е. МАЙДАНОВИЧ,
В. НИКИТИН, О. СЕДАКОВА (Россия), К. СИГОВ (Украина)



16 февраля 1931 — † 7 мая 2016

Редакция с глубокой скорбью извещает о кончине Никиты Алексеевича Струве 7 мая 2016 года под Парижем из-за болезни сердца.

205-й номер «Вестника» создавался при непосредственном участии Никиты Алексеевича. Мы публикуем материалы сообразно с его редакторским замыслом.

206-й номер будет посвящен его памяти.

РЕДКОЛЛЕГИЯ

От редакции

С болью узнали мы, что Москва не удовлетворилась тем, что несколько лет тому назад ей удалось отобрать у русской эмиграции и ее потомков кафедральный собор в Ницце: в январе этого года она сочла возможным наложить руку и на православное кладбище Ниццы *Кокад*, и на вторую церковь в той же Ницце, — что встретило отпор в наших православных кругах. К тому же, через своего представителя — епископа Корсунского Нестора — Москва заявила, что на этом ее поход не остановится, что она претендует отнять у нашей Архиепископии ее заветное место, Парижский кафедральный Александро-Невский собор (а заодно и Биаррицкий приход). Мы не случайно употребили неопределенное подлежащее *Москва*, потому что, к сожалению, за последние годы во многих отношениях определился союз между постсоветским, далеко еще не демократическим государством и нынешним возглавлением Православной церкви. Церковь под давлением безбожной власти отказалась от пророческого Всероссийского собора 1917–1918 годов, введшего в жизнь Церкви главный экклезиологический догмат соборности, которого неизменно придерживались наша Архиепископия и все ее епископы во главе с митрополитом Евлогием, посвятившим свою жизнь борьбе за свободу Церкви.

Именно во Франции русская эмиграция проявила себя как одна из самых ярких исторических *эпох* умственного и духовного творчества, без которых немислимо будущее России. И пусть нам не возражают, что русская эмиграция не так многочисленна и активна, как была раньше, а скорее задумаются, как много у нее продолжателей в церковной области во втором, третьем и даже четвертом поколениях. Эмиграция дала великую богословскую мысль, крупнейшего богослова мирового значения о. Сергия Булгакова, замечательных святых-мучеников, во Франции ставших жертвами нацистов, а в Прибалтике — кагэбэшников... Перед этим творчеством следовало бы преклоняться и впитывать его в себя, а не игнорировать. И, главное, не пробовать отбирать у эмиграции ее достояние, что началось уже несколько лет тому назад проектом выстроить в центре Парижа, собственно, в пике

Александро-Невскому собору, другой не то собор, не то культурный церковно-государственный центр, который придет в октябре месяце открывать сам президент Путин. До этого в предместье Парижа Москвой был приобретен участок и создана на нем, опять-таки в пику Св.-Сергиевскому институту, семинария. Но, кажется, ничего толкового из этого не получилось. Во всяком случае, от статуса семинарии этот центр недавно отказался.

Увы, великого дела русской эмиграции для официальной Московской церкви не существует. Не потому ли, что русская эмиграция последовательно отрицала безбожный коммунизм и его страшнейшего возглавителя — убийцу не менее 30 миллионов человек (а Солженицын считает, что 60 миллионов), чего в мировой истории до Сталина не было:

Мы живем, под собою не чуя страны,
Наши речи за десять шагов не слышны,
А где хватит на полразговорца,
Там припомнят кремлевского горца.
Его толстые пальцы, как черви, жирны,
И слова, как пудовые гири, верны,
Тараканьи смеются усища,
И сияют его голенища.

А вокруг него сброд тонкошеих вождей,
Он играет услугами полулюдей.
Кто свистит, кто мяучит, кто хнычет,
Он один лишь бабачит и тычет.
Как подковы кует за указом указ
Кому в бровь, кому в лоб, кому в пах, кому в глаз.
Что ни казнь у него, то малина,
И широкая грудь осетина.

Так писал в ноябре 1933 года великий русский поэт Осип Мандельштам еще до страшнейших по количеству истреблений поздних 1930-х годов (в 1937 году было 1000 расстрелов в день — по докладу, представленному Хрущеву!). Он знал, что этими стихами он подписывает самому себе смертный приговор. Как можно поминать если не добрым, то снисходительным словом, как это делается сейчас иногда в России даже

некоторыми членами церкви, убийцу миллионов русских людей? Ведь совершенно очевидно, что Сталин не только обескровил Россию, но и подточил ее душу на многие годы, а может быть, и навсегда.

НИКИТА СТРУВЕ



БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ



Из наследия митрополита Антония Сурожского



Митрополит Сурожский Антоний

Будущее духовности*

Мне предложили тему «Будущее духовности». Сомневаться, что духовность имеет будущее, — то же самое, как заранее признать, что Бог потерпит поражение и в итоге, как во времена Ноя, все человечество станет плотью (см. Быт. 6, 3) и будет неспособно не только выжить в вечности, но даже прикоснуться к краю ризы Христовой. С другой стороны, если определять духовность как весь набор наших религиозных переживаний, несомненно, что не только от поколения к поколению, но и в зависимости от места устроение будет меняться и духовность будет не похожа на нашу собственную, которую мы по глупости и самоуверенности считаем единственно верной.

* Выступление в церкви St. Mary Woolnoth в Лондоне, 15 марта 1990 г.

Поэтому я хотел бы дать определение духовности более строгое и, думаю, более верное. Духовность — это действие Святого Духа в человеческих душах и отклик человеческой души на действие Святого Духа. Движущей силой любой формы духовности является Святой Дух вместе с ответом человека на Его призыв, Его побуждение. И вы знаете из Писания, что Святой Дух вдохновляет нас звать к Богу *воздыханиями неизреченными* (см. Рим. 8, 26), но также с ясным знанием, полученным от Христа, называть Бога *Авва, Отче* (см. Рим. 8, 15; Гал. 4, 6).

Здесь стоит забежать вперед и прежде всего обратить ваше внимание на то, что когда мы произносим «Отче наш», мы не только подразумеваем Отца, Который общий нам всем в нашем человечестве, Отца, благодаря Которому мы все — одна семья. Эту молитву даровал нам Сам Господь Иисус Христос. И когда Он произнес «Отче наш», Он имел в виду Отца — Его собственного и нашего. Мы должны произносить эту молитву в таких категориях. Ее можно произнести правдиво, подлинно только во Христе, вместе с Ним, ее невозможно приносить только в горизонтальном плане наших человеческих взаимоотношений. И это очень важно, потому что Дух, Который наполняет нас, Который живет в Церкви, Который, словно волны, бьет о каменное сопротивление безбожного мира, это Дух Христов. Из Священного Писания мы знаем, что Он Дух истины. Мы знаем также, что Он — Утешитель, и нам очень важно рассмотреть эти два именованя.

Позвольте сначала сказать о Святом Духе как нашем Утешителе. Английское слово *Comforter* (прошу прощения, что я, иностранец, рассуждаю о значении английских слов, обращаясь к вам) очень богато смыслом. Оно означает того, кто утешает нас в горе, кто приносит нам утешение; оно означает того, кто дает нам силу и крепость, кто приносит нам радость. Посмотрим коротко на Святой Дух с этих разных углов зрения. Каким образом Святой Дух — Утешитель для нас? Если подумать о Его роли в нашей жизни, главное утешение, в котором мы нуждаемся, это поддержка в отсутствие Христа. Мы называем себя Его учениками. Вместе с тем, мы все сознаем, — должны сознавать, это необходимо, это наша обязанность, — что мы не пребываем в постоянном и глубоком

общении с Господом Иисусом Христом, Которого считаем и называем своим Господом и Учителем. Большая часть нашей жизни проходит в отрыве от Него, порой — очень далеко от Него, когда мы выбираем то, что древняя Церковь назвала бы путем смерти вместо пути жизни: грех, измену Христу, измену также нашему подлинному человечеству и нашему призванию быть на земле свидетелями Христа, вестниками Царства, пришедшего в силе; призванию быть теми, кто в сумерках этого мира светит, пусть хоть слабым проблеском; кто в этот мир, погруженный в печаль, лишенный надежды, веры, радости, любви, все это приносит, кто также приносит чистоту туда, где порча, как Христос призывает нас быть со-лю земли (см. Мф. 5, 13).

Так что мы должны сознавать, что снова и снова теряем Христа или не нашли Его по-настоящему, как скалу, на которой мы стоим, как якорь, хранящий нас в безопасности. Это означает, что мы в этом мире сироты. Мы не можем отнести к себе слова, которые апостол Павел дерзновенно, но вполне справедливо сказал о себе: *жизнь для меня Христос* (Флп. 1, 21). Его любовь была такая всецелая, такая пламенная, его отдача себя Богу была настолько полная, что в его жизни не было места ни для чего, кроме Христа, и потому все, что он делал, он делал ради Христа, во имя Христа и вместе со Христом. И, тем не менее, даже Павел чувствовал, что, живя в мире, который еще не полностью искуплен, все еще в становлении, он временами отлучен от Христа, иногда очень далек от Него. Это он выражает словами, следующими за теми, что я только что привел: он стремится умереть, потому что пока он жив по плоти, он отлучен от Христа. Он был отлучен от Христа не грехом, не неверностью, а просто тем, что в нас есть тяжесть, которая не позволяет нам воспарить ко Христу, непрестанно жить в Боге. Мы хотим помолиться, но усталость одолевает нас, мы хотим всеми чувствами ото-зваться на чье-то несчастье, нужду или горе, но наше сердце устало сострадать, устало жалеть, устало любить, и мы впадаем в холодное безразличие. Моментами мы сколько-то вос-принимаем Божественную истину, но нас накрывает тень, и мы больше ее не видим, мы в тумане, в сумерках. Мы знаем, что где-то есть свет, но, как бывает в тумане, не можем разли-чить, откуда идет свет, куда нам следует направиться. Так что

все мы должны бы сознавать, что мы потеряны, словно сироты. И мы должны бы сознавать это болезненно, с устремлением, не только горюя, но деятельно стремясь мощным внутренним порывом сделать все, что в наших силах, чтобы пробиться домой, найти путь туда, где Христос.

И нам нужна поддержка, нужно утешение в том, что, пока мы живем во плоти, мы не можем быть в полном общении с Живым Богом, отождествиться со Христом. Но Бог не оставил нас, Он послал нам, каждому в отдельности и всей Церкви в целом, Святого Духа, Который говорит нам: «Не отчаивайся. Бог любит тебя таким, какой ты есть, и Бог действует тебе во спасение. Прислушайся к глубинному крику своей души, будь внимателен в моменты, когда на тебя сходит просветление, и ты расслышишь или неизреченные воздыхания сердца, уже познавшего, или ясное провозглашение Отцовства Божия, нашего сыновства во Христе». И этого достаточно, чтобы мы продолжали, оставаясь в полутьме, бороться, продолжали побеждать в себе, внутри себя все, что не принадлежит свету Божию и жизни Божественной, пока не настанет дивный миг, когда, по слову апостола Павла, мы умрем себе и умрем миру, и не совлечемся временной жизни, но облечемся в вечность.

Но все сказанное предполагает, что, как ни утешает нас Святой Дух, как ни поддерживает Он нас в нашем одиночестве в этом мире, нам нужна сила, чтобы бороться с собой и бороться со всеми искушениями, всеми обольщениями, приходящими извне. И в этом смысле Святой Дух есть Дух крепости. Но в отношении крепости нам надо быть осторожными. Мы все склонны, готовы в блаженные моменты просветления рассчитывать на собственную силу, чтобы достичь невозможного. Вы помните слова Христа, как Он призывал Своих учеников к спасению и описывал, что это значит; и Петр обратился к Нему: «Но кто же может быть спасен?» И Христос ответил: *Невозможное человекам возможно Богу* (Лк. 18, 7).

Павел тоже перед величием своего призвания, когда ему казалось (и на самом деле так и было), что его миссия превосходит человеческие силы, молился Богу о силе. И услышал ответ Христа: *Довольно тебе благодати Моей, сила Моя в немощи совершается* (2 Кор. 12, 9). В какой немощи? Достаточно ли нам просто быть пассивными, ленивыми, быть трусливыми,

бездействовать, и тогда Бог вступит и сделает в нас то, что должны сделать мы, делает за нас то, что мы должны сделать ради Него, то, к чему Он призывает нас? Нет, та немощь, о которой говорит Христос, другая. Это слабость ребенка, который с доверием предается заботе, любви матери или отца; он не боится и отдается свободно. Это податливость перчатки хирурга: она так непрочна, так тонка, что совсем незаметна на руке хирурга, и потому позволяет мудрой, умелой руке человека творить чудеса. Если вместо этой тончайшей перчатки хирург надел бы железную рукавицу, он ничего не мог бы совершить, только держать меч. Это хрупкость паруса на корабле, самой непрочной части корабля, но, верно направленный умелым кормчим, парус уловит ветер, который приведет все тяжелое сооружение к пристани. Вот к такому роду слабости мы призваны: слабость отдачи, слабость доверия, слабость прозрачности, слабость самоотдачи, которая позволяет Богу действовать. Здесь и вступает Святой Дух, Божественная сила жизни, потому что Он исполняет наше сердце, наш ум, нашу волю, наше тело, наши действия силой, крепостью Божественной, и невозможное становится возможным в нас и через нас. Вот почему апостол Павел восклицает: И потому *буду хвалиться только немощью моею* (см. 2 Кор. 11, 30). Хочу быть слабым, тогда все, что я делаю, будет совершено силой Самого Бога. И *все могу в укрепляющей меня Силе Христовой* (Флп. 4, 13).

Как замечательно, какая радость думать, что Святой Дух действует в нас, постепенно просвещая нас, согревая нас, руководя нами, приобщая нас тому, что апостол Павел называет *умом Христовым* (1 Кор. 2, 16). Он делает нас причастниками Божественной благодати, т.е. жизни Самого Бога, даруемой и воспринятой, так что в конечном итоге исполнится слово апостола Петра, что мы станем *причастниками Божественной природы* (2 Пет. 1, 4). И здесь-то Святой Дух, Который нас утешал, который укреплял нас, становится также нашим ликованием, Он соединяет нас со Христом так же, как огонь может соединить несколько металлов в один сплав, более прекрасный, чем каждый металл по отдельности. Есть дерзновенное слово западного духовного писателя, святого Иринея Лионского, который жил на грани I и II веков; он говорит, что когда все достигнет своего исполнения, тогда си-

лой Святого Духа мы станем так едины со Христом, что для Бога Отца мы будем уже не приемными детьми, но во Христе станем единокровным сыном Божиим. Вот наше призвание; вот, также, что может совершить Святой Дух, если только мы дадим Ему действовать свободно; и вот где наша свобода имеет решительное значение. Мы можем принять дар Божий, мы можем открыться Богу, можем открыть Ему сердце, но Бог не входит в нашу жизнь насильно. Святой Максим Исповедник, византийский духовный писатель VI в., говорит, что Бог может все, кроме одного: Он никого не может заставить любить Себя, потому что любовь — наивысшая свобода. У нас есть власть отвергнуть Бога, так же как у нас есть власть принять Его.

Святой Дух — Дух истины. Внутренне, через нашу совесть Он непрестанно напоминает нам едва слышно, но порой с устрашающей ясностью, что истинно, что правда; что значит отречься от Христа, как Петр, предать Его, как Иуда, отвергнуть Его в непонимании, как иудеи перед Страстями. Он напоминает нам, что такое истина; а истина — не понятие, не нечто, это Некто. Пилат справедливо спросил: «Что есть истина?», потому что он был окружен людьми самой разной религиозной принадлежности, разных верований, вокруг него были философские учения, которые противоречили одно другому, дополняли или расходились между собой. Что же истина? А Христос стоял перед ним и не дал ему ответа, потому что Пилат не смог бы принять тот ответ, который мог дать Христос. Он дал ответ Своим ученикам, тем, кто знал, Кто Он, непосредственным опытом, не потому что им так было сказано, а потому что они сами открыли, Кто Он, через свои отношения, через свою приобщенность Господу Иисусу Христу. Им Он сказал: Я есмь Истина (см. Ин. 14, 6), потому что нет иной истины, кроме Самого Живого Бога. Истина означает не только соответствие между реальностью и ее выражением, истина — Сам Бог, всецелая истина; и Святой Дух призывает нас научиться этому, быть такими. В этом смысле Дух Святой поистине есть Дух Христа, Самой Истины. Он ведет нас к пониманию святого Евангелия, руководит постепенно, не сразу, шаг за шагом по пути, где мы постепенно открываем в словах Христовых одно изречение, одну фразу, одно Его действие, которое обращено к нам, на которое мы

отзываемся, о чем мы можем сказать вместе с путниками в Эммаус: *Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил с нами на пути?* (Лк. 24, 32). То, от чего наш ум вдруг светлеет, озаряется, то, что собирает наше тело и душу, нашу волю, показывает нам, что мы понимаем Бога, что Бог и мы до какой-то степени уже в гармонии.

Если мы обнаружили такое место, мы должны сделать его правилом своей жизни. И тогда Евангелие, Христос становится для нас не только откровенной Истиной, но путем, который ведет в Царство, и самой жизнью. Тогда каждый из нас может сказать, подобно Павлу, что жизнь для меня Христос, потому что Он — истина, Он — путь, Он — сама жизнь. Он — ключ ко всякому пониманию. Он — дверь, которая ведет меня в полноту жизни. Мы сможем также сказать тогда, что не боимся смерти, потому что смерть — момент, когда я буду соединен с Живым Богом, я достигну полноты, а не буду лишен чего-то. И если мы подлинно верны Христу под руководством Святого Духа, мы сможем тогда произнести также одно из самых трагичных слов, которые Павел произнес о себе: однако (в тот момент он говорил о смерти) для вас полезнее, чтобы я жил, и я буду жить на земле со всеми ее ограничениями (см. Флп. 1, 24), я согласен ожидать исполнения всего, поскольку для вас полезнее, чтобы я послужил вам, потому что нет большей любви, как положить свою жизнь ради ближнего.

Вот, мне кажется, чему нас может научить Святой Дух, чем Он может быть в нашей жизни. И если мы дадим Ему действовать в нас, если вместо того, чтобы рассуждать, мы научимся слушать, вслушиваться всем своим существом в то, что Дух Божий говорит нам через нашу совесть, в нашем безмолвном предстоянии перед Богом, в то, что до нас доходит через Священное Писание, тогда мы вступим в то состояние, которое на вершинах называется созерцанием. Это просто способность слушать то, что Бог хочет сказать нам, слушать всем своим существом, позволить Богу пронизать нас, охватить нас истиной и жизнью, чтобы мы могли следовать за Ним. Мы должны научиться безмолвию, и когда мы смолкнем, мы сможем слышать.

Мне вспоминается, как однажды это стало мне ясно, когда я пролистывал книгу стихов для детей. Мне попало там четверостишие, которое, по-моему, подытоживает все, что я

сказал, и все, что было написано о созерцательной молитве. Это очень простые строки:

В лесу жила-была премудрая сова.
Преостро видя все, скупилась на слова.
Скупясь же на слова, все слышала и знала.
Ах, если бы она для нас примером стала!

И я дам вам пример, какой может быть созерцательная молитва, молитва, которая не нуждается в словах, но общается с Богом Живым в Духе. Есть рассказ из жизни одного западного святого во Франции, Жана-Баптиста Вианнэ, приходского священника в малюсенькой деревне в округе Лиона. Священник часто обнаруживал в своей приходской церквущке старика, тот сидел там долгие часы. Наконец священник как-то спросил старика: «Дедушка, что ты здесь делаешь час за часом? Губы твои не шепчут молитву, четки ты не перебираешь. Что ты делаешь?» И старик ответил: «Я смотрю на Него, Он смотрит на меня, и нам хорошо вместе». Действием Святого Духа он был в общении с Богом Живым, и больше ничего не требовалось. Аминь.

Ответы на вопросы

<Вопрос>

Мне кажется, все, что мы можем сказать о Боге, все, что мы знаем о Боге, даже учение о Святой Троице — это все, что мы можем уловить и выразить о Нем. За пределом всего, что можно уловить и что может быть выражено, — то, чему мы можем приобщиться в безмолвии, что святой Григорий Нисский называет «Божественным мраком» в том смысле, что это область, в которую мы не можем заглянуть, которую мы не можем исследовать. Единственный путь знать о Боге больше, чем нам сообщает учение о Нем, опыт святых, учение и опыт Церкви, это — приобщение, и я говорю сейчас не о таинстве Причащения, а о вращении в Бога.

Бог, в этом отношении, *mysterion*, в значении этого слова по-гречески. А именно: то, перед чем замираешь в безмол-

вии, умолкаешь до самой сердцевины своего существа. Бог — тайна, превосходящая и это.

Все, что мы говорим о Боге, какого Он рода, мужского или женского, Отец или, если обратиться к одному месту пророка Иеремии, где говорится, что Бог словно мать для нас, — все это очень приблизительные выражения: Бог ни то и ни другое, хотя Он может быть и тем и другим. Он настолько превосходит широтой и глубиной все, что мы можем вообразить или сказать, настолько невыразим и чудесен, что единственное нам доступное: стоять в благоговейном изумлении, не находя слов, чтобы выразить пережитое на мгновение и потерянное, и надеяться, что человек, с которым мы говорим, поймет, поскольку сам пережил или соприкоснулся с подобным опытом; но не делать никаких утверждений о том, что за пределом интеллекта, философской точки зрения или учения.

Если позволите, я добавлю нечто не богословское. Среди написанного Эдгаром По есть рассказ под названием «Месмерическое откровение». Человека ввели в транс и спрашивают: «Что ты видишь?» Он отвечает: «Я вижу Бога». Следующий вопрос: «Он чистый Дух?» «Нет». «Так Он материален?» «Нет». «Так что же Он?» «Он за пределом и того, и другого». Думаю, мы не можем сказать ничего большего, когда доходит до такого вопроса.

<Вопрос>

Думаю, что если в какой-то миг мы были бы преисполнены живым присутствием Божиим, мы порвали бы узы земной жизни и вошли в вечность. Наше земное призвание — жить здесь и теперь, уже приобщаясь тайне вечной жизни. Но когда она достигает какого-то уровня, скажем так, хотя слова недостаточны, когда она достигает какого-то уровня напряжения, когда мы доходим до некоторой зрелости, настало нам время уйти, и Бог позволяет нам покинуть эту жизнь и войти в вечность. Но по каким-то таинственным причинам иногда нам позволено войти в вечность рано, иногда — очень поздно. Я сейчас думаю об Еносе и об Енохе. Один прожил короткую жизнь, о нем Библия говорит: «потому что он знал Бога». Другой жил очень долго, потому что знал Бога. Один был нужен на земле и должен был жить; второй достиг полноты и

мог войти в вечность. Мы не могли бы, вернее, никто из нас не мог бы вынести такое предельное исполнение в условиях нашей земной жизни. Но это мое личное чувство по этому вопросу. Не могу сказать, что это ответ Церкви или ответ богослова.

Перевод с английского Елены Майданович

Митрополит Антоний: Христос — Бог и человек*

Приглашение на эту конференцию — почтить память одного из величайших христианских учителей нашего времени — большая честь и радость для меня. Я выбрал темой сегодняшнего доклада учение митрополита Антония о Христе как Боге и человеке по одной очень простой причине. Как ни странно это может показаться, не все помнят, что митрополит Антоний был русским православным. Под этим я подразумеваю, что на его формирование повлияло как классическое православное богословие, так и особенности русской богословской традиции. По-моему, это особенно ясно проступает, когда он пишет о Христе. Если мы рассмотрим, как он разъясняет и толкует тайну воплощения, мы лучше поймем, кем был митрополит Антоний и чем питалась его духовная жизнь. Но одновременно мы узнаем и о самом предмете, то есть о том, что означало и означает исповедовать Христа истинным Богом и истинным человеком, и увидим, как это исповедание не только формирует взгляды, но выражается в молитве и служении.

Наиболее систематическое изложение учения о Христе можно найти в лекции митрополита Антония, прочитанной им в 1983 году и опубликованной в *The Messenger*** в ноябре 2013-го. Эта лекция в общих чертах излагает классическое православное учение о Христе, учение Халкидонского собора, однако она весьма отчетливо окрашена темой, всегда близкой митрополиту Антонию: по его мнению, учение о во-

* Доклад доктора Роуэна Уильямса, бывшего архиепископа Кентерберийского, прочитанный им на конференции, приуроченной к столетию со дня рождения митрополита Антония Сурожского, «Слава Божия — человек, живущий в полноте» 15–16 ноября 2014 года в Лондоне. Конференция была организована Фондом митрополита Антония Сурожского (Metropolitan Anthony of Sourozh Foundation).

** *The Messenger* издается Благочинием Великобритании и Ирландии при Архиепископии православных русских церквей в Западной Европе.

плотении открывает нечто не только о Боге, но и о человеке. В том, что он пишет о доктрине воплощения, неизменно присутствует утверждение, что Воплощение Христово есть откровение величия человеческой природы.

Воплощение к тому же еще и откровение о величии человека. Это откровение о том, что Бог создал человека, который не только духом, но и душой и телом способен стать духоносным, и более того — богоносным. Человек способен не только видеть Бога лицом к лицу, не только быть другом Божиим, состоять с Ним в глубочайших отношениях послушания и приобщения, но и, по дерзновенному и вдохновляющему слову апостола Петра, стать причастником Божественной природы.

Митрополит Антоний постоянно настаивает на том, что взвешенное христианское богословие никогда не будет стремиться возвеличить Бога за счет унижения человека. Напротив, самые поразительные истины, провозглашаемые нами о Боге, являются в то же время поразительными истинами о человечестве, о том, для чего оно было создано, в чем его предназначение. Митрополит Антоний рассматривает воплощение не только в его отношении к человечеству, но и напоминает нам, что само человечество всегда уже включено в тварный мир в целом. Я снова цитирую ту же лекцию 1983 года:

«Если это верно по отношению к телу Христову, это верно и в отношении всего материального мира. Это означает, что слова апостола Павла, что настанет день, когда Бог будет все во всем, надо понимать в самом прямом смысле. Божественное присутствие будет пронизывать всю тварь, все человечество и весь тварный мир».

Таким образом, доктрина воплощения — не просто откровение о Боге, даже не просто откровение о Боге и о человеке, но откровение о судьбе всего творения: слава не только человека, но потенциально слава всего в Боге и через Бога. Воплощение открывает Бога, Который ради нас Сам становится беззащитным и слабым, но делает это ради прославления человечества и мира вместе с человечеством. И эта тесная параллель между прославлением нашей человеческой судьбы и судьбой всех вещей вновь и вновь, из беседы в беседу, становится ведущей темой митрополита Антония. Таким образом, его размышлениям о христологии всегда сопутствует этот дух и этот контекст. Вот почему так уместно строить сегодняшний разго-

вор на столь любимых митрополитом Антонием словах святого Иринея о том, что «слава Божия — всецело живой человек».

Здесь стоит упомянуть еще одну черту христологии митрополита Антония, к которой я вернусь позже и которая присутствует в той же лекции 1983 года, причем почти мимоходом, так что мы легко можем пропустить ее значимость: а именно, что учение о воплощении и все, что в нем сказано о славе человечества, косвенно подтверждает, что в вечной жизни Бога присутствует (если можно так выразиться) вечный прообраз человечества.

«Сын Божий — прообраз человека. Мы созданы по Его образу. В Троице мы уже присутствуем в идеальном виде. Этот образ отображается в истории и, когда настало время, находит свое место в истории».

Я позже вернусь к тому, что именно здесь может подразумеваться, но упоминаю об этом сейчас, потому что эта мысль совершенно очевидно является важной отличительной чертой христологии, разрабатываемой митрополитом Антонием.

Но сейчас мне хотелось бы перейти к одной конкретной черте этой христологии, которая глубоко укоренена в классическом православном учении и, тем не менее, любому современному христианину кажется довольно трудной для понимания. Это то, как митрополит Антоний оживляет и разрабатывает учение, изложенное богословами, в частности, Максимом Исповедником: если мы верим в добровольный характер смерти Христа, мы должны сказать, что человечество Христа, принятое Им при воплощении, не обязательно смертно. То есть: Христос становится человеком, но это не означает, что Христос становится смертным. Христос принимает человечество, неразрывно соединенное с Богом, как и было предназначено человечеству. Такое человечество, следовательно, проникнуто вечной, неразрушимой жизнью Бога. Поэтому мы не можем считать, что человечество Христа смертно точно в том же смысле, что и наше. И это учение, как я сказал, озадачивает многих современных богословов любого толка. Тем не менее, это очень важный аспект данного этапа восточнохристианской мысли. Верно и то, что митрополит Антоний уделяет этому тезису большое внимание. Он пишет об этом много раз. Например, в замечательной книге «Бог и человек» 1971 года он пишет об этом так:

«Мы читаем, что Христос — подлинный человек, и когда стараемся понять, что у Него общего с нами, видим, что Он родился, жил, умер. Если подумать о том, каким образом Он стал причастным нашей жизни, то ясно, что Он участвовал не только в славе человечества, вернее сказать, участвовал во всем, кроме человеческой славы. Он стал подобным не просто тем, кто во славе, не тем, кто праведен и свят, не тем, кто не нуждается в спасении или помощи, — Он стал един со всеми, с каждым. <...> Он умер на кресте, и Его последние слова — самые трагичные слова всей истории. Он, Сын Божий, безоговорочно согласился на полную, всеконечную, неограниченную солидарность с людьми во всем, кроме греха, приняв, однако, все последствия греха, — Он, пригвожденный на Кресте, испускает вопль всего оставленного человечества: Боже Мой! Боже Мой! Зачем Ты Меня оставил?»

Однако между этими двумя цитатами, на мой взгляд, вполне понятными, митрополит Антоний добавляет:

«Невозможно умереть, будучи, так сказать, включенным в вечную жизнь... В самом Своем человечестве Христос ничего общего не имел со смертью, потому что Его человечество было охвачено вечной жизнью Его Божества. Он не мог умереть».

В этих словах отражены очень сложные мысли, которые я не берусь богословски разъяснить, но просто подчеркну, как к этому подходит митрополит Антоний. По существу, мне кажется, он говорит нечто подобное:

Христос принимает, усваивает и преображает человеческую природу. Но как Ипостась Божества Он умереть не может. Потому не может умереть — и это очень важно — принятое Им человечество. Оно связано с внутренней ипостасной жизнью Бога-Сына. Но что это значит? Ведь Своей смертью и воскресением Христос обновляет наше человечество: невозможно отделить воплощение от распятия. Поэтому при воплощении человеческая природа, которая в силу своей связи с Божеством Сына и неотъемлемости от него сама по себе не должна умереть, тем не менее поворачивается в смерть, поскольку Принявший ее на себя является не просто превечным Сыном Божиим, но тем превечным Сыном Божиим, *Чья жизнь всегда раскрывается в самопожертвовании.* Поэтому

воплощенное человечество должно быть человечеством, неуклонно движущимся к смерти. Христос, говорит митрополит Антоний, должен оторвать Себя от источника Жизни в Своем отождествлении со страданиями и оставленностью человечества, спасти которое Он пришел. И в лекции 1983 года владыка опять-таки говорит:

«Христос не может умереть иначе, как потеряв Бога. Это трагедия Креста, это невысказанное величие Божественной любви; Он не только уязвим в этот момент, Он уничижен».

Христос не может умереть иначе, как потеряв Бога... Другими словами, полное самоотречение Христа ради нашего спасения, которое приводит Его не только ко Кресту, но и к моменту предельной оставленности — этой добровольной солидарности с потерянностью человечества, есть проявление в нашей плоти и в нашей истории вечного самопожертвования и вечного самоотречения, которые присущи всем Божественным Ипостасям. Для Сына Божия или, я бы сказал, для Бога-Сына, быть бессмертным — это погрузиться в безбожие ада, преисподней, земли мертвых, где Бога нет. Но, конечно (поскольку этот аргумент переворачивается своего рода листом Мёбиуса, своего рода концептуальной петлей), сама смерть поглощена жизнью, потому что человечество неразрывно соединено с Сыном Божиим: и ад, преисподняя, место, где Бога нет, становится местом, где Бог *есть*. Все преисполнено сопричастием благодаря тому, что через смерть Христос становится солидарным со страдающим человечеством. Ад не может пережить присутствия воплотившегося Сына. И вновь цитирую книгу «Бог и Человек» 1971 года:

«Ветхозаветный ад не имеет ничего общего с поражающим воображение адом христианской литературы. Ад в Ветхом Завете — нечто бесконечно более ужасное: это место, где Бога нет. Это место окончательного не-бытия; это место, где ты продолжаешь существовать, хотя никакой жизни не осталось. И когда мы говорим, что Он сошел в ад, мы имеем в виду, что, согласившись потерять Бога, чтобы стать одним из нас в единственной главной трагедии, Он принял также ее последствия и сошел туда, где Бога нет, в место окончательной оставленности. По словам древних песнопений, Врата Ада отверзаются пе-

ред Тем, Кто не побежден был на земле, а теперь побежден, пленен; они впускают этого человека, воспринявшего смерть бессмертным человечеством и безгрешной богооставленностью, и оказываются в присутствии Бога, потому что Он одновременно человек и Бог: ад разрушен, и не осталось больше места, где Бога нет».

Таким образом, для митрополита Антония утверждение, что Христос — полностью человек и полностью Бог, в конечном счете — вера в то, что Бог обращает тварный мир в место, где нет обезбоженности; где смерть в самом прямом и полном смысле поглощена; где само принятие смерти бесконечной самоотверженной любовью Божией уничтожает отрицание; уничтожает то «нет», которым является отсутствие Бога.

Эта очень убедительная и яркая картина, в центре которой богооставленность, душевное и духовное страдание воплотившегося Христа, является одновременно и мощной, и концептуально весьма проблематичной. Как я уже сказал, я не претендую на решение некоторых богословских вопросов, здесь возникающих; но, по-моему, мы не сможем понять богословие митрополита Антония в целом, если не поймем, насколько для него важно это схождение в богооставленность как сущность воплощения. Эту тему другие богословы XX века, в частности, римокатолик Ханс Урс фон Бальтазар, ставили в центр своей мысли, и эта тема уходит корнями в довольно многочисленные размышления российских богословов о воплощении и о Троице. Я напоминал ранее, что митрополит Антоний был русским православным. До сих пор я его относил к определенной традиции православного богословия, часто называемой «нео-халкидонским» стилем христологии, связанным с Максимом Исповедником, но здесь я хочу также объединить его с традицией, господствующей в русской мысли начиная с середины девятнадцатого века.

Эта тема ярко проявляется в некоторых проповедях митрополита Филарета Московского в середине девятнадцатого века; он говорит об извечном Кресте любви в недрах Святой Троицы; это выражение было подхвачено другими русскими писателями в конце девятнадцатого и начале двадцатого века. Эта тема возникает во многих работах отца Сергия Булгакова, ее можно найти и у Владимира Лосского. Булгаков и Лосский, как известно большинству из вас, имеют не так уж мно-

го общего с богословской точки зрения; однако и эта тема, и эти цитаты из митрополита Филарета регулярно встречаются у них обоих. Так что, я думаю, достаточно справедливо будет сказать, что здесь есть общий язык, общее мировоззрение. И в них есть то, что митрополит Антоний рассматривает в разных местах в своем творчестве не очень систематически, но с тем же всепоглощающим вдохновением, какое вы найдете в его словах о богооставленности Христа на Кресте; это утверждение, что мы должны понимать Троическую любовь как глубокое самоотречение; что любовь Божия, выраженная в Троице, — это любовь, которая, не отрицая себя (это неверная фраза), постоянно отступает в сторону, смещается; и в его размышлениях о Троице в книге «Бог и Человек» мы видим, как митрополит Антоний приходит к некоторым из этих мыслей.

Он ссылается на то, что нам говорит Иоанн Креститель о друге жениха, который отходит в сторону, чтобы жених встретил невесту:

«Такова его любовь к жениху и невесте, что он приводит их друг ко другу, он — их свидетель и спутник на брачном пире; он ведет их к брачному чертогу, где они встретятся наедине лицом к лицу в полноте душевного и телесного взаимоотношения <...> Этот акт самоумаления существенно необходим в любви, и если в нашей любви не только по отношению к одному кому-то, но ко всем, в любых ситуациях, ко всему нет этого момента, наша любовь еще недостаточна. Это очень важно нам понять, потому что в Боге мы находим все эти три момента. Мы видим ликующую радость Трех Лиц, Которые любят совершенно, отдавая и принимая в совершенстве, но Которые, связанные Троичным взаимоотношением, не стоят (если можно так выразиться) на пути Друг Друга, — Каждое из Них в любой момент готово как бы не быть, чтобы Двое Других остались лицом к лицу в чуде полного общения и единства».

И снова сложная, но очень важная идея. Любовь Лиц Святой Троицы здесь представлена как любовь, в которой Каждое Лицо отступает, чтобы Двое Других могли быть «лицом к лицу». Близость Лиц Троицы — нечто, если так можно выразиться, чему всегда содействует это третье измерение Божественной жизни, приводящее других в сопричастие.

Отец и Сын находятся в неразрывной близости, так как Дух как бы отступает в самозабвенной любви. Сын и Дух действуют вместе в неразрывной близости, так как Отец скрывает Свое Лицо, и так далее.

Понятие самозабвения, самоуничтожения, почти взаимного сокрытия Лиц Божества в отношении Друг к Другу и формирует учение митрополита Антония о любви, явленной в воплощении. Крест на Голгофе становится переходом в историю самоистощания, самозабвения Божественной Личности в вечности. Здесь соединяется то, что митрополит Антоний пишет о Троице и что он пишет о христологии. Он использует в данном контексте, несомненно, очень сложным образом, слово «трагедия». В книге «Бог и Человек» он снова пишет о трагическом измерении вечной любви:

«Бог в Своей Божественной мудрости пожелал создать мир и призвал его из небытия, наделив свободой и полностью сознавая последствия для Себя Самого. Это, если можно так сказать, столкновение между Богом и человеком, и трагедия, о которой мы так часто сетуем, более трагична для Бога, чем для человека».

Божие самоуничтожение, самозабвение присутствует в самом акте творения, потому что, конечно же, природа Божественной любви и есть в этом самоотречении. Поэтому творение, говорит митрополит Антоний, «трагично» для Бога, в том смысле, что сам факт творения подразумевает крестную цену свободы человека для Бога. В ранее указанной работе «On the Light That Shineth in the Darkness»¹, митрополит Антоний снова использует этот язык трагедии:

«Вы можете спросить: разве возможно, чтобы человек стал причиной трагедии для Бога? Разве возможно, чтобы человек оказал воздействие на Бога, ранил Его своим решением? Нет, не совсем так, и это делает ситуацию еще трагичнее, еще серьезнее, потому что трагедия присутствует в самом бытии Святой Троицы»².

Под этим, я думаю, он подразумевает, что самопожертвование, цена любви вписана в природу Божественных отношений.

Это очень проблематичная богословская позиция. Она имеет огромную риторическую и эмоциональную силу, и тут мне не совсем понятно, насколько буквально и как именно

мы призваны принимать ее, читая и слушая митрополита Антония. Очевидно, что в определенном отношении понятие утраты или причиненной боли не может иметь смысла в вечной жизни Бога. Бог по определению – вечное и неизменное блаженство, и говорить о трагедии в недрах Бога явно очень проблематично. Также говорить о том, что творение «трагично», потому что предполагает цену для Бога, может означать (чего митрополит Антоний, я думаю, не хочет сказать в лекциях, приведенных выше), что человечество может нанести ущерб Божественному бытию и Божественной жизни. Так что я думаю, что мы, вероятно, должны принять этот язык митрополита Антония как заведомо преувеличенное утверждение природы Божественной любви. Мы можем говорить о Божественной любви в Троице и Воплощении только правдиво, и, по-моему, он говорит нам, если мы готовы задуматься об этом (конечно же, неточно) как о том, что было бы для человека наиболее дорогостоящей деятельностью, какую можно себе представить. Мы только можем представить себе, так сказать, насколько серьезна любовь Бога, если мы представим ее в категориях потери, жертвы, самоистощания и самоуничтожения. И загадка нашего богословского дискурса в том, что, простираясь воображением до столь отдаленного момента драмы, мы затем резко возвращены к напоминанию обо всем остальном: о неразрывном характере Божественной тринитарной жизни, о неразрывном единстве Божественного и человеческого во Христе, об окончательном преодолении смерти жизнью.

Как будто митрополит призывает нас ко все более смелым и дерзновенным богословским и творческим размышлениям, чтобы встряхнуть нас и побудить осознать всеохватывающее и до предела преобразующее действие Креста и Воскресения. Так что я склонен рассматривать некоторые из этих выражений как умышленно риторический прием, который призван подвигнуть нас признать, насколько серьезна Божественная любовь. Митрополит Антоний, конечно, неоднократно говорил, что он не богослов; и хотя он был в очень многих существенных вопросах глубоко правдивым человеком, в этом я ему не верю. Он, конечно, пренебрег бы некоторыми только что высказанными мною концептуальными опасениями, скорее всего, как не имеющими отноше-

ния к делу проповеди Евангелия и призыва воспринять Божественную любовь и Божественную победу. Тем не менее, полагаю, те из нас, кто выбрал профессию богослова, вправе иногда задавать неудобные вопросы, и я оставляю на полях это замечание относительно мыслей митрополита Антония о Воплощении и о Троице.

Но чтобы попытаться сосредоточиться, наконец, на том, что я считаю центральным в учении митрополита Антония о Христе как Боге и Человеке, я хотел бы выбрать пять главнейших тем, которые снова и снова повторяются в его работах в течение трех или четырех десятилетий, иногда в очень похожих выражениях, но, что любопытно, всегда с немного иным подтекстом.

С первой очевидной темы я начал. Учение о воплощении — учение о том, как вечный Бог включает в Свою жизнь и деятельность ад или преисподнюю, царство обезбоженности, царство сопротивления, чувство оставленности. По словам митрополита Антония, нигде не осталось места без Бога. И это мне кажется самым важным элементом в том, как он говорит о воплощении: очень характерная для православия точка зрения на Воплощение, вплоть до того, что Воплощение приводит к Сошествию во Ад и Воскресению. Без этой общей точки зрения смысл теряется. Речь идет не просто о Божьем отождествлении с человеческими страданиями, речь идет об отождествлении Бога с человеческим страданием, которое, в силу неотделимости, вечности, неизменности, бесстрастия Божественной жизни, заполняет и переполняет смерть и пустоту и те области человеческой жизни, где Бог не ощущается.

Это подводит нас ко второй общей теме: воплощение говорит о восприятии каждого аспекта и каждого уголка человеческого опыта и всего, что из этого вытекает. В очень мощном образе в лекции 1983 года митрополит Антоний вспоминает классическую легенду о смерти Геракла:

«Чтобы отомстить за себя, кентавр пропитывает свою тунику собственной кровью и отправляет ее Гераклу, а тот ее надевает. Она въедается в его плоть и жестоко его обжигает, а он не может ее снять. В конце концов, он срывает ее вместе со своей плотью и со своей жизнью. Этот меткий образ можно использовать для описания

того, что происходит с Христом, когда Он воспринимает нашу человечность, которая, как туника кентавра, пропитана убийственной, смертельной кровью».

Итак, восприятие не только боли или потери, но (как предлагает образ Геракла) и последствий преднамеренного, убийственного, жизнеотрицающего насилия, которым пропитана воплощенная жизнь.

О третьем моменте я говорил ранее: все это означает, что хотя унижения, неудачи и страдания человечества находятся в центре всего, однако последовательно изучая их, мы следуем путем, ведущим нас к возвышению человечества: к восстановлению утраченной славы, к величию человека не через отрицание Бога, но через утверждение Божьего самоумаления — что совершенно разные вещи. Таким образом, снова и снова мы возвращаемся к тому, что мы поклоняемся Богу не за счет принижения или умаления человека, а человечество не может утвердиться в своем достоинстве, только отрицая Бога. Напротив, когда мы понимаем, что означает Божие самоумаление, мы видим, что возвычивание Бога и возвышение человечества неразрывны. Бог не превозносится, унижая человечество, и наоборот.

Затем четвертый момент: снова мы возвращаемся к темам не только лекции 1983 года, но и книги «Бог и человек», и многих бесед, проведенных в последние два десятилетия жизни митрополита Антония, где есть связь между человечеством и *творением*. Говоря, что Бог во Христе охватывает все уголки и аспекты человеческой жизни, мы также говорим, что через Воплощение само творение пронизано Богом. Для тех, кто ищет твердой богословской основы для размышлений христиан о нашем экологическом кризисе, это, конечно, является ключевым моментом, который, однако, не является уникальным для митрополита Антония, потому что многие православные писатели подчеркивали это на протяжении последних двух или трех десятилетий. Задолго до того, как богословский подход к экологии стал модным в западном мире, многие православные писатели, философские богословы, например, Христос Яннарас и Оливье Клеман, литургические богословы, например о. Александр Шмеман, говорили об этом. Воплощение имеет отношение к будущему всего творения, а не только человечества, и, следовательно,

осмыслить это мы должны через последовательное и тщательное осмысление того, как мы живем в нашем материальном мире, потому что этот материальный мир Бог пронизал Своим присутствием, став человеком.

И, наконец, Церковь может быть определена по отношению ко всему этому. Новый Адам, Иисус Христос, Который живет в этой прекрасно восстановленной гармонии всего творения и его Создателя, Тот, Кто и создан, и создатель; эта Его новизна жизни и формирует реальность, которой является Церковь. Мы живем в новом Адаме, начиная с Него, живем как новый Адам. Мы, как Церковь, — место, где тварь и Творец связаны друг с другом; и наше собственное переживание связи с Богом и друг с другом и с творением формируется всем сказанным о Христе как о Боге и человеке. Так что Церковь никогда не является человеческим объединением почитателей Иисуса, объединением людей с определенным общим набором идей или обязательств; она — жизнь второго Адама; и наша жизнь как Церкви должна быть жизнью, весь смысл которой в претворении в жизнь реальности нового Адама.

И снова процитирую, с вашего разрешения, книгу «Бог и человек»:

«Для людей Церкви быть человеком значит отождествлять себя с Христом-человеком так же, как Он принял Свое отождествление с эмпирическим человеком, тем, которым мы стали после грехопадения и которым являемся по определению в тварном мире. Таким образом, действия, служение и созерцание в Церкви обязательно коррелированы и связаны между собой, ибо только в той степени, в которой мы можем видеть, мы можем возрасти в меру того, что мы видим. Только в той степени, в какой мы можем видеть и слышать Богочеловека в действии, мы можем действовать в соответствии с Божественным планом и быть причастными этому миру.

Надо быть достаточно отстраненными, чтобы не стать неотъемлемой частью греха мира, даже если нам не удастся полностью освободиться из этого плена. Мы призваны освободиться от уз, которые держат нас в плену, чтобы отдать себя свободно, как Христос. Таким образом, мы сможем жить и умирать, но следуя Христу».

Для митрополита Антония учение о том, что Христос есть истинный Бог и истинный человек, — это учение, прежде всего говорящее нам с безошибочной ясностью, кто мы такие, кем мы можем быть, кем мы призваны быть. Оно говорит нам, что в каком бы состоянии кажущейся богооставленности или утраты мы ни оказались, Христос уже прошел через это. Это учение говорит нам о том, что радикальная любовь, выраженная через распятого Христа, не историческая случайность, но выражение вечной сути бытия. Оно говорит нам, что только понимая этот уникальный момент, когда творение и Творец живут неразрывно вместе, только в этом свете мы видим себя такими, какими мы, как Церковь, являемся. Итак, давайте предоставим митрополиту Антонию последнее слово. Это заключение лекции, которую я цитировал уже много раз:

«Это и есть победа. Это то, что происходит в Страстную субботу, когда в конце утрени мы уже поем о Воскресении. Воскресение — это не просто Воскресение тела Христа. Это победа над смертью, над грехом, над сатаной. Ад опустошен и разорен, и Христос почил во гробе, как Бог почил в седьмой день. Победа одержана; не только победа творения, которая открыла мирозданию трагическую историю человечества, но окончательная победа. В субботу мы поем Воскресение, потому что тело и душа теперь едины. Христос предстает перед нами победоносно, разделение отменено Крестом и сошествием в ад. Разделение не может больше удержать Христа ни в могиле, ни в аду. Воскресение является неизбежным, славным результатом этой победы».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рус. пер. вышел под названием «Уверенность в вещах невидимых». М.: Никея, 2012.

² Указ. соч. С. 65.

Перевод с английского Ольги Паттисон

Протопресвитер АЛЕКСЕЙ КНЯЗЕВ

Что мы ожидаем от готовящегося Собора?

Созыв Всеправославного собора — тема, периодически возвращающаяся на протяжении уже, по крайней мере, 85 лет. Первая подготовительная комиссия для проведения Собора собралась по инициативе Константинопольского патриарха Фотия II еще в далеком 1930 году на Афоне. Идея проведения Собора возникла вновь после Второй мировой войны; с 1960-х годов на острове Родос, а затем в пригороде Женевы Шамбези стали собираться Всеправославные совещания для подготовки к Собору. Сейчас, в 2016 году долгая и болезненная подготовка, возможно, наконец, завершится самим Собором, созыв которого на острове Крит намечен на конец июня, хотя сомнения в том, что он состоится, остаются до последней минуты. Предполагается, что Собор обсудит шесть тем: автономия, диаспора, экуменизм, пост, брак и миссия, — и примет по ним итоговые документы.

Публикуемый ниже доклад из частного архива Н.А. Струве был прочитан отцом Алексеем Князевым, многолетним ректором Свято-Сергиевского парижского богословского института (1965–1991) на весеннем съезде РСХД в Монжероне 30 мая 1977 года. Написанный 40 лет назад, он совершенно актуален и ныне и полезен для ориентации читателя. Публикуя этот доклад, «Вестник» хотел бы внести свою малую лепту в осмысление тем, связанных со Всеправославным собором.

ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВ

О созыве всеобщего Собора Православной Церкви в авторитетных церковных кругах сейчас говорится все более и более определенно. В конце 1966 года в патриаршем центре Шамбези, около Женевы, собралась по инициативе Вселенского Патриарха предсоборная комиссия и обсуждала программу

Собора. В различных поместных церквях начинается к Собору подготовка. Православный мир явно вступил в предсоборный период. Общая тема настоящего Съезда «о соборе и соборности» была нарочито связана с готовящимся Собором. И потому в заключение съезда естественно поставить перед его участниками вопрос: что мы должны ожидать от готовящегося Собора?

Ответ на поставленный вопрос в значительной мере определяется моментом созыва Собора. Что мы можем по этому поводу напомнить?

I

Православная Церковь не знала больших соборов, полностью ее представляющих, начиная с конца эпохи Вселенских соборов. Последний Вселенский собор, VII по счету, имел место в 787 году. В середине XI столетия последовало окончательное разделение Церквей на восточную и западную. Восток с тех пор вселенских соборов не собирал. Римская Церковь созывала соборы, которые она именovala вселенскими. Но это были соборы чисто западные, не могущие при этом претендовать на право представлять даже весь западный христианский мир с тех пор, как значительная его часть ушла в Реформацию. На православном Востоке после разделения Церквей имели тоже место большие и важные по своему значению соборы. Так было еще в Византии, и после падения Константинополя в 1453 году, в других местах, как, например, в Москве. Но эти соборы не обладали авторитетом Вселенских соборов и все больше и больше они представляли не всю православную Церковь, а только некоторую ее часть. Последним большим собором в Православной церкви был Поместный собор Русской церкви, собравшийся в Москве в 1917–1918 гг., восстановивший в России патриаршество и давший Русской церкви ту организацию и ту духовную силу, которые позволили ей устоять перед страшнейшими гонениями. Но, повторяю, решения этого Собора коснулись только Русской церкви. Что же касается Православной церкви, взятой в целом, то она от соборов отвыкла. Кроме того, Церковь тоже отвыкла принимать решения, имеющие

характер не поместный, а универсальный, вселенский. А это породило ряд последствий, которые в значительной мере способствовали всестороннему ее ослаблению, особенно в переживаемую нами эпоху.

Память о Вселенских соборах у нас часто связывается исключительно с догматическими спорами и с преодолением тех или иных пагубных для христианской веры ересей. Нам поэтому, иногда кажется, что соборы в настоящее время не представляются необходимыми, ибо сейчас не возникают богословские темы, имеющие для Церкви ту остроту, которая некогда была присуща вопросам о Св. Троице, о правильном исповедании веры в вочеловечившегося Сына Божия, о законности священных изображений и о почитании икон. Но помимо разрешения догматических споров Вселенскими соборами было много сделано в области церковного законодательства. Они издавали церковные правила или каноны, имеющие силу для всей Вселенской церкви. Постепенно ими создавался канонический фонд Православной церкви, который ими же пополнялся, пересматривался, применялся к новым обстоятельствам. Примером такой работы над церковными канонами явился так называемый Трулльский собор, собранный в Константинополе в 692 году как каноническое продолжение V и VI Вселенских соборов. Важная попытка объединения церковного права содержится в Номоканоне, связанном с именем патриарха Фотия (IX–X вв.). Церковные законодательные нормы получили признанное Церковью истолкование у знаменитых византийских канонистов Аристина, Зонары и Вальсамона. Это было в XII веке. А с падения Византийской империи в середине XV столетия дальнейшее развитие церковного права, имеющего в православной Церкви повсеместное значение, совершенно прекратилось и даже оборвалось. Многие пункты этого так называемого древнего церковного канона уже тогда нуждались в дополнениях, пояснениях или уточнениях, которые никогда не смогли быть сделанными из-за отсутствия законодательного органа в Церкви, который, подобно Вселенскому собору, имел бы вселенское признание и тем самым обладал бы законодательной властью, распространяющейся на всю Вселенскую церковь. А такое положение создает на практике трудности, часто непреодолимые. Так, например, нуждается

в общепринятом истолковании знаменитое 28-е правило IV Вселенского Халкидонского собора (451 г.), определяющее юрисдикционные права Константинопольского патриарха. При отсутствии такого истолкования правило это является предметом самых ожесточенных споров, особенно в переживаемую нами эпоху с поставленным ею «юрисдикционным вопросом», о котором речь будет ниже.

Ко всему сказанному надо прибавить, что после XV столетия в Православной церкви имели место явления, совершенно новые и церковными правилами всего предшествующего периода никоим образом не предусмотренные. К таким явлениям относится, в первую очередь, возникновение автокефальных Церквей. Автокефалии тесно связаны с усилением у христианских народов национального самосознания и разделением их на самостоятельные национальные государства. Первой автокефальной Церковью сделалась русская Церковь. Автокефалия ей была официально дана Константинопольским патриархом в 1590 году, когда в ней было учреждено патриаршество. В 1850 году стала автокефальной Греческая церковь в освободившейся от турецкого владычества Греции. До 1914 года возникли автокефалии Синайская, Сербская и Румынская. После 1945 года были признаны автокефальными церкви Болгарская, Польская, Чехословацкая. В настоящий момент, как известно, идут споры вокруг признания Московской патриархией автокефальной Церковью русской православной митрополии в Америке* и, тоже, вокруг попытки зависящей от Сербской церкви Македонской церкви объявить себя автокефальной. Как выше было сказано, это новое явление автокефалий тесно связано с усилением и развитием у православных народов национального и государственного начала. И нет сомнения в том, что в истории отдельных православных народов автокефалии сыграли часто очень положительную и благотворную роль уже в развитии религиозной и культурной жизни тех или иных православных народов и государств. Но нельзя тоже отрицать, что они способствовали и развитию у тех же народов церковного национализма, церковного империализма, и даже уже осужденного Церковью филетизма, т.е. сознательного по-

* Ныне это Православная церковь в Америке. Получила автокефалию в 1970 году.

ставления племенного, национального начала выше истины церковного единства. Православные богословы продолжают говорить об едином православии, об единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Это же повторяют школьные учебники. Но на деле поместные автокефальные церкви часто выявляют себя как отдельные, самоутверждающиеся, в себе замыкающиеся, одна для другой непроницаемые монады. И потому инославные наблюдатели, даже благоприятно настроенные в отношении православия и православных, предпочитают говорить не об едином православии, а о православии русском, греческом, сербском, румынском, болгарском и т.д. И к сожалению, как это показывает практика, все вопросы церковного устройства, встающие в связи с фактом автокефалий, на основании древнего церковного канона разрешены быть не могут и только обостряют разногласия.

Другим таким же новым фактом является образование в нашем XX веке православного рассеяния, или диаспоры. Вследствие войн, революций или других политических и экономических потрясений или же просто в поисках заработка массы православных покинули свои родные страны и оказались вне традиционных границ православия, обосновавшись в странах Западной Европы, в Северной и Южной Америке, в Австралии. В православном рассеянии образовалось бесчисленное количество национальных, этнических групп. Некоторые группы сохранили каноническую зависимость от той Матери-Церкви, из которой они вышли. Другие по разным причинам разорвали эту зависимость. Многие группы оказались разделенными по разным признакам на многочисленные церковные юрисдикции. Но все эти группы по своему духу, по своей настроенности и устремленности являются колониями своих национальных церквей, вне пределов которых они оказались в силу исторических обстоятельств. Правда, некоторые из этих церковных национальных юрисдикций и групп оказали и, может быть, продолжают оказывать духовную, культурную и материальную помощь Матерям-Церквам, но на местах, где они сосуществуют с другими православными юрисдикциями, создается положение, которое является грубым нарушением 8-го правила I Вселенского Никейского Собора (325 г). Согласно этому правилу не должно быть в одном и том же городе больше одного правя-

щего епископа. В некоторых же местах рассеяния таковых епископов три, четыре, пять, а иногда и гораздо больше. Церковный национализм и здесь является определяющим. Он создает причины политическо-церковной вражды между юрисдикциями одной и той же национальности. Он же является причиной полного отсутствия взаимоотношений между церковными юрисдикциями разных национальностей. Таким образом, и здесь существующие церковные каноны оказались недостаточными для созидания церковной организации, соответствующей, хотя бы по духу, истине о церковном единстве.

До сих пор мы говорили об явлениях новых, никоим образом не предвиденных древними общеправославными церковными канонами. Но наше время ознаменовано тоже и другими фактами. Факты эти уже не касаются канонической структуры Церкви, а ставят под вопрос самую ее сущность и даже самое ее бытие. Это положение объясняется тем, что внешний мир сейчас бросил вызов Церкви и вообще христианству. У нас на родине и в других странах мир поставил себе целью уничтожить религию, и Церковь либо жестоко преследуется, либо подвергается грубому, коварному нажиму, лишаящему ее права свободной христианской проповеди, стремящемуся сделать из нее послушное орудие атеистического государства. В других местах Церковь не преследуется или еще пока не преследуется. Но там ей более или менее открыто заявлено, что она не в состоянии способствовать разрешению острых социальных, экономических и политических вопросов, волнующих современное человечество. И многие христиане и даже целые христианские общества, для того чтобы убедить себя и других, что Церковь на это совершенно не способна, начинают с заявления: «мы совершенно такие же, как все», забывая, что при этом верующие во Христа и сыны Царства Божия не могут быть как «внешние», т.е. как сыны мира, часто противящегося этому Царству. Более того, они часто хотят подлаживаться под этот «мир». Они считают, что Церковь разрешит все политические и социальные вопросы, если будет на поводу у политических партий, и причем у самых крайних, у таких, вся идеология и программа которых продиктованы атеистическими и прямо богоборческими взглядами на мир и на человека. Из-за этого соблазна

значительная часть христианского челове<ществ>а в нашу эпоху вновь переживает арианскую ересь, в 325 году догматически преодоленную на I Вселенском соборе. Она не хочет говорить о Божественном достоинстве Иисуса Христа, она не верит в Его воскресение во плоти, Божия присутствия в мире и в Церкви она не желает, и все Евангелие она сводит к психологии, к одной морали, к социологии и к политической программе, скопированной у отвергающих религию.

Таковы обстоятельства, при которых ожидаемый Собор имеет быть собранным. Они вскрывают тупик, в котором находится современное христианство. Этот же тупик по-своему переживается и Православной церковью. Что же мы должны ожидать от готовящегося Собора? Средств для выхода из тупика. Все церковные соборы, которые Церковь признавала священными и святыми, приносили Церкви средства, дававшие ей восторжествовать над встречаемыми ею и переживаемыми трудностями. То же самое должен принести Православной церкви и готовящийся Великий и Святой Общеправославный собор. В чем должны заключаться ожидаемые от него средства?

II

Как уже сказано, в сознании многих деятельность соборов связана с разрешением догматических споров. Но деятельность соборов может протекать в области организационно-канонической, пастырской, миссионерской и проч. Эти области в переживаемую нами эпоху по своему значению являются первостепенными.

Но в первую очередь ожидаемый Собор должен дать новый дух Церкви, оживить ее чаяния, влить в нее новые благодатные творческие силы. Это Церковь получала от всех соборов, которые история признала истинно церковными и потому говорит о них как об удавшихся соборах. Как эти благословенные Богом соборы, так и ожидаемый Святой и Великий Общеправославный собор да покажет воочию Церкви, что она не оставлена Духом Святым и что пастыри ее пекутся подлинным образом об ее истинной пользе. Собор этот должен оживить в Церкви веру в то, что все пере-

живаемые ею трудности преодолимы Духом Святым. Он должен воскресить в ней волю к преодолению этих трудностей и дать ей глубоко почувствовать, что она хочет и может во всем руководствоваться Христовой истиной, поставить общецерковные интересы выше частных, не бояться постановки основных, насущных для нее вопросов, проявлять широкие замыслы, не теряться в мелочах и не прятаться за ними. Он тоже должен суметь, с помощью Божией, он тоже должен явить перед всем христианским миром, что Православная церковь воистину кафолична и едина.

Для этого Собор должен будет создать этот дух в себе самом прежде всего. Тогда он сможет передать его всей Церкви. Всероссийский собор 1917–1918 гг., созданный в труднейшей обстановке общегосударственной смуты, часто заседавший во время обстрелов и уличных боев, смог явить в себе подлинный дух веры, упования и церковной любви. Этим, как бы вопреки развертывавшимся трагическим событиям, он породил в верующем народе необычайный духовный подъем, сопровождаемый чудесными явлениями, каковыми были массовые обновления икон, церковных крестов и куполов. Внешне этот подъем был подавлен обрушившейся на Русскую церковь волною небывалых в истории по своей свирепости и последовательности гонений и притеснений. Но где-то в народных глубинах он продолжает жить и по сей день и поддерживать благодатные силы в преследуемой и мучимой Русской церкви. Пусть этот пример для ожидаемого Собора будет руководящим.

Собор должен непременно быть созданным и собраться, несмотря на все существующие препятствия и затруднения. Для того чтобы Собор был созван, Церковь должна победить установившуюся рутину, которая позволяет ей вот уже много веков жить, не собирая всеобщих соборов. Установилась привычка обходиться без соборного начала, но эта привычка может оказаться парализующей. Правда, против созыва всеобщего Собора есть возражения, идущие от лиц весьма церковных и авторитетных. Среди таковых находится, например, видный сербский богослов и учитель духовной жизни о. Иустин Попович. Возражатели правильно указывают, что современная церковная обстановка для большого Собора не подходяща, что Церковь для такого Собора

пока еще не созрела. Они напоминают о том, что поместные Церкви разобщены и живут в условиях неодинаковых, часто диаметрально противоположных. Необходимо учесть и то, что многие Церкви живут под режимом несвободы, и потому голос их на Соборе не будет звучать как свободный, т.е. их подлинный голос. Нельзя не признать справедливость этих и подобных опасений. Но надо также учесть, что никто не может с уверенностью указать тот момент, когда Церковь окажется созревшей для Собора. Нельзя тоже забывать, что именно соборы были спасительными для Церкви. Соборы давали тот толчок, который выводил Церковь из переживаемых ею кризисов. Так совершалось потому, что Сам Бог отвечал благодатью на проявление соборной любви и на подвиг упования и проявления дерзновенной веры. Так может быть и сейчас. Если Церковь желает оздоровления, а оздоровление не есть застой и духовное благополучничество, и теперь может быть такая же благодатная помощь, преподанная через посредство Собора. Надо только не бояться этой помощи искать.

Чтобы так было, необходимо Собору принять для работы своей дельную программу, по-настоящему отвечающую нуждам Церкви. Собор не должен будет посвящать много времени торжествам, приемам. Он должен быстро приняться за свои труды и уделить им все необходимое время. Надо сделать все, чтобы в народе не создавалось впечатление, что члены Собора хотят уклониться от трудных и важных вопросов и заняться делами второстепенными, мало кого к чему-нибудь обязывающими. Напомним, что такое впечатление было вызвано в ответственных церковных кругах несколько лет тому назад, когда в качестве программы работы Собору предполагалось предложить просмотреть некоторые главы догматического богословия, в частности, об источниках Откровения и о некоторых таинствах. В таком просмотре необходимости не было, ибо по означенным вопросам в Православной церкви никаких разногласий не существует. Наличествуют только различные мнения богословов-специалистов по очень особым пунктам, ничем не подрывающие единства церковного вероучения. Такой чисто школьный просмотр, чисто отвлеченный, не связанный ни с какой нуждой, привел бы только к возведению в догмат какой-нибудь

такой же школьной теории. И потому, гораздо более надежд связано с программой, которая была принята в 1976–1977 гг. подготовительной комиссией на одном из ее последних заседаний

Программа эта состоит из 10-ти пунктов и представляется нижеследующим образом:

- 1) Диаспора.
- 2) Автокефалии и условия их признания.
- 3) Церковные автономии.
- 4) Церковные диптихи.
- 5) Вопрос о новом календаре.
- 6) Препятствия к браку.
- 7) О правилах поста, применимых в современных условиях.
- 8) Отношения Православной церкви к остальному христианскому миру.
- 9) Православие и экуменическое движение.
- 10) Участие Православной церкви в разрешении вопросов, связанных с христианским идеалом мира, свободы, братства, любви и упразднения расовой дискриминации.

Эта программа продиктована церковной действительностью и бесспорными нуждами Церкви. Как уже было отмечено, она даст повод к надеждам. Но будут ли надежды оправданы? Все зависит от того духа, в котором Собор означенные вопросы поставит и будет стараться их разрешить. Ограничусь здесь лишь некоторыми замечаниями и пожеланиями.

1) Каждая из 10 намеченных в программе тем по-своему важна и вполне отвечает нуждам современной Церкви. И потому необходимо, чтобы Собор имел бы достаточно времени для их обсуждения и уделил бы достаточно внимание каждой из них. Для каждой из них он должен вынести ответственное, продуманное решение, отвечающее церковным нуждам и духу православного предания.

2) Собор не должен забывать, какого он духа (Лк. 9, 55). Перед ним могут встать искушения поддаться духу чужому, псевдоцерковному. Искушение это может прокрасться на Собор в связи с 10-м пунктом намеченной для него программы. Этот 10-й пункт, как было выше отмечено, ставит вопрос об участии Церкви в разрешении вопросов, связанных с делом утверждения на земле мира, свободы, братства, любви и

упразднения расовой дискриминации. Конечно, никто не будет сомневаться, что Церковь призвана способствовать всякому доброму делу и сама делать таковое, но тоже известно, что доброе дело перестает быть добрым, если оно делается недобрыми руками и особенно если оно направлено против Бога и даже когда делающие его определенно отказываются его делать с Богом, ибо сказано Господом: кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает (Мф. 12, 30). Приходится об этом напоминать, т.к. идеал братства, свободы, равенства, любви, борьбы с несправедливостью является в наше время предметом самых грубых злоупотреблений. Им ловко пользуются для своей пропаганды безбожные партии и тоталитарные государства. Все знают, что кроется за тем односторонним миром, в защиту которого Церковь принуждена выступать под давлением некоторых режимов. И, конечно, есть опасность, что в подобную деятельность невольно окажется вовлеченным ожидаемый Всеправославный собор. Собору надо будет заранее от подобного искушения отмежеваться и открыто заявить, что он не будет орудием какой бы то ни было политической борьбы. Ему необходимо будет дополнить 10-й пункт программы и указать, что он осуждает не только расовую, но тоже политическую дискриминацию и распространяет требование свободы вплоть до насельников ГУЛагов. Во всяком случае Собор должен, как все соборы, начать свои труды с торжественного исповедания православной веры и такого же подтверждения своей верности Вселенским и поместным соборам и преданию Отцов Церкви. Этим он напомнит о богочеловеческой природе Церкви, о присутствии Бога в мире и засвидетельствует о своем твердом намерении служить делу Христова царства.

3) Если у Собора не будет достаточно времени, желательно, чтобы он непременно обсудил, — и это в первую очередь, — вопросы самые важные и потому самые трудные. К таковым относятся темы об автокефалии, о церковной автономии, о православной диаспоре. Связанные с этими темами вопросы должны получить разрешение в духе Евангелия, церковной правды и общецерковной пользы. Очень желательно в этой связи, чтобы Собор приложил усилия, чтобы дано было общепринятое истолкование 28-го правила IV Вселенского Хал-

кидонского собора о юрисдикционных правах Вселенского Патриарха. Но для находящихся в рассеянии самым важным и насущным вопросом является, конечно, вопрос о канонической организации православной диаспоры. Последняя кроет в себе много сил, возможностей и даже средств, но являет собой картину полной раздробленности, разобщенности, узкого церковного национализма и борьбы всевозможных партий и влияний. В малом это та же картина разобщенности и потому немощи и неподвижности, которые сейчас присущи всему православному миру, ожидающему быть избавленным от них общеправославным Собором. Собор может встать на легкий путь и не заняться вопросом о диаспоре. Он сможет тоже захотеть, вопреки истине о церковном единстве, просто разделить диаспору между двумя-тремя самыми крупными национальными церквями. Но такая церковная Ялта не будет принята церковным народом в диаспоре (конечно, если она не будет силою водворена, благодаря изменению политического положения). Помимо этого, все дело Собора будет тогда подорвано, и он обесславит себя до конца истории перед будущими поколениями.

Но Собор, конечно, может встать на точку зрения истины и правды (и надо молить Бога, чтобы это произошло!). Он может учесть возможность сочетания для диаспоры единства иерархического возглавления с национальным плюрализмом на уровне приходов, культурно-просветительных церковных организаций, викариатов и даже епископий. Это пресекло бы всякую возможность создания параллельных приходов и епархий, перебегания запрещенных клириков из одной юрисдикции в другую, получения рукоположения или развода в другой юрисдикции после того, как в этом было отказано у своего епископа. Но Собор этим сделает гораздо больше. Он создаст единую, мощную церковную организацию. Он даст возможность возникнуть еще одной или нескольким крупным православным Церквям, если не автокефальным, то автономным. Париж, Нью-Йорк и другие центры православного рассеяния смогут стать мировыми православными церковными центрами. Благодаря этому прекратится распыление сил и средств. Православным диаспорам не надо больше будет просить средств у инославных на просветительное дело, на оказание помощи неимущим.

Православная церковь в диаспоре сама будет в состоянии содержать очень многое из того, что сейчас ей удалось поднять благодаря инославной помощи. Сама она сможет щедро приходить на помощь обездоленным и в своих пределах, и во всем мире. Это преодоление перегородок, сделавших из значительной части православного мира бесчисленные, замкнутые в себе самих гетто, несомненно будет ознаменовано колоссальным духовным подъемом. И не может быть иначе, ибо если Собор дерзнет этот шаг совершить, он осуществит то, к чему Церковь призвана от начала: быть единой, святой, соборной и апостольской Церковью. Дай Господь, чтобы эта перспектива встала перед Собором и он не убоился последовать по этому славному пути!

Итак, нам хотелось бы, чтобы Собор открыл бы перед Церковью новые горизонты, вывел бы ее из тупика, сделал бы явным для всех православных то, чем по замыслу Христову должна быть Церковь, чтобы он с помощью Снятого Духа открыл бы Церковь, влил бы в нее новые благодатные силы и дал бы ей снова стать тем, чем она была когда-то: а именно силой, действующей в истории, воспитывающей новый народ Божий, силой, влияющей на мир, готовящей его к явлению полноты Царства Христова. Перед готовящимся Собором стоит выбор: либо вывести Церковь на новые пути, дать ей средства свидетельствовать перед миром о Христовой победе и о явлении Святого Духа, упраздняющего всякий мрак, показать, что в современном мире христианство сохранило жизнеспособность; либо же, наоборот, все оставить в прежнем состоянии, подорвать надежды и все погрузить в еще больший маразм. И мы надеемся, мы ожидаем и мы молимся, чтобы Собор сделал правильный выбор!

* * *

Перехожу теперь к послесловию. Требуется для Собора подготовка. Она требуется от предсоборной комиссии. Она требуется и от церковного народа. Собор есть дело всей Церкви. Собор будет таким, каким его выявит церковное сознание.

Собор, как все в Церкви, есть предмет веры. О Соболе уже необходимо молиться с верой в ту божественную помощь, которая Церкви обещана и которая сказывалась в

веянии Святого Духа на всех великих соборах, о которых Церковь хранит благодарную память. И нет причин, чтобы в этой помощи было отказано, ибо сказано Самим Господом: «просите, и дано будет вам; ищите, и найдете, стучите, и отворят вам... Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Мф. 7, 7–11; Лк. 11, 9–13).

Но чтобы быть дерзновенной, молитва должна быть сопровождаемой делом. О Соборе необходимо говорить. О нем должно проповедовать с церковного амвона. О нем надо писать статьи в богословских и церковно-общественных журналах. Необходимо, чтобы широко обсуждались все поставленные перед Собором вопросы. Съезды богословов, съезды православной молодежи пусть направляют обращения в предсоборную комиссию и указывают ей о своих чаяниях, пожеланиях, надеждах, упованиях. Надо приложить все усилия, чтобы перед готовящимся Собором снова заговорил бы в Церкви дух соборности. Не надо забывать, что, по православному учению, носителем истины является весь народ церковный (Посл. Восточн. патриархов). И потому народу церковному надо самому хотеть сейчас то именно, что Дух Святой, Дух Истины, Любви и Правды хочет от современной Церкви. Этот же Дух даст тогда Собору преодолеть все, что ныне давит на Церковь, как извне, так и изнутри, и в своих трудах явить Церковь в ее вечном облике, т.е. как Невесту Агнца Божия, не имеющую пятна или порока (Откр. 21, 9 и сл.; Еф. 5, 26–27).

Архимандрит Кирилл (Говорун)

Община как природа Церкви

Введение: эволюция церковного самосознания и самотождественности

Эта статья посвящена Церкви*. Ее целью является продемонстрировать, что многое из того, что мы считаем в Церкви неизменным, на самом деле меняется, а то, чем мы иногда пренебрегаем, составляет ее суть или природу. Среди прочего в Церкви меняются представления о ней самой — то, что можно считать церковным самосознанием. Что такое это самое церковное самосознание, как не сумма представлений ее членов о себе самих как членах Церкви? Отвечая для себя на вопрос: что приводит нас в Церковь, что мы здесь получаем и чего не получаем, что отдаем и с чем не готовы расстаться — мы тем самым все вместе формируем церковное самосознание. Оно находится не вне нас — оно внутри нас. И оно меняется вместе с нами. Объективным выражением этого самосознания является богословская дисциплина, именуемая экклезиологией. Она рассматривает различные теории о Церкви, отражающие то, как церковная община мыслит себя в каждую отдельную эпоху.

Эти теории постоянно менялись, вместе с акцентами на том или ином аспекте жизни Церкви. Данная изменчивость церковного самосознания, отраженная в свидетельствах различных эпох, является предметом нашего экскурса. Изучая динамику экклезиологий, мы предлагаем здесь то, что можно назвать «мета-экклезиологией» — теорией об изменчивости теорий. Эта теория предполагает, что любой образ Церкви,

* В статье содержатся идеи, изложенные в недавно вышедшей книге автора (*Cyril Hovorun. Meta-Ecclesiology: Chronicles on Church Awareness. New York: Palgrave Macmillan, 2015*) — и представленные на лекции, организованной Русским студенческим христианским движением 1 февраля 2016 года в Париже.

любая ее метафора или концепция не могут в полной мере ее исчерпать. Церковь всегда будет больше любой еkkлезиологической системы, будет ускользать от какой-либо попытки ограничить ее рамками. Это вовсе не предполагает некий еkkлезиологический агностицизм. Напротив, мы пытаемся определить, что можно считать неизменным ядром Церкви — ее природой. В результате эпистемологического анализа церковного самосознания мы приходим к выводу, что эту природу составляет прежде всего церковная община.

Апостольские времена: от ученичества до сообщества, зарождение церквоцентризма

Именно об общине свидетельствуют первые новозаветные тексты — ранние послания Павла (тексты евангелистов будут написаны позже). В большинстве случаев, когда Павел говорит о Церкви, он имеет в виду конкретную общину учеников Христа, пришедших в одно место. Например, в одном из самых первых своих посланий, Первом к Коринфянам, которое ученые датируют 50-ми годами, Павел использует слово «церковь» 21 раз, и в большинстве случаев имеет в виду конкретную общину. Всего из 114 упоминаний о Церкви в Новом Завете 85 раз речь идет о конкретной общине.

Несмотря на такое обилие упоминаний о Церкви в новозаветных текстах, дошедшие до нас сведения о ней в апостольский период слишком фрагментарны. Мы не можем восстановить сколько-нибудь целостной картины того, как ранние христиане понимали свою общность. Тем не менее, на основании имеющихся у нас фрагментарных свидетельств все же можно заключить об эволюции взглядов Церкви на саму себя уже в самый ранний период ее истории. Эту эволюцию можно представить как переход от идеи ученичества к идее сообщества.

Ученичество предполагает наличие учителя, за которым следуют ученики и с которым они сверяют свои взгляды и поступки. Ученичество представляет открытую систему взглядов, потому что в любой момент учитель может сказать или

показать что-то новое, к чему необходимо быть готовым. Ученики каждую минуту должны быть в состоянии пересмотреть свои прежние представления. Собственно, Христос неоднократно обескураживал своих последователей, которые только приняли какую-то точку зрения, а Христос тут же ее опровергает. В некотором смысле ученичество противоположно идее традиции, которая предполагает последовательность во взглядах и их преемственность по отношению к прошлому.

Сообщество, в отличие от ученичества, формируется на основании не личности учителя, а вокруг традиции, сформированной на платформе его учения. Стержнем сообщества является общая память, а не живая личность. Чем больше общество удаляется по времени от событий, легших в основу предания, тем большую роль в нем играет память, которая постепенно институализируется. Институализированная память легла в основу следующей итерации раннего церковного самосознания, которое отождествило Церковь с традицией, переданной от апостолов.

Такую трансформацию церковного самосознания можно проследить уже на примере двух поколений евангельских текстов — синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна. Синоптики еще свидетельствовали об общине, которая жила физическим присутствием Христа. Иоанн же писал для общины, для которой все более важным становился фактор общины как таковой. Иоанн подчеркивал роль веры в такой общине. Отныне вера, а не живые воспоминания, актуализирует присутствие Христа в Церкви. Церковь Иоанна постепенно становилась все более церкво-ориентированной, или экклезиоцентричной.

Аналогичный процесс можно проследить и по посланиям Павла. Ранние Павловы послания, написанные им самим, — к римлянам, коринфянам, галатийцам, филиппийцам, фессалоникийцам и Филимону, акцентируют внимание на Церкви как месте, куда ученики Христа собираются вместе для воспоминаний о Христе (см., например, 1 Кор. 11, 18). В более позднем Послании к Эфессянам Павел, или скорее кто-то, кто писал от его имени, говорит о Церкви как более зримой структуре, для чего использован язык тела (см. Еф. 4, 12; 4, 16). Вполне экклезиоцентричной Церковь

представлена в пастырских посланиях Павла, которые принадлежат тому же поколению новозаветных текстов, что и Евангелие от Иоанна.

Процесс перехода от ученичества к сообществу, объединенному общей верой, является естественным. Во все более далеком прошлом оказываются живые воспоминания о Христе со стороны непосредственных свидетелей, стираются из коллективной памяти те, казалось бы, малозначительные Его черты, которые, тем не менее, создавали эффект Его физического присутствия. И это влияет на восприятие общиной самой себя: в Церкви возрастает осознание себя Церковью.

Диалектика ученичества и сообщества, построенного на традиции, стала базовой для всего последующего процесса эволюции церковного сознания. Этот процесс развивался как серия поочередных переходов от более открытого к более закрытому восприятию окружающей действительности, и обратно. Оба типа сознания, тем не менее, были сфокусированы на одной цели — сохранении церковного единства. Вот только они по-разному видели пути достижения этой цели. Для более открытого типа церковного сознания единство Церкви представлялось, и по-прежнему представляется, как всеобъемлющее, максимально широкое и охватывающее всё. Для более закрытого церковного сознания единство Церкви представляется более интегрированным и даже интегристским. Количество включенных в него элементов может быть не таким большим, но они должны быть тесно связаны друг с другом. Эти две интерпретации церковного единства, являющегося несомненным императивом всегда и для всех в Церкви, продолжают развиваться до сих пор. Различия между ними иногда оказываются угрозой для того самого единства, ради которого они ломают копья. Например, в наше время это касается отношения к экуменизму. Внутри одной и той же Церкви есть группы, поддерживающие контакты с инославным миром, и есть группы, выступающие категорически против них. Обе эти группы, ратующие за церковное единство, пусть понимаемое по-своему, настолько не принимают друг друга, что готовы даже к разрыву отношений между собой — и все ради собственной интерпретации церковного единства.

Поздняя античность и Средние века: симфония и иерархия

По мере развития Церкви и формирования ее традиции продолжало эволюционировать и ее самосознание. Тенденция к автаркизации Церкви, а также формирование все более сложных административных структур, ставшая особо заметной к середине третьего века, привели к тому, что многие в Церкви начали воспринимать ее как некую социально-политическую реальность, хоть и альтернативную, но все же похожую на реальность римского мира. Когда в начале четвертого века римский император признал за христианской Церковью законное право на существование, это открыло дверь к процессу слияния двух сознаний — церковного и римского. Такое единое сознание я бы назвал теополитическим. В результате формирования этого сознания большинство в Церкви перестали воспринимать ее и себя в ней как субъект, отдельный от империи. Церковь превратилась лишь в аспект единой формации, которая в новеллах императора Юстиниана была названа «симфонией». Свидетельством тому факт, что в этот период о Церкви упоминают не в богословских трактатах, а в юридических документах и исторических нарративах — всегда в привязке к социально-политической истории.

Формированию такого церковного самосознания способствовали и богословские споры, которые, в частности, затрагивали вопрос, каким образом Божество и человечество соединились во Христе. Протагонист православной христологии того времени — святой Кирилл Александрийский — настаивал на таком единстве природ во Христе, которое предполагало лишь умозрительное различие между ними. Этот взгляд на Боговоплощение повлиял также на восприятие Церкви, которая является продолжением воплощения Слова. Экклезиология Боговоплощения, которая уходит корнями в богословие святителя Афанасия Александрийского, каппадокийских Отцов и Иоанна Златоуста, достигла своего апогея в трудах святителя Кирилла и закрепила такое восприятие Церкви, в котором она оказалась неотделимой от государства. Симфония Церкви и империи оказалась их ипо-

стасным единством, выражаясь богословским языком того же Юстиниана.

Приведение Церкви и империи к общему теополитическому знаменателю усилило процессы иерархизации внутри Церкви — по аналогии с имперскими структурами. Эти процессы способствовали дальнейшей трансформации церковного самосознания. Церковь постепенно начала отождествлять себя с иерархией. Средневековое государство связывало себя с правящими элитами — правителем и его аристократией. Народ был выведен за скобки государства, и его связь с ним стала подчинительной: через воинскую повинность, налоги и безусловную лояльность к правящему классу. По аналогии с этой моделью отношений между народом и правителями выстраивались отношения между рядовыми членами Церкви и ее иерархией. Последняя отождествила себя с Церковью, и это тождество было принято большинством народа, который согласился занимать по отношению к ней такое же положение, которое он занимал по отношению к светским правителям. Административные структуры Церкви практически полностью подменили собой общины в сознании церковного большинства. Такая ситуация в равной степени относилась и к Востоку, и к Западу, несмотря на возраставшие противоречия между двумя частями христианского мира.

Реформации: процессы эмансипации

Трансформации церковного самосознания в период Средневековья носили настолько глубокий характер и настолько не соответствовали изначальной природе Церкви, что резкая реакция на них была неизбежной. Эта реакция была разной на Востоке и на Западе. На Востоке эмансипация народа Божия и церковных общин была насильственной — она возникла в результате сначала арабских, а затем турецких завоеваний византийских территорий. На этих территориях византийский тип симфонии был разрушен и заменен новым симфоническим типом, при котором Церковь оказалась отделенной от исламского государства. Процесс этот был весьма болезненным, но и полезным. В результате него

Церковь осознала свою отдельную от государства субъектность — впервые за тысячу лет. Также она вынуждена была переориентироваться на общины. Утратив опору в лице государства, Церковь могла получать поддержку только снизу — от своих верных. Церковь, таким образом, вновь открыла для себя саму себя и общину. К сожалению, это нисколько не отразилось в богословских текстах — мы не видим всплеска эклезиологических трактатов. Впрочем, вся богословская деятельность на Востоке в это время практически замирает.

На Западе процесс эмансипации происходил несколько по-другому и нашел отражение в значительном увеличении количества текстов, написанных о Церкви. Там со все большей частотой звучали голоса, предупреждавшие о том, что Церковь все дальше отходит от своей цели и идет против собственной природы. Таким голосом был, например, Фома Аквинский. Он, не отрицая вертикального измерения в Церкви, которое с подлинно готической устремленностью вверх получило особое развитие в Средние века, настаивал также на вертикальном измерении церковной жизни. Более тревожно и настойчиво звучали голоса таких богословов, как Вильгельм Оккамский, Марсилиус Падуанский, Иоанн Виклиф и Ян Гус. Впрочем, эти голоса так и не были услышаны большинством, а некоторые были насильственно заглушены.

Это привело к Реформации, которая стала также эклезиологической революцией. С точки зрения процесса формирования самосознания Церкви, Реформация его радикально изменила. Она сделала Церковь самостоятельным объектом богословских рефлексий, то есть обострила церковное самосознание. В этом самосознании Церковь увидела себя менее институциональной и более связанной со Христом. Как на христианском Востоке в условиях арабского и позже турецкого господства община вернулась в фокус церковного внимания, так Реформация вернула общину в область церковного самосознания на Западе. В отличие от Востока, тем не менее, здесь Реформация значительно ослабила связи между общинами и при этом не ослабила связей с государством. Протестантские Церкви по-прежнему воспринимали себя в единстве с государством — как теополитические общности.

Просвещение: Церковь вновь открывает свою субъектность

Окончательное оформление церковного самосознания как отдельного от государства произошло на Западе только благодаря процессам секуляризации в эпоху Просвещения. Подобно тому, как Османское завоевание Византии принесло много бед Церкви, но тем не менее позволило ей осознать свою отдельную от государства идентичность и в большей мере соответствовать своей природе, так и Просвещение, хотя зачастую обращалось с Церковью довольно беспардонно и даже жестоко, во многом все же ее облагодетельствовало.

Просвещение создало пространство профанного, из которого можно было смотреть на пространство сакрального — пространство Церкви — со стороны. Оно как бы обустроило место для посторонних наблюдателей и тем самым очень помогло Церкви лучше понять саму себя. Не все оценки посторонних наблюдателей, рассматривавших Церковь со стороны, с позиций секулярности, были справедливы. Часто то, что они говорили, было незаслуженной клеветой. Однако о Церкви было также много сказано разумного и честного. Церковь не всегда хотела смотреть на себя со стороны. И когда она все же это делала, то часто себя не узнавала или не хотела узнавать. Когда и критика была конструктивной, и Церковь готова ее воспринимать, это способствовало лишь оздоровлению Церкви.

Просвещение создало секулярный философский инструментарий, который позволил Церкви посмотреть на себя со стороны и оценить критично. Первые такие инструменты были смастерены немецкими философами-идеалистами — Кантом, Шлейермахером и Гегелем, которых в некотором смысле можно считать отцами современной критической экклезиологии. Они повлияли на Иоханна Адама Мёлера и Алексея Хомякова, которые внесли наиболее существенный вклад в развитие соответственно католической и православной экклезиологий. Именно из немецкого идеализма, например, происходит знаменитая концепция соборности. Обращение Церковью собственной идентичности было несколько

эйфоричным. Поэтому первая форма экклезиологии эпохи критически-философского осмысления была романтической. Идеалистическую и даже идиллическую картину Церкви мы находим, в частности, у Хомякова.

Эта ранняя романтическая экклезиология была также народнической. Она отражала социально-политические трансформации на европейском континенте, включая Российскую и Османскую империи. В ходе этих процессов все меньше монархи и все больше народ ассоциировался с властью. Соответственно роль народа возрастала и в Церкви. В балканских Церквях начали собираться соборы, которые включали в себя представителей мирян. Знаменитое Послание восточных патриархов папе Пию IX в 1848 году, где народ Божий постулировался как гарант православия веры, в значительной мере отразило новые социально-политические процессы. В той же мере, в какой хомяковская концепция соборности несла в себе не только идеи немецкого идеализма, но и чаяния европейского социализма. Безусловно, ни идея общинности, ни идея соборности не могут быть объяснены лишь в дюркгеймовском ключе — как просто проекция современных им социальных процессов. Православные в девятнадцатом веке и вплоть до наших дней отождествляют себя с ними, потому что они коррелируются с Евангелием и извлекают на поверхность те элементы христианской традиции, которые в эпоху Средневековья оказались под толщей иерархизма, но все же оставались где-то на нижних этажах церковного самосознания. Именно более общие социальные процессы, запущенные в эпоху Просвещения, вновь актуализировали многие, изрядно подзабытые уже, евангельские принципы.

Век экклезиологии

Инструменты критического осмысления, созданные в эпоху Просвещения, позволили многим в Церкви понять, что существует отличие, иногда довольно существенное, между тем, что Церковь сама о себе верит, и каковой она является с точки зрения постороннего наблюдателя. Церковь наконец решилась присмотреться к себе в зеркале критического анализа и увидела, что образ, который она сформировала о себе,

несколько отличается от изображения в зеркале. Наличие достаточно заметного и иногда пугающего зазора между Церковью веры и Церковью эмпирического наблюдения стало лейтмотивом эkkлезиологии в двадцатом веке.

Владимир Лосский говорил о своем времени как об «эkkлезиологическом периоде истории»¹. Впрочем, еще в 1927 году немецкий протестантский теолог Отто Дибелиус опубликовал в Берлине брошюру под названием *Das Jahrhundert der Kirche*², тем самым определив одну из ключевых богословских тем прошедшего столетия – тему Церкви. Действительно, эта тема получила невероятное разнообразие в трудах богословов разных конфессий в течение всего двадцатого столетия. Она перешла в качестве ключевой и в наш век, который в не меньшей мере, чем двадцатый, может претендовать на то, чтобы быть веком Церкви.

Попробуем систематизировать различные направления, возникшие в эkkлезиологической мысли прошлого века. Два главных направления связаны со сказанным выше о зазоре между Церковью веры и Церковью критического анализа. Эти направления могут быть охарактеризованы как базирующиеся на принципах и на очевидности. У каждого из них свой подход к упомянутому зазору. В первом случае принципы определяют теорию и дают интерпретацию фактам. Если факты не удастся интерпретировать сколько-нибудь убедительным образом, их интерпретируют не очень убедительным образом. В любом случае принципы остаются неизменными. Во втором случае факты являются точкой опоры для эkkлезиологических теорий, которые могут быть пересмотрены в соответствии с историческими свидетельствами.

Оба подхода имеют свои преимущества и недостатки. Подход, базирующийся на принципах, подчеркивает отличие Церкви от других социальных групп и ее божественный характер. При этом он зачастую редуцирует Церковь до какой-либо теории, излишне унифицирует ее, выстраивает дополнительные барьеры между нею и миром. Подход, базирующийся на очевидности, лишен этих недостатков, однако имеет собственные проблемы. Так, он иногда профанирует Церковь и приравнивает ее к другим социальным или политическим сообществам.

Подобный подход к экклезиологии родился из исторической науки и восходит к Адольфу Гарнаку. В первый год двадцатого века, 1900-й, он опубликовал работу *Das Wesen des Christentums*, в котором попытался определить «суть» Церкви на основании критически полученных исторических данных. Вскоре после этого основоположник социологической науки Макс Вебер попытался проанализировать Церковь на основании социологических данных. Его подход стал весьма популярным среди теологов, таких как Эрнст Трёльч и Ричард Нибур, которые начали рассматривать человеческую сторону Церкви с точки зрения социологической. Согласно такому подходу, Церковь — это не только Бого-человеческий организм, но также Бого-социальное сообщество, в котором наблюдаются те же закономерности, которые присущи любой социальной структуре. При этом Церковь, конечно, не сводится к этим лишь закономерностям.

Говоря о роли православного богословия в формировании экклезиологической повестки дня, необходимо признать, что она не была вторичной. По некоторым направлениям она была даже протагонистична. Вспомним, что эмансипация общины и народа Божия от иерархических структур Средневековья началась именно на Востоке — в условиях арабского, а потом турецкого господства. Соборноправие также было перенято восточными Церквями практически одновременно с развитием республиканства в европейском обществе. Подобным образом и экклезиология, основанная на умозрительных принципах, уже на своем раннем этапе получила развитие именно в православной среде. Ее можно охарактеризовать как «софиологическую». Эта экклезиология, связавшая Церковь с принципом софийности, стала наивысшим проявлением учения о Церкви, построенного на умозрительных принципах. Протагонистом этой экклезиологии стал о. Сергей Булгаков, написавший специальную книгу, посвященную Церкви, «Невеста Агнца». Сам отец Сергей парадоксальным образом сочетал высокий идеализм, запечатлевшийся в его богословии о Церкви, с практичностью церковного деятеля, внесшего весомый вклад в Собор 1917–1918 годов и затем способствовавшего имплементации решений этого Собора в зарубежье. Можно утверждать и более обобщенно, что идеалистическое представление о

Церкви помогло многим православным, оказавшимся в эмиграции после большевистского переворота, отказаться от отождествления Церкви с империей и обрести ее для себя как самостоятельную величину.

У идеализации Церкви была и обратная сторона — ее автономизация от Христа. В софиологической экклезиологии Церковь была представлена как самостоятельная метафизическая величина, хоть и связанная со Христом, но все же с заметной умозрительной дистанцией от Него. Собственно, эта автономизация по-новому продолжила дореволюционные процессы, ставшие результатом отождествления Церкви с государственно-бюрократическим аппаратом Российской империи. Это отождествление также способствовало автономизации Церкви от Христа. Одновременно протестантское богословие, осознав опасность такой церковной автономизации, пыталось с ней справиться. Именно этому посвящены экклезиологические труды Карла Барта, Рудольфа Бульманна и Дитриха Бонхёффера. Их экклезиология, так же как и софиологическая, основывалась на умозрительных принципах, но при этом была направлена против обособления Церкви от Христа.

Два подхода (основанный на богословских принципах и основанный на социально-исторических реалиях) попытались объединить католическое богословие. Наиболее прогрессивное его направление в двадцатом веке — *Nouvelle théologie* внесло наибольший вклад в процесс экклезиологического синтеза, который можно по аналогии назвать *Nouvelle ecclésiologie*. Главным мотивом богословов этого направления, таких как Ив Конгар, Анри дэ Любак, Карл Ранер и Ханс Урс фон Бальтазар, было желание, по выражению Конгара, снять с богословия «восковую маску»³, наложенную на него неосхоластицизмом. Богословие, в том числе экклезиология, было призвано вновь соприкоснуться с реальностью, стать чем-то важным для людей.

С этой целью были пересмотрены многие экклезиологические теории прошлого, прежде всего иерархические. В частности, Ив Конгар справедливо указывал на клерикализм как причину роста секулярности в европейском обществе. Также, в духе Карла Барта, он призывал освободить богословие от «нарциссического экклезиоцентризма»⁴. Карл Ранер

даже допускал возможность пересмотра некоторых церковных институтов. Однако и самые отважные представители *Nouvelle ecclésiologie* не осмеливались говорить о реформе наиболее табуированного католического института — папства. Максимум, на что они готовы были идти, — это новая интерпретация папства, но никак не его пересмотр, хотя бы в восточнохристианском ключе.

Впрочем, среди католических богословов есть такие, кто говорит о реформе самого папства. Это прежде всего Ганс Кюнг, Эдвард Схиллебекс и Рождер Хайт. Их можно назвать экклезиологами-нонконформистами. Они стараются быть верными и до конца последовательными в применении принципов исторической критики по отношению к церковным институтам и не пытаются подстроить герменевтику этих институтов под институциональную целесообразность папства. Интересен их вклад в экклезиологию и помимо вопроса о папстве. В частности, центральное место в экклезиологии Схиллебекса занимала церковная община. Он рассматривал общину как главный церковный институт. При этом он исходил не только из богословских предпосылок и исторических данных, но и из личного опыта церковных общин, существовавших в Голландии с 1960-х годов и основанных на принципах солидарности.

Другой богослов из той же группы нонконформистов, Рождер Хайт, предложил рассматривать два типа экклезиологии: «сверху» и «снизу». Первая обычно бывает «абстрактной, идеалистичной и а-историчной», а вторая — «конкретной, реалистичной и исторически сознательной».⁵ Первая ставит во главу угла абстрактную идею Церкви и отождествляет ее прежде всего с административно-иерархическими структурами. А вторая исходит из реалий общины и именно ее помещает в центр богословских рефлексий.

Экклезиологические «лингвы франки»

Экуменическое движение, возникшее в двадцатом веке, позволило значительно сблизиться конфессиональным богословским традициям. Это сближение происходит несколькими путями. Один из них — конструирование эклектичных

богословских систем, которые как бы парят над конфессиональными традициями. Это некие общие знаменатели установившихся взглядов на Церковь. Безусловно, такие системы довольно несложно конструировать, но они имеют один существенный недостаток — их не хотят принимать в Церквях. То есть они испытывают дефицит рецепции.

Более успешным и приемлемым для Церквей оказался другой путь — создания общих богословских языков. Такой «лингвой франкой» стали евхаристическая экклезиология и персонализм. Каждая из основных богословских традиций — православная, католическая и протестантская — оказалась способна говорить на этих языках, пусть даже со своим акцентом. Тем не менее, они понимают друг друга.

С общими экклезиологическими языками происходит парадокс: православные богословы отождествляют с ними свою традицию, а некоторые даже претендуют на эти языки как на исключительную собственность православия. Однако это не что иное, как попытки плагиата. Взять, к примеру, персонализм. Для многих в православии является аксиомой, что именно наша традиция ставит персону в центр мироздания, считая Запад поклоняющимся природе. Этот популярный стереотип не выдерживает критики при рассмотрении происхождения персоналистической доктрины. Она же восходит к Шлейермахеру, который впервые в 1799 году употребил слово *der Personalismus*⁶. Затем деятель Оксфордского движения и позже католический кардинал Джон Ньюман писал в 1830-х годах о «методе персонации»⁷. В двадцатом веке про-тагонистами персонализма во Франции были Мен де Биран, Феликс Равессон-Мольен, Анри Бергсон и Эммануэль Мунье, который в 1938 году составил знаменитый *Персоналистический манифест*. Эти мыслители были отнюдь не православными. Многие французские персоналисты были католиками, а в США персонализм стал популярен среди методистов.

Аналогично произошло и с евхаристической экклезиологией. Она успешно прижилась в православии, которое литургично и поэтому даже отождествило себя с ней. Однако ее ввели в обиход католические богословы. Анри де Любак еще в 1953 году написал знаменитое: «Евхаристия созидает Церковь»⁸. После этого уже идеи евхаристической экклезиологии начали развивать далее и адаптировать для православ-

ного контекста о. Николай Афанасьев в русском зарубежье и о. Иоанн Романидис в греческой среде.

Важной чертой перечисленных экклезиологических языков является не только то, что на них способны выражать себя и разговаривать друг с другом различные конфессиональные традиции, но и что они подчеркивают важность того, что мы здесь относим к сущности Церкви, — общины и каждого человека в ней. Действительно, евхаристическая экклезиология переориентировала Церковь с административных структур на общину, в которой совершается Евхаристия, а персонализм продемонстрировал важность для Церкви каждого члена общины, независимо от иерархического или прочего ранга.

Община как природа Церкви

Перечисленные выше экклезиологические «лингвы франки» — не единственные возможные в своем роде. Возможны и другие богословские языки, на которых можно было бы описать Церковь таким образом, чтобы это описание было приемлемым для основных христианских традиций. При этом не обязательно придумывать новые языки — достаточно использовать уже имеющиеся и прошедшие рецепцию в Церкви. Я прежде всего имею в виду богословский язык, который был в своем изначальном виде сформулирован Аристотелем в его трактате *Категории*, затем был доработан и уточнен философами неоплатонической школы, такими как Порфирий, после чего приспособлен Отцами Церкви — в первую очередь Каппадокийцами — для выражения Троичного и христологического догматов.

В основе этого языка лежит различие между двумя типами природы: общей и частной. Частная природа — это каждый конкретный и отдельно взятый объект или субъект: вот этот камень, вот это дерево, вот этот человек Иван Петрович и т.д. Общая природа — это то, что объединяет одинаковые предметы: камни, деревья, люди и т.д. Частная природа, которую Каппадокийцы и вслед за ними вся церковная традиция наименовали ипостасью, — это всегда конкретное бытие. Это то, с чем мы соприкасаемся в своем опыте, физи-

чески — мы буквально можем это потрогать руками или увидеть собственными глазами. Общую природу мы не можем ни потрогать руками, ни увидеть глазами, потому что она существует в нашей голове. Это умозрительная величина, не существующая отдельно от своих конкретных реализаций: не существует «каменности», которая наблюдалась бы отдельно от отдельно взятых камней.

Такое различие между общей и частной природой было применено Каппадокийцами для того, чтобы объяснить, каким образом Бог может быть одновременно троичным и единым: Он троичен в своих особых Ипостасях и един в своей общей для этих Ипостасей Сущности. Несколько позже такие учителя Церкви, как святитель Кирилл Александрийский, преподобные Максим Исповедник, Анастасий Синаит, ранние схоласты вроде Леонтия Византийского применили это же различие между общей и частной природой для объяснения догмата о Боговоплощении. Христос был единой конкретной живой природой — святитель Кирилл Александрийский именно такими словами ее и называл. Константинопольский патриарх Прокл, а вслед за ним Четвертый Вселенский собор, бывший в Халкидоне, несколько скорректировали эти формулировки с учетом Каппадокийского наследия и назвали единое конкретное и живое существование Христа ипостасью, отождествив ее с Ипостасью Бога Слова в Святой Троице. Соединившееся в Нем божество и человечество они называли природой (φύσις), подразумевая две общие природы, которые Христос соединил в Себе благодаря Боговоплощению, — божественную и человеческую. В Его божественной природе участвуют все три Лица Святой Троицы, хотя воплотилось только одно из них. В Его человеческой природе участвует каждый из нас, потому что она абсолютно такая же как наша природа, за исключением греховности. Более того, Отцы Церкви подчеркивали, что Христос не имел своей собственной человеческой ипостаси именно для того, чтобы мы могли беспрепятственно участвовать в Его человечестве, а через него — в божестве. Если бы у Христа была собственная человеческая ипостась, как учил Константинопольский патриарх Несторий, тогда она служила бы препятствием для нас в доступе к божеству, индивидуализируя Его человечество. У человечества Христа была индивидуаль-

ность, но она была не человеческой, а божественной, а потому не представляет препятствия для нас.

Вот таким полезным оказалось аристотелевское различие между общей и частной природой, которое было применено Отцами Церкви практически во всех областях богословия. Здесь возникает закономерный вопрос: почему это различие, если оно такое полезное и универсальное, не было применено к Церкви (а оно не было к ней применено)? Объяснение этому парадоксу заключается в том, что Церковь в период формирования богословских доктрин не рассматривалась еще как чисто богословская категория, а была, в силу своих симфонических отношений с Римской империей, категорией смешанной, богословско-политической. Это объясняет тот странный факт, что вплоть до Средневековья ни на Востоке, ни на Западе не появилось ни одного чисто богословского трактата, посвященного Церкви. Да, о ней говорилось вскользь, по поводу других богословских проблем или в контексте экзегетической литературы, но практически никогда пространно о ней самой. Даже если проанализировать употребление слова «церковь» в текстах первого тысячелетия, то мы увидим, что оно встречается преимущественно в исторических хрониках, описывающих политические события, в кодификациях римско-византийского права, также описывавшего Церковь в рамках правовой системы, и в истолковании тех мест Священного Писания, где упоминается «эκκλησία». В собственно же богословских текстах о Церкви речь почти не идет. Даже блаженный Августин, который больше всех в первом тысячелетии сделал для развития концепции Церкви, писал о ней не в богословском, а в политическом трактате как о «граде».

Только уже в эпоху модерна, который провел четкую линию демаркации между Церковью и государством, о Церкви начали писать как о собственно богословской величине, что открыло новые возможности для ее богословской интерпретации. Попробуем же наверстать упущенное в первом тысячелетии и применить к Церкви те категории, которые были использованы в Триадологии и христологии, — а именно категории аристотелево-порфириевой логики. Как уже было сказано, в их основе — различие между общей и частной природами. Как это может быть отнесено к Церкви?

Во-первых, это может означать, что универсальной Церкви, отдельной от частных, конкретных Церквей, не существует. Универсальная Церковь существует только в частных Церквях. Поэтому, с православной точки зрения, даже Церковь Рима не может быть универсальной, но является Церковью частной. При этом необходимо помнить, что всякая частная Церковь, чтобы быть Церковью, должна быть причастна к общей церковной природе, то есть разделять с другими частными Церквями общие черты. Какие это черты? — Они в сжатом виде описаны в Символе веры: такие конкретные Церкви должны быть святыми, соборными и апостольскими, а также должны сохранять единство между собой. В них должно иметь место все, что делает Церковь Церковью: должны собираться верующие, православно исповедующие единого Господа Христа, принявшие крещение во имя Святой Троицы и участвующие в Евхаристии и прочих таинствах, совершаемых священнослужителями. Если какого-то из этих элементов в конкретной Церкви нет, она не может считаться участвующей в общей церковной природе.

Теперь встает вопрос: что мы можем считать конкретной Церковью, воплощающей церковную природу? Является ли эта Церковь поместной — в том смысле, как это слово употребляется в современном церковном лексиконе, то есть имеются в виду пятнадцать автокефальных Церквей? Или же речь идет о епархиях, управляемых епископами? На мой взгляд, ни в первом, ни во втором случае мы не можем говорить о конкретном воплощении общей церковной природы. Если эти административные структуры Церкви, а именно об административных структурах мы говорим и в первом, и во втором случае, являются воплощением общей церковной природы, тогда эта природа административная, а не благодатная и не евхаристическая. Исторически епархиальные структуры возникли с целью модерирования межобщинных связей и разрешения внутренних проблем, которые сами общины решить не могли. Даже сами слова «епархия» и ее латинский аналог «диоцез» заимствованы из римского административного лексикона. Впрочем, это не низводит роль епископа в Церкви только до администрирования, хотя в определенный период епископы стали преимущественно ад-

министраторами. Говоря о роли епископа в Церкви, не стоит отождествлять его с епархией как надобщинной структурой. Епископы исторически выполняли и продолжают выполнять мистериальную и пастырскую роль и в общинах — либо лично, либо через поставляемых ими священников. Эта роль является неотъемлемой частью природы Церкви. Другими словами, необходимо различать роль епископа *внутри* общины и *вне* ее. В первом случае эта роль может осуществляться как самим епископом, совершающим литургию в общине, так и поставленным им священником. Здесь эта роль литургическая и пастырская. Как таковая, она принадлежит природе Церкви. Во втором случае роль административная, и природе Церкви она не принадлежит.

Если исходить из той богословской логики, которая легла в основу Троичного и христологического догматов, ипостасью Церкви является церковная община. Именно она является полным воплощением того, что мы считаем Церковью и относим таким образом к общей церковной природе, включая верных, их собрание в одном месте, молитвы и участие в Таинствах. Уровень же надобщинных структур является административным — своеобразной надстройкой над Церковью. Это нисколько не приуменьшает их роли в Церкви, однако позволяет лучше понять их место в ее жизни. Их задача — способствовать общинам-ипостасям в полной мере участвовать в общей церковной природе. Они это делают, помогая общине разрешать внутренние противоречия (но не создавая при этом новых!), а также утверждая в них единство веры. Здесь важной категорией является участие. Эта категория также восходит ко временам античности и была широко использована в христианском богословии. В нашем случае она означает, что община является Церковью, а не просто неким человеческим сообществом, если она в полной мере причастна церковной природе и имеет общение с другими общинами в вере и Таинствах. Если это общение нарушено, то община как частная природа Церкви теряет причастность к общей церковной природе. Она становится раскольнической или еретической. Именно эту полноту причастности конкретных общин общей церковной природе и призваны блюсти надобщинные структуры — в соработничестве с самими общинами. Таким образом, задачей административ-

ных структур является обслуживание общин, которые одни имеют, так сказать, онтологическую полноту Церкви. Когда происходит наоборот, что общины вынуждены бывают обслуживать свои административные структуры, — это вступает в противоречие с природой Церкви, что преподобный Максим Исповедник называл противоестественным — *παρὰ φύσιν*.

В качестве вывода можно заключить, что церковные общины являются ипостасями Церкви, реализацией ее природы. Они также главный познающий субъект Церкви. Именно через их самопознание Церковь осознает себя и должна отождествлять себя с ними. Чтобы в полной мере участвовать в природе Церкви и не быть в расколе — раскол в данном контексте можно интерпретировать как неполное участие в природе Церкви, — общины должны сохранять единство между собой. Этому единству, как и благобытию общин, призваны способствовать обслуживающие их иерархические структуры. Сами же эти структуры не могут отождествлять себя с Церковью — правом на такое тождество обладают лишь общины. В таком только случае деятельность обслуживающих структур соответствует природе Церкви. В противном случае — если они пытаются возвыситься над общинами, — они выступают против церковной природы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лосский В.Н. Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. Т. 38 (2003). С. 237.

² Dibelius Otto. Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele. Berlin: Furche-Verlag, 1927.

³ Congar Yves. Déficit de théologie // Sept (18 января 1935). P. 6.

⁴ См.: Kress Robert. One and Holy: the Church in Latin Patristic Thought by Robert F. Evans // Journal of the American Academy of Religion. 43, no. 2 (1975). P. 430.

⁵ Haight Roger. Christian Community in History. Vol. 1, (New York: Continuum, 2004). P. 4–5.

⁶ Schleiermacher Friedrich. Über die Religion. Berlin, 1799.

⁷ Newman John Henry. Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford. Between A.D. 1826 and 1843. London: Rivingtons, 1880. P. 29.

⁸ De Lubac Henri. Méditation sur l'église. Paris: Aubier, 1953. P. 115–116.

Таинство погребения верных — таинство «первой» смерти человека. Отпевание и молитва «за упокой» усопших (личная и церковная)

Предисловие

В 200-м юбилейном номере «Вестника» читателю была предложена статья «Таинство веры в Церковь» — первая современная попытка опубликовать одну из таинствоводственных (мистагогических) бесед, предназначенных для новопросвещенных христиан, проходящих путь научения основам христианской веры и жизни (т.е. катехизации) и, в том числе, основам таинств веры, молитвы и жизни. Данная статья знакомит читателя с заключительной эсхатологической темой, раскрывающей духовный смысл одного из литургических таинств Церкви — таинства погребения верных, последней точки земной жизни — так называемой «первой» смерти человека, которую каждый проходит сам, уходя от земли, т.е. когда завершается его земной путь и прекращается его внешняя, плотская жизнь.

Погребение в настоящее время не входит в списки церковных таинств, но оно долгое время, до XII века, существовало в Церкви и осознавалось всеми и везде именно как таинство. Современный чин церковного отпевания и даже оставшиеся в нем элементы таинства погребения сильно затемнены другими моментами. Нынешнее отпевание приобрело совсем другой характер, очень отличающийся от того ощущения и осмысления смерти и жизни человека, которое было присуще христианам с апостольских времен. Является ли отпевание и христианское погребение таинством — вопрос до сих пор дискуссионный, несмотря на многочисленные свидетельства памятников первого тысячелетия, рассмотренные в статье.

Недавно была издана случайно обретенная рукопись прот. Александра Шмемана под названием «Таинство смерти». В ней о. Александр пишет о том, что наше погребение прямо противоположно тому, что существует в глубине традиции Церкви, ибо вместо победного возвещения дара Жизни вечной мы теперь имеем только трепет и ужас от победы вселенской смерти, в котором проявляет себя та колоссальная разница с мироощущением древних христиан, о которой очень сожалел отец Александр Шмеман.

Возрождение подлинного смысла таинства «первой» смерти человека обращает или возвращает христиан к Тайне «второй» смерти, или вечной Жизни, к Тайне Последнего Суда Божьего, Второму Пришествию и откровению Царства Небесного, пришедшего в силу.

Пока ты еще жив, «избери Жизнь»!

Как известно из книги Второзакония (30, 19), еще в древности Бог сказал человеку: Пока ты еще жив, «избери Жизнь»! Однако только перед концом, перед кончиной жизни человека на земле как-то проясняется самое таинственное в этой жизни: по какому пути реально шел этот человек — по «пути жизни» или по «пути смерти». Бог допускает решать свободе человека и так, и так, но при этом призывает каждого избрать именно «путь жизни», и значит, саму Жизнь. Если перед кончиной человека выясняется, что он стоял и стоит на «пути жизни», то он в принципе может уже ничего не бояться. Даже сама его кончина будет по сути и по духу своему «безболезненной, непостыдной и мирной», т.е. благоприятной для его тела, души и духа (соответственно), даже если она будет происходить от каких-то тяжелых болезней или в тяжелых обстоятельствах лежащего во зле мира сего. Тут у человека есть большой шанс сохраниться и как индивидуальности (например, через свои телесные останки — мощи, и через свои земные дела, мысли и слова), и как онтологическому «лицу» (через свой лик в Церкви), и как личности (в Самом Боге, через Его вечную, божественную Память). Но, конечно, если человек не шел по «пути жизни», а шел по «пути смерти», то кончина его наиболее вероятно будет неблагоприятной для

его тела, души и духа. Она будет для него или болезненна, или постыдна, или немирна, причем как внутренне, так и внешне. Интересно, что Церковь старается помочь таковым, например, через чтение у смертного одра человека, слишком долго страждущего перед своей кончиной, особой молитвы — «Канона на разлучение души от тела» (см. Трестник).

Удивительно, что христианин может реально испытывать опыт своего счастья, опыт своей счастливой жизни подчас даже в труднейших обстоятельствах. От трудностей в этом мире спасти нас никто и ничто не может, кроме кончины самого этого мира, мира, лежащего во зле, но и лишить нас счастья пребывания с Богом и блаженства божественного присутствия посреди нас тоже не может никто. Даже если нас разметут по разным местам, по разным странам, городам и весям, даже тогда это счастье божественного присутствия посреди нас и счастье соприсутствия и общения святых, как и опыт общения Святого Духа, останется с нами.

Отпевание христианина

Итак, если кончина человека христианская (иногда об этом очень трудно, даже невозможно судить, а иногда, наоборот, это является вполне определенно, но это другой вопрос), тогда прошедшего врата «первой» смерти (ср. Откр. 20, 6) отпевают в церкви как победителя смерти, т.е. по образу Самого нашего Господа Иисуса Христа, но при этом также и как мученика за веру, за Христа. Это отпевание происходит с особым разрешением усопшего ото всех его явных и неявных, прощенных и непрощенных личных грехов и прошением Церкви к Богу принять его в Свою «вечную Память», где человек и может пребывать, даже жить до Последнего Дня, до кончины мира, именно как бы уснув.

Любопытно, что слово «уснув» — по-славянски звучит «успнув». Отсюда происходит и слово «успение», т.е. состояние какого-то «сна» от момента земной кончины человека до момента откровения Небесного, Божьего Царства, явившегося в его силе и полноте, в его совершенстве.

Вообще говоря, древняя Церковь старалась не расписывать в каких-либо подробностях состояние человека после

его смерти. Она старалась не давать на эту тему никаких обрывов и картинок. Она очень просто объясняла состояние «души» или духа человека до Последнего Суда и откровения Царства Божьего через понятие «успения».

Куда же уходит каждый усопший христианин, когда дух его возвращается к Богу? Конечно, в вечную божественную Память. Мы и желаем этого всякому верующему человеку после его «первой» смерти — чтобы он сохранил свое личностное существование в Памяти вечно существующего Господа Бога. Это самое важное.

Вначале это существование может быть каким-то еще более или менее пассивным или неполным, почему оно и сравнивается со «сном». Но при Втором Пришествии все достигает полноты и совершенства. Хотя в наше время современные богословы часто утверждают, что на самом деле экзистенциальное расстояние от физической смерти человека до Царства Небесного минимальное, а может быть, его даже практически нет¹. Оно есть только в историческом времени, в том времени, в котором все мы живем на земле. Но человек, попавший в вечную божественную Память, этот миг своего «сна» практически не замечает. Он сразу, попадая в зону действия вечности, в зону действия вечной Любви и божественного Света при сохранении своего личностного начала «переходит от смерти в жизнь», как то нам и обещал и как о том свидетельствовал Сам Христос (Ин. 5, 24).

Таинство погребения верных

Теперь нам важно немного остановиться на таинстве погребения верных и таинстводействии святого помазания после отпевания.

Как уже говорилось, тот чин отпевания, который сейчас используется в наших храмах, довольно сильно, даже радикально отличается от того, который длительное время существовал прежде в практике Православной церкви. Вряд ли многие простые верующие сейчас хорошо представляют себе современный чин отпевания. Но всем легко увидеть, что он в своей большей части связан с сильнейшим страхом перед Божьим Судом и поэтому с универсальным покаянным на-

строением. Создается такое впечатление, что умерший христианин — это всегда только мирской, житейский человек, то есть именно «мирянин». Он как будто чуть ли не впервые оказался в храме. (Вернее, в притворе храма, ведь в храме отпевать не положено. Отпевать, как и крестить, положено лишь в притворе или в отдельном помещении. А сам храм существует только для евхаристического собрания в церковь.)

Была такая шутка: человека в церковь первый раз приносят на крещение, второй раз он приходит туда для венчания, а третий раз его туда привозят для отпевания. Так, к сожалению, жили многие православные люди целыми поколениями, целыми веками. Как раз для таких людей очень подходит нынешний, сформировавшийся уже во втором тысячелетии христианской истории чин отпевания. Там не случайно остались только устрашения и покаянные мотивы: мол, как ужасно, как страшно усопшему человеку предстать пред Богом, потому что у него никакого оправдания пред Ним нет и быть не может. И весь этот чин длится долго, он проводит нас через кафизмы, стихиры, каноны, особые трагические (правда, великолепные, гениальные) стихи святого Иоанна Дамаскина и т.д. Настрой современного чина отпевания именно таков.

Погребение христианина должно восприниматься нами как последнее литургическое таинство церкви. Именно так Церковь многие века когда-то и относилась к погребению верных. Основным смыслом и содержанием таинства погребения в древней Церкви была твердая вера в рождение усопшего в вечную Жизнь. Этим и отличалось древнее таинство погребения. Поэтому не случаен был и древнейший взгляд церкви на кончину человека, и особенно мученика, как на день его рождения².

Интересно, что древняя литургическая традиция, связанная с таинством погребения, имела прямые связи и параллели со всеми основными церковными таинствами. Это и понятно. Если погребение было таинством возрождения, то в нем должны были быть и прямые связи с другими таинствами возрождения человека в Церкви — прежде всего, таинствами покаяния, крещения, миропомазания и евхаристии. Поэтому древняя Церковь могла совершать свою евхаристию на гробах мучеников. Евхаристия и погребение всегда были связаны и с поминальными агапами (сейчас они называются «поминками»),

совершавшимися как в память мучеников, так и в память обыкновенных усопших христиан. И такое поминовение в то время включало в себя не столько рабские прошения об упокоении усопших, сколько твердую и радостную сыновнюю уверенность в таком упокоении. В сердце был не постоянный трепет и ужас или какое-то колебание — то ли вся жизнь пройдет мимо меня, то ли нет, — а полная уверенность церкви в том, что всякий человек, обретя благодать, веру и любовь Христову, вместе с этим обретает во Христе и через Христа Жизнь вечную.

В древнем памятнике III века, который называется «Дидакалия» («Учение святых апостолов»), говорится: «Вы же, по Евангелию и по силе Святого Духа, собираясь в мемориях [т.е. в поминальных местах], совершайте чтение священных писаний, и воссылайте непрестанно к Богу молитвы, и приносите евхаристию, принятую по подобию царственного тела Христова — как во всяких собраниях, так и в усыпальницах, и при кончине умирающих» (*Скабалланович М.Н.* Толковый типикон. М., 2004. С. 129).

В другом древнейшем памятнике доникейского времени — в «Завещании Господа нашего Иисуса Христа» — мы читаем: «Если будет ана́мнесис [т.е. воспоминание, память об усопших], (то) прежде чем сядут [за трапезу на агаспе], принимают таинства [т.е. причащаются, принимая евхаристию]» (там же, с. 80).

Уже с III века к дням, в которые совершалась евхаристия, — а чаще всего это были Пасха, Пятидесятница, Богоявление и воскресные дни, — присоединяются и дни памяти святых мучеников. Вот откуда пошли и наши ежегодные воспоминания разных святых. И всегда мы их воспоминаем как явных свидетелей победы Христовой, победы Жизни над Смертью. Поэтому в древности и погребение верующих всегда носило праздничный, радостный характер.

Но так Церковь относилась к жизни и смерти христиан не только в доникейский период своей истории. Для Псевдо-Дионисия Ареопагита, жившего в конце V — первой половине VI века, погребение верных тоже было, безусловно, одним из центральных таинств. Псевдо-Дионисий именует умерших христиан очень торжественно — «священноусопшими», а чин, совершаемый над ними, — «таинством», которое происходит следующим образом. Усопшего приносят в

храм, а иерарх «совершает благодарственную [именно благодарственную, обратите на это внимание!] молитву Богу, после чего литурги [т. е. служители, совершающие священнодействия], прочтя находящиеся в божественных речениях неложные обетования нашего священного воскресения, священно поют подобные по словам и тождественные по смыслу псаломским речениям песни. Затем первый из литургов отпускает оглашаемых и произносит имена уже усопших святых, вместе с которыми удостоивает только что скончавшегося равночинного прославления, и побуждает всех [верных] просить о [его] блаженном во Христе скончании. Затем божественный иерарх, подойдя к усопшему, творит над ним священнейшую молитву [которую Максим Исповедник прямо именует эпиклезой³], а после молитвы целуют его и сам иерарх, и следом за ним все присутствующие [в чем можно найти сходство с чином целования мира перед анафорой на литургии]. После того, как все его поцелуют, иерарх возливает на усопшего елей [т.е. освященное масло] и, сотворив священную молитву обо всех [т.е. некое подобие нашей заупокойной Просительной ектеньи], кладут тело в чтимом покое вместе с другими равночинными ему священными телами» (Псевдо-Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Глава 7, II). Вот так во времена императора Юстиниана воспринималось таинство погребения. Перед этим по своей торжественности меркнет даже таинство брака.

Другой святой, ее более позднего времени, живший в VII веке, Максим Исповедник, в своих «Толкованиях» на сочинения Псевдо-Дионисия говорит об излиянии елея на тело усопшего так: «Вспомни, что при священном богорождении — перед божественнейшим крещением — первое причастие священным символам даруется совершенствуемому после полного совлечения прежней одежды как помазание елеем. Ныне так же, в конце всего, на усопшего изливается елей. Но если тогда [во время предкрещального покаяния и при крещении] помазание елеем призывало совершенствуемого на священные состязания, то ныне излитие елея являет усопшего подвизавшимся в своих священных состязаниях и завершившим их» (*Прп. Максим Исповедник. Толкования. СПб, 2002. С. 731*).

Еще нам может быть интересно чинопоследование погребения из Схиматология XI века. Сначала читали 118-й псалом,

потом шли различные чтения, в первую очередь из Священного писания, затем помазывали святым маслом, как после крещения, потом происходило прощальное приветствие через «последнее целование» усопшего и шествие с пением Трисвятого к могиле, где совершалось чтение паремии Великой субботы, что уподобляло погребение христианина погребению Христа. Схиматологий же XII века имеет уже три разновидности погребального обряда: для монахов, мирян и детей.

Святитель Симеон Солунский — а это уже конец XIV — начало XV века — также придавал особое значение таинству погребения. Он писал: «Тот, кто предается сейчас погребению, точно так же воскреснет, как и Спаситель наш восстал из мертвых. Посему и после положения во гроб [как знак этой силы Божьего Духа] изливается поверх него крестообразно елей, как заповедали апостолы и как пишет об этом Дионисий [Ареопагит]. Лучше же [еще] и приготавливая к погребению помазывать умершего, ибо [если] в крещении употребляются вода и елей, то по образу этого надобно совершать над почившими в вере и благочестии омовение и помазание» (*Свт. Симеон Солунский. Объяснение православного богослужения, обрядов и таинств. М., 2010. С. 478*). Омовение умершего и помазание его елеем во образ его крещения в Смерть и Воскресение Христа есть знак того, что «он удостоился божественной милости и светлой радости божественного Света» (там же, с. 479). При этом говорится и о последующем совершении евхаристии, потому что «священнейшее жертвоприношение для усопших благотворнее всего» (там же, с. 480). Даже говорится и о совершении специальных заупокойных жертвоприношений и поминовений: «Да пámятует же всякий верный, что если он любит своего ближнего, уже почившего, то [он] доставит ему великие блага через приношение за него жертвы: он будет для него виновником великой радости, давая подаяния нищим, выкупая пленных и совершая другие дела, которыми умиловляется Бог. Особенно же если он будет усердно совершать за него бескровные жертвы [т.е. евхаристию]. Частица, вынимаемая во время страшного жертвоприношения, и поминовение над нею отшедшего соединяют последнего с Богом и дают ему возможность невидимо быть причастником Богу и иметь общение с Ним» (там же, с. 485)⁴.

Поэтому св. Иоанн Златоуст категорически и не разрешал носить черные одежды в знак траура по усопшим. И сейчас при отпевании умерших они покрываются белой тканью — саваном, заменившим собой белые одежды, в которые имели обычай облачать умерших в древней христианской Церкви. Этот всеобщий обычай восходит к погребению Христа, Тело Которого было обвито чистой плащаницей, чистым полотном (см. Лк. 23, 53). И тела святых мучеников тоже облачались в чистые льняные одежды. И священники на отпевании и погребении всегда до сих пор одеваются в белые одежды, как на крещении, а черные одежды запрещаются всем как одежды траурные, как антисвидетельство победы Христовой над Смертью.

При погребении всегда было важно и шествие со свечами, как на «крестном ходе» после крещения. И сейчас во время отпевания положено стоять на молитве и потом идти к месту погребения.

В этом ключе можно отметить даже своего рода Светлую седмицу, по образу совершаемой на Пасху, с ежедневным в течение недели совершением евхаристии в память усопшего, и даже настоящую «четыредесятницу», т.е. поминальный «сорокоуст» (сорокодневное совершение евхаристии с поминанием усопшего), чем устраивали праздник ради него и как бы новый брачный пир.

В итоге мы снова можем найти и отметить моменты, присущие таинству евхаристии: отпуст оглашаемых, целование мира, затем даже эпиклесис; а также признаки, которые сближали погребение с таинством крещения: помазание и омовение усопшего, облачение его в белые одежды и крестный ход, белые облачения священнослужителей и, конечно, тот факт, что чин отпевания совершается единожды.

Как писал известный ученый литургист конца XX в. о. Михаил Арранц: «Что иное делает усопший христианин, переходя из одного мира в другой [из одного космоса в другой, из одного пространства в другое и т.п.], как не стучит у дверей своего собственного вечного Дома? И церковь земная, та малая часть Церкви, которая еще странствует на земле, старается своими молитвами, и особенно своей евхаристией, [духовно] помочь ушедшему брату совершить этот трудный шаг решительного перехода — под ведомством и управлением

Самого божественного Первосвященника и Пастыря Иисуса Христа, Владыки живых и мертвых...» (*Афранц М.* Об упокоении души. Молитвы об усопших // Избранные сочинения по литургике. Т. 2: Таинства византийской традиции. С. 602-603). И далее он продолжает, говоря, что даже заупокойные молитвы с их естественным оттенком грусти и печали (ведь смерть все же «последний враг Бога», который хотя бы на миг, но торжествует и разлучает людей с Ним и друг со другом) не угашают основную тональность радости и благодарения, «происходящую от уверенности, что ушедший из мира сего уже стоит среди блаженных, званых на брачную Трапезу Агнца (см. Откр. 21, 9)». Но затем о. Михаил признается: «Не удивительно, что из современных заупокойных последований, загруженных средневековыми грустными и укоризненными канонами и стихирами монашеского происхождения, исчезли, за редкими исключениями, древние молитвы за усопших» (там же, с. 641).

В православной традиции чинопоследование погребения носило характер общепризнанного таинства вплоть до XII в. Затем в период духовного упадка и под влиянием латинской схоластики это было забыто. До сих пор в католическом «Катехизисе» говорится, что «христианское погребение не преподает усопшему ни таинства, ни сакраменталии (таинстводействия), ибо оно находится уже “по ту сторону” домостроительства таинств» (Катехизис Католической церкви. 1684: 396). В этом есть какая-то своя доля правды, однако и католические богословы, и литургисты признают, что «серьезная перемена в чине [погребения] была обозначена переходом от пасхального звучания к страху перед Судом, который затмил благовестие [т.е. Евангелие]. Зазвучал лишь мотив покаяния и перестал восприниматься эсхатологический характер евхаристии» (*Кунцлер М.* Литургия Церкви. Кн. 2. М., 2001. С. 296). И только Второй Ватиканский собор решил переработать обряд погребения, чтобы он яснее выражал «пасхальный характер христианской смерти» (там же, с. 297).

К слову говоря, в протестантских общинах заупокойное чинопоследование представляет собой чаще всего только чтение Евангелия (см. там же, с. 299).

Вспоминая отшедших христиан, Православная церковь просит причислить их к святым («Со святыми упокой»)

и возглашает им «Вечную память». Проф. Карл Христиан Фельми, ныне дьякон Василий, говорит, что в этом молении верующими опытно постигается эсхатология (*Фельми К.Х. Введение в современное православное богословие. М., 2014. С. 333*). «В вечной памяти Бога, — пишет он, — ожидаемое в будущем спасение уже состоялось, а это придает православной эсхатологии окраску радости, хотя радость и сопряжена постоянно с трепетом перед святостью Божьей» (там же, с. 334). И вот эта радость ведет к надежде на спасение всех. Именно эту свою надежду Церковь выражает общим «аминь» в таинстве погребения.

«Нормаль» (структура) таинства погребения верных

С чином таинства отпевания и погребения верных в его изначальной, но уже развитой форме в русском переводе можно познакомиться по изданию «Православное богослужение», кн. 6 (М.: СФИ, 2009. С. 49–81. В печати уже находится 2-е издание, исправленное и дополненное). Чтобы лучше понять его смысл, мы должны коснуться, хотя бы очень кратко, не простого вопроса о его нормали (вертикальной смысловой структуре)⁵.

Ориентировочно можно утверждать, что в первом элементе нормали таинства приуготовлением, или вступлением, являются следующие моменты. Перед кончиной христианина — это его личная духовно-молитвенная подготовка, прощение всех и испрашивание для себя прощения, отдача всех долгов, усилие по предельно возможному исправлению своей жизни и т.п. Затем очень желательны последняя исповедь и причастие (если требуется, на дому, в больнице или любом другом месте его пребывания). Если человек долго страдает перед смертью или сильно страшится, можно для него «петь отходную», т.е. читать из Требника Канон на разлучение души от тела. После кончины тело почившего христианина омывают, а потом облачают его в светлую одежду, как при крещении. Затем его полагают во гроб и покрывают белым покрывалом (саваном).

После этого в рамках того же элемента нормали начинается вводная часть таинства — префация. В доме усопшего священник совершает Литию — молитву об упокоении души усопшего и о даровании ему Царства Небесного. Особенно важна здесь молитва «Боже духов и всякой плоти» — об упокоении и прощении всех согрешений новопреставленного верного. К вводной части таинства можно отнести и само отпевание. Особенно здесь важны такие его элементы: 118-й псалом и тропари после «непорочных», пение «Со святыми упокой», блаженны (без стихов) и чтение Писания, прежде всего Евангелие (Ин. 5, 24–30) о том, что «кто слово Христово слышит и верует в Пославшего Его, имеет Жизнь вечную и на Суд не идет, ибо уже перешел из смерти в жизнь» и что «творившие добро восстанут для Жизни, содеявшие зло восстанут на Суд». Далее очень важно последнее целование усопшего, напоминающее нам целование мира и любви в начале Литургии верных, потом еще «Вечная память» и прощальная разрешительная молитва. Затем следует крестный ход с останками (мощами) к могиле со свечами и совершение там освящения елея для дальнейшего помазания им тела усопшего.

Анамнесис, т.е. воспоминание, мы находим в Молитве на освящение елея помазания, тождественной соответствующей молитве из Последования святого крещения. Там вспоминается масличная ветвь в клюве горлицы из Ноева ковчега, принесенная «в знак примирения и спасения от потопа», что прообразовало таинство благодати — таинство спасения во Христе и Духе Святом. Воспоминается и освящение елея «для совершения святых Божьих таинств» (для таинств покаяния, священства и миропомазания), елея, который «живших под Законом [т.е. в Ветхом Завете] Духом Святым исполнял и живущих под благодатью [т.е. в Новом Завете] совершенствует».

Во втором элементе нормали таинства погребения формула-объявление о происходящем в церкви и его основное прошение-молитва совпадают. Они выражаются в главных словах Молитвы на освящение елея, обращенных к Богу-Отцу: «благослови этот елей», вслед за которыми сразу следуют слова призывания — эпиклесиса: «силою, и действием, и наитием Святого Твоего Духа».

Третий элемент нормали имеет в виду ответ Божий на основное прошение таинства, который, конечно, всегда ми-

стичен, всегда втайне, и затем «первый» аминь таинства, который в данном случае произносится сразу после Молитвы на освящение елея.

Четвертый элемент нормали связан с дарами таинства. Во-первых, это дар дерзновенного ходатайства — интерцессия. В Молитве на освящение елея это предполагает, скорее, не ходатайство за конкретных людей, а ходатайство об особых их качествах, обретаемых через освящаемый елей: «дабы стал он для тех, кто помазывается им... помазанием бессмертия, доспехом праведности, обновлением души и тела и защитой от всякого дьявольского действия — для избавления от всех зол».

Во-вторых, сразу после освящения елея происходит усвоение (принятие) человеком в Церкви этого дара таинства. Елей трижды крестообразно возливается на тело усопшего со словами: «Помазывается (такой-то) елеем радости, во имя Отца и Сына и Святого Духа!» Эти слова полностью совпадают со словами помазания во время крещения. В ответ на них, как всегда если нет противопоказаний, звучит «второй» аминь.

В-третьих, в заключение происходит благодарение за таинство и его дары, прежде всего, на ближайшей евхаристии с соответствующими заупокойными поминовениями, а затем на поминальной общей трапезе-агапе, называемой поминками. Так как эти трапезы священны, они несоединимы с элементами языческих тризн, в первую очередь с алкогольными крепкими напитками и передачей усопшему в «загробный мир» продуктов питания и других материальных земных благ и знаков достоинства.

Пятый элемент нормали таинства всегда носит более экзистенциально-мистический характер и поэтому свершается в эсхатологической перспективе. Здесь речь идет прямо о действенности таинства и о его плодах. Их трудно эксплицировать и объективировать, представляя, как тот или иной идеальный символический знак, внешний факт или социально-исторический процесс. И все же, если Бог соизволит в свое время это открыть, можно будет свидетельствовать о наличии таких плодов таинства, о которых мы молились при его совершении: о бессмертии в Царстве Божьем, Небесном, обновлении человека, прощении всех его грехов и избавлении его ото всех зол. Конечно, в самый Последний День в

таком случае можно будет произнести и услышать окончательный, «третий» аминь.

Искажения таинства погребения

Существует огромное количество искажений духа, смысла и формы таинства погребения. Удивительный таинственный его характер всегда был связан, прежде всего, с помазанием тела усопшего священным маслом (елеем). И сейчас в Требнике есть указание, что нужно возлить масло «от лампы» — елей — на тело усопшего перед закрытием гроба и погребением. Но по сути никто этого, к сожалению, не исполняет, ибо теперь это заменено посыпанием останков человека землей или пеплом от кадила. Но сейчас это имеет уже другой смысл, это стало символом того, что человек и все в мире возвращается в первобытное состояние, в прах и пепел. «Земля еси, и в землю отыдеши», т.е. ты земля, ты прах, ты пепел, и будешь ты во всю свою смерть пеплом. А когда-то возлияние масла, вместе с Молитвой освящения елея, которая была перед этим, т.е. вместе с епиклесисом, и было главным моментом всего таинства погребения. Получается, что со временем из чина выпало самое важное — то, что соответствует в чем-то не только помазанию перед крещением, но и самому таинству миропомазания как печати Дара Духа Святого для крещаемого. Вот и выходит, что вместо радости общения в Духе Христовой Жизни мы получаем унылое, хотя и очень красивое, заупокойное богослужение, еще не связанное с победой Христовой. В результате, может быть, и рождается покаянное чувство, но еще в духе Ветхого Завета, когда все — суета, когда всё на земле бессмысленно, когда ничего в земной жизни не важно. Царь ли ты, раб ли ты, твоя красота и доброта, не говоря уж о богатстве, — это все неважно! Вот что сейчас стало главным духовным итогом отпевания.

В современном христианстве, в т.ч. в православии, существует и много других искажений, связанных с погребением усопших. Например, с одной стороны, мы часто сталкиваемся с проблемой отпевания может быть и крещеных, но сознательно не верующих людей. По сути это — нонсенс, бессмыслица, и таковых отпевать не следует. Но с другой стороны,

возникает обратный вопрос: а возможно ли отпевание для тех формально некрещеных людей, которые почему-либо не имели возможности креститься, хотя всерьез и действительно стремились жить по-христиански. Вроде бы это невозможно. Но тут все же бывают и исключения из правила.

Конечно, все наши современные молитвы за усопших несут на себе различные следы искажения и редукции, и это в первую очередь из-за умаления в Церкви самого духа и смысла центральных таинств, в первую очередь по причине фундаментализма или секуляризма, часто имеющих нехристианские корни. Отец Александр Шмеман писал, что в самом центре искажений здесь стоит неверное восприятие смерти, ведь отношение к ней наиболее ярко характеризует отношение человека к жизни и ее смыслу. «Суть этого искажения, — пишет отец Александр, — а также его причина в первую очередь в прогрессирующем отъединении самими христианами (и это несмотря на исходную христианскую веру и доктрину!) жизни от смерти и смерти от жизни, в обращении (духовном, пастырском, литургическом и психологическом) с ними как с отдельными явлениями, отдельными объектами, или областями заботы церкви» (*Шмеман Александр, протопр.* Литургия смерти и современная культура. М., 2014. С. 40–41). Отец Александр совершенно прав в том, что верующим во Христа людям необходимо заново раскрыть христианский смысл смерти: и как онтологической катастрофы, и как перехода в другой мир, и как победы Христа над Смертью, что и является главным содержанием православного заупокойного богослужения (там же, с. 156). Ибо, как он пишет, «в каждом погребении, в каждой заупокойной службе смерть преобразуется [в Жизнь вечную], и заново раскрывается смысл пасхальной природы крещения и евхаристии» (там же, с. 154).

В завершение сказанного мы вправе сделать вывод о том, что действительно, в древней Церкви погребение было таким таинством, которое молитвенно завершало и венчало земной путь человека и таинственно открывало для него врата в Царство Небесное, обозначая этим главную цель всей жизни христианина. Именно поэтому таинство погребения аккумулировало в себе и исполняло, т.е. доводило до полноты, все другие таинства Церкви, в первую очередь таинство просвещения — таинство крещения в Смерть и Воскресение Христа.

В связи с таинством погребения верных и таинстводействием святого помазания после отпевания мы можем говорить о новом возрождении человека — о его возрождении уже прямо для Жизни вечной. Это возрождение можно называть «третьим» возрождением.

Хорошо известно учение Церкви «о двух возрождениях». «Первое» возрождение — это таинство просвещения как таинство крещения в широком и полном смысле слова, а «второе» возрождение — это возобновление, актуализация этого таинства, практикуемое в тех случаях, когда что-то помешало ему реализоваться сразу, целиком и полностью. Это лучше всего могло выражаться в монашеском постриге. Часто оно и было именно так в связи с массовым распространением детского крещения, ибо детское крещение само по себе, по понятным причинам, никогда не может быть полным таинством с точки зрения его действительности. А теперь мы говорим о «третьем» возрождении человека — уже без «испытательного срока» земной человеческой жизни, непосредственно для Жизни вечной во Христе и со Христом и Святым Духом во Отце.

Мы не можем, к сожалению, до сих пор нигде увидеть воочию полноценное таинство погребения верных, но о нем вам важно уже знать, ведь никто не знает число дней своих на земле, как и образ кончины своей.

Личная и церковная молитва «за упокой» усопших

Пока же у нас нет полной уверенности в благоприятности дальнейшей судьбы данного конкретного скончавшегося человека, Церковь и ее отдельные члены могут молиться «за упокой» (об упокоении) этого усопшего, приснопоминаемого (т.е. всегда воспоминаемого) новопреставленного человека⁶.

Поминальная молитва об упокоении — это духовная жертва любви. Эта жертва, в том числе на евхаристии, приносится за усопшего как дар ему самому и как плод любви к нему, ведь усопших имеет смысл поминать, только, если у нас

есть к ним любовь. Для Бога может быть важно только это наше свидетельство любви, ибо только она может что-то глубоко менять в жизни и в тварном мире, а все остальное для усопшего уже не имеет значения. Эта молитва должна быть живым свидетельством о нашей вере, доверии, надежде и любви к усопшему пред лицом Бога и Церкви, его близких и близких. Тогда эта наша жертва и наше свидетельство уже не смогут не иметь своего особенного пред Богом действия, хотя, как известно, «за гробом покаяния нет» и дела усопшего человека «идут вслед за ним» (Откр. 14, 13).

С той же целью близкими и ближними устраиваются и поминки по усопшему, т.е. особые заупокойные агапы, или поминальные благотворительные трапезы во имя усопшего, изначально бывшие ярким свидетельством непрекращающегося в Церкви кафолического (вселенского и соборного) «общения Святого Духа» и «общения святых» во свете Любви Божьей. В Церкви существует богатая традиция и чин поминок, с которым можно познакомиться в русском переводе в «Православном богослужении», книге 6 (М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2009. С. 93–95).

Что же ожидается каждым человеком после его погребения и отшествия от земли? «Потом — Воскресение и Суд» (см. Евр. 9, 27), «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово» (2 Кор. 5, 10), т. е. перед троном Судьи — Христа (см. икону Страшного Суда). Это Суд Его требовательной и судящей Любви. Именно тогда и там произносится последний, «третий» аминь таинства погребения. Там и тогда исполняются все пророчества. Там же наступит и актуализация «третьего» священства, «третьего» царствия и «третьего» брака (бракосочетания), как и всей полноты даров Святого Духа. Там и тогда человек совершенно исцеляется и им приносится достойный плод покаяния. Там и тогда человек, обретая Жизнь вечную в своем воскресшем духовном теле, навеки возвращается к своему Небесному Отцу.

Я немного это поясню. Что здесь имеется в виду под «третьим» священством и царствием? Если «первое» священство и царствие — это дар всеобщего царственного священства народа Божьего, а «второе» — это священство иерархических лиц и царствие земных христианских царей, то «третье»

священство и царствие — это царствование и священство святых, прославленных на Небесах и приносящих в своем служении непрестанные жертвы любви. То же самое можно сказать об их браке. «Первым» браком считается заключение духовного брака в крещении, как и духовного завета человека со Христом в Духе Святом. «Второй» брак — это или брак монаха с Богом, или брак человека по обычной человеческой, земной любви, т.е. это церковная свадьба. А «третий» брак — это единение человека и Церкви с Агнцем Божиим в вечной Жизни. Здесь раскрывается и вообще вся полнота даров Святого Духа. Вот здесь и в тот час Бог становится всем и «во всех», и «во всем» (1 Кор. 15, 28).

Когда же Бог будет «всё во всех» и «всё во всем», и придет «новое небо и новая земля», т.е. в Царстве Божьем, Небесном, индивидуальность и ипостась мирского человека переживут опыт «второй» смерти (Откр. 20, 6), а духовный Человек как богочеловеческая Личность будет жить вечно, т.е. по-божески и по-человечески, в Любви, Свободе и Творчестве, в общении и служении. И в этом уже раскроется Тайна Жизни человека в «славной свободе детей Божьих» (Рим. 8, 21). Ее откровения ожидает весь мир, в том числе и мир животный.

Это время мы можем и должны приблизить!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например, замечательную статью о. Петера Нойнера «Душа». (Душа (католич.) // Богословская антропология. М., 2013. С. 109-110). Там о. Петер Нойнер, в частности, пишет: «Сомнительным является представление о том, что бессмертная душа ведет посмертное существование, а воскресение тела и воссоединение его с душой совершится лишь в конце времен. Время является аспектом земного существования, по ту сторону которого, в смысле категорий “раньше” и “позже”, времени быть не может. Из этого делается вывод о том, что нельзя различать во времени смерть в конце земного существования и воскресение в конце истории, и о том, что смерть и воскресение не распадаются во времени, но что человек *в смерти* воскресает к жизни вечной. Пришествие Божие следует мыслить не в конце времен, а в момент смерти каждого отдельного человека. И субъектом эсхатологии является Бог; именно Он является тем, кто действует по отношению к человеку, более не способному к самостоятельным действиям. В смерти человек восстает к вечной жизни, смерть есть обращенная к нам сторона воскресения (Romano Guardini).

Эту концепцию разделяют сегодня почти все богословы. Однако, к примеру, Йозеф Ратцингер придерживается иного — частного богословского — мнения, хотя и не настаивает на нем авторитетом своего титула. Его аргументы оправданы в том, что касается недуалистического богословия, а потому, следовательно, и в том, что касается понимания души. Первое возражение касается судьбы человеческого тела, которое с такой очевидностью распадается в смерти. Если предположить, что воскресение совершается в момент смерти, то возникает вопрос, что происходит тогда с материально-телесным миром? Не находится ли эта концепция вновь в опасности спиритуализации, не изымает ли она — противореча своему собственному заявлению — эмпирическое тело из чаяния воскресения? Другое возражение Ратцингера заключается в том, что Св. Писание нигде не увязывает воскресение со смертью отдельного человека, но ожидает его в День Яхве, который еще грядет в будущем.

Йозеф Ратцингер придерживается в своей эсхатологии учения о бессмертной душе, однако и он стремится избежать дуализма.

Душу [Дух] он трактует как бытие в общности Бога к каждому отдельному человеку. Поскольку человека богословски следует понимать как того, кто позван Богом, и того, кто обретает свое существование [и личность] лишь по отношению к Богу, немислимо, чтобы человек [как личность] исчез в небытии, ибо Бог верен Себе. Согласно этому взгляду, душа [дух, личность] — это событие общения, установленного Богом, она — состояние человека, возникающее в момент обращения к нему Бога, она — состояние возлюбленности Богом. Всякая любовь стремится к вечности и желает: "будь", "не умирай". Божественная же любовь может даровать эту вечность. Это отношение, созданное Богом, является человекообразующим: оно созидает человеческую личность. Согласно этой концепции, не бессмертная душа позволяет человеку самому по себе избежать смерти, но бессмертие даруется в отношениях с Богом, покоящихся в Боге, а не в самостоятельности человека или его духовности. Человек создан как существо относящееся — в смысле его отношений с Богом, а потому чем более он открыт Богу, тем более он остается собой. Способность отвечать Богу на Его любовь является частью его существа. Это Ратцингер и обозначает понятием "душа [дух]". Она бессмертна, потому что отношения, установленные Богом, не обрываются с наступлением смерти.

Таким образом, не самостоятельная субстанциальность души делает человека бессмертным, а его открытость другому "ты", собеседнику, особенно его открытость Богу. Лишь вера открывает человеку эту диалогическую перспективу, лишь так бессмертие становится мыслимым. Это представление придерживается традиционного взгляда на бессмертие души [человека], однако же и здесь

следует избегать субстанциального дуализма учения о способности души к самостоятельному бессмертию».

² Другими словами, днем рождения человека для Жизни вечной считался, прежде всего, день его кончины, и поэтому прежде никогда после кончины человека не праздновались его день рождения по плоти и часто даже его именины. Не случайно в наших святцах в течение церковного года практически нет указаний на дни рождения святых, за исключением Спасителя, Богоматери и св. Иоанна Предтечи. Да и то, дни их рождения (рождества) «стали праздноваться сравнительно поздно» (Скабалланович М.Н. Толковый типикон. М., 2004. С. 68).

³ Прп. Максим Исповедник. Толкования. СПб, 2002. С. 731.

⁴ Не случайно свт. Иоанн Златоуст настойчиво вводил поминовение усопших в Анафору. Он говорил: «Мы поминаем пред святыми дарами отшедших и приступаем с молитвой о них пред Агнцем, здесь лежащим и взявшим на Себя Грех мира». (Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 41 на 1 Кор. Цит. по: Воронов Ливерий, проф.-прот. Евхаристия // Богословские труды. Выпуск 21. М., 1980. С. 67). И ещё: «Будем постоянно помогать отшедшим, и приносить за них молитвы. Ведь в этот момент пред нами лежит очищение всего мира... мы все — одно тело, и потому мы признаем возможным иметь с ними общение — в молитвах, в дарах за них, в призывании других вместе с ними» (Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Мф. 25, 3. Цит. по: Георгий (Вагнер), архиеп. Происхождение литургии Иоанна Златоуста. Paris, 1995. С. 115). И еще: «Пока предлежат таинства, то для всех величайшая честь — удостоиться поминовения» (цит. по: Георгий (Вагнер), архиеп. Происхождение литургии Иоанна Златоуста. С. 146). Употребляемые для этого поминальные списки — диптихи — были древнейшим способом хранения и актуализации литургической памяти о всех святых и усопших (как по сути таких же святых).

⁵ Каждое таинство раскрывается как sacramентальный процесс, имеющий свою внутреннюю структуру — нормаль, которая для всех таинств является общей и состоит из следующих элементов: *приготовление, введение* (по латыни — *префацио*), где обычно содержится обращение к Богу, благодарение Его за возможность совершать таинство; *вспоминание* (анамнесис), *формула таинства* с его основным *прошением* и *призыванием* Святого Духа (*эпиклесис*) и Божий ответ на него; *ходатайство* (*интерцессия*), в котором Церковь являет свои дары; *усвоение даров* и *принесение их плодов*. Так разворачивается обычное таинство в историческом времени. Общие элементы нормалей могут по-разному выявляться в каждом из таинств.

⁶ Только не надо путать *новопреставленного*, т.е. перешедшего к Богу, с *новоприставленным* или *новопредставленным*, как иногда некоторые пишут в церкви в заупокойных записочках, не понимая смысла этого слова, хотя это три разных слова и три разных смысла.

Протоиерей Владимир Зелинский

Мышление: узнавание неисповедимого*

Оправдание и удивление

Семен Франк как мыслитель на протяжении всего своего пути стремился отстоять свое право на мышление, осмысляющее то, что не может быть схвачено разумом. Мотив *оправдания* был, можно сказать, душой его философии. Но в глубине этой души можно обнаружить и другой мотив, который никогда не был назван, «озвучен», извлечен на поверхность, поскольку в нем таилось «самое само» (А. Лосев) его интимно дорационального опыта. Подобный мотив, или, скорее, настрой, следует назвать удивлением или даже изумлением. К.С. Льюис, написавший автобиографическую книгу *Surprised by joy*, наверное, мог бы подарить это название русскому мыслителю. Франк тоже был изначально «изумлен», скорее «настигнут радостью», которая растворилась в нем, незримо окрашивала его мышление, а в поздние годы вылилась в создание таких исповедально-философских книг, как *Свет во тьме* и *С нами Бог*. Но это изумление, или состояние «настигнутости», не было неким благодатным «вторжением» извне, внезапным и радикальным обращением из неверия в веру или из одного исповедания в другое. Его обращение было скорее состоянием сердечной, безмолвной и скрытой радости, и именно оно было и питательной средой его мысли.

Мышление Франка, можно сказать, было *настроено изумлением* (*tuned by amazement*), предопределено им изнутри. Изумление, если исходить из знаменитой догадки *Метафизики* Аристотеля, есть истинное основание всякой подлинной философии, ибо служит для нее необходимым условием. Человек, осмелившийся постичь, увидеть истинную реальность,

* Доклад на *Краковских встречах*, посвященных русской религиозной философии, прочитанный по-английски 11 июня 2015 г. Я благодарю свою жену за выполненный ею перевод этого текста.

должен прежде всего ощутить ее как нечто неизъяснимое, всеобъемлющее, притягивающее, а, приблизившись к ней вплотную, как нечто святое и чудотворное. Это первичное дорациональное ощущение, или настрой, определяет работу *ratio* и пронизывает ее.

Мартин Хайдеггер приводит греческое наименование удивления — *pathos* — и на основе изысканного герменевтического анализа этого слова определяет исток или даже пред-исток философии как нечто в основе своей тональности отдающее печалью, почти ускользающей от восприятия горечью¹. В *pathos*'е-изумлении Бытие открывает свою непотаенность, присутствует, предоставляя себя человеку, и он на основе опыта сущего, в котором открывает себя бытие, создает метафизические системы, базирующиеся на спекулятивных определениях (или интерпретациях) того, что реально есть и предстает человеку в образах и понятиях, облекающих собой тайну реальности. Вся понятийная «крона» любого философского дерева питается соками, идущими от этих корней, уже заложенных в *pathos*'е.

Обращаясь к философу такого масштаба, каким был Семен Людвигович Франк (1877–1950), мы ощущаем, что основной, неиссякающий источник его изумления, может быть, и не часто выступающий на рациональную поверхность мышления, воспринимается скорее духовно. Франк-мыслитель всегда изумлен, *настигнут* опытом открывающей себя Безымянной Святыни, движущей *pathos*-ом его философской мысли. Изумлен, но не в античном, языческом, слегка скорбно-пантеистическом смысле (ибо «Великий Пан умер и никогда не воскреснет»), но исходно погружен в изумление перед чудом реальности, которую он стремился осмыслить и выразить в присущей ему медлительной, логически-тягучей манере.

Онтологическое доказательство

Как же определить, грубо говоря, «предмет» или «объект» этой реальности? Сам Франк дает ему имя, которое стало названием самой философски разработанной и трудной книги Франка — *Непостижимое* (1939)². Это слово несет в себе множество значений, главные из которых — неизъяснимое,

неисповедимое, непознаваемое и вместе с тем изначально реальное и живое. Непостижимое есть обнаружение этой реальности, которое дает начало и подлинному философскому знанию.

Речь идет о той реальности, которую мы открываем в соприкосновении с глубиной, скрывающейся и открывающейся в нас, во встрече с живой тайной, пребывающей как внутри, так и вне этого знания. Мыслитель становится свидетелем и истолкователем безусловной, всеобъемлющей очевидности, укорененной в его существовании, но в то же время бесконечно превосходящей его земное, здешнее бытие. Жизнь, бьющая из невидимого источника, связывает его со всем мирозданием. Эта жизнь, эта реальность, этот источник изумления — присутствие Бога в творении, в нравственном законе, в онтологическом основании акта подлинного человеческого познания, которое всегда зарождается из тайны, приблизить к которой может только изумление.

Философия Франка стремится придать этому присутствию традиционно рациональную форму, перевести его в *Предмет Знания* (1915, название его первой фундаментальной философской работы еще «дохристианского» периода). Абстрактное мышление предстает у него как адекватная форма, проявление, своего рода «теофания» непостижимого. Эта «теофания» совершается почти в каждой из его поздних философских работ. Но в трактате *Непостижимое* это вхождение «божественного» в рациональное, или самосвидетельство тайны в философском мышлении, происходит на самом высоком умозрительном уровне.

Автор начинает свою книгу с утверждения о том, что «понимать» всегда означает «узнавать», распознавать новую истину в уже сложившейся, старой³. В этом известном со времен Платона постулате (если вспомнить его теорию познания как возвращения к сокрытой, в определенном смысле врожденной в нас памяти) легко найти ключ и к философскому пути Франка. Непосредственным созерцанием, методом интеллектуального «постижения» интуитивной реальности он «узнает» одно знание в другом, лежащем под спудом того, которое более очевидно, постижимо рассудком. «Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях, — знание, как мы виде-

ли, всегда вторичного порядка — и *непосредственную интуицию предмета в его металогической ценности и сплошности — первичное знание*»⁴. И это первичное знание коренится в знакомом, но неразличимом истоке, оно не есть неизвестное, которое однажды сможет стать предметом постижения и овладения для нашего разума, оно непознаваемо в самом исходном принципе. Франк убежден: изначальное, лежащее на дне души знание и абстрактное логическое, несмотря на все их различие, способны выразить одну и ту же истину, и, собственно, из этой убежденности вырастает вся его теория познания. Внутреннее согласие между этими знаниями познается опытным путем, но его можно также доказать и разумом, который имеет ту же «субстанцию» (природу, начало или тайну), что и сама истина. В этом смысле небольшая работа Франка *Онтологическое доказательство бытия Бога* (1930) столь характерна для его мысли, что следует ненадолго остановиться на ней.

Прежде всего он разрушает и хоронит так называемое «онтологическое доказательство» Ансельма («Мысля содержание того, что мы разумеем под понятием Бога, мы неизбежно должны прийти к выводу, что... существование Его необходимо»⁵), основанное на смешении понятий сущности и существования. Хоронит скорее для того, чтобы воскресить его в новом теле. Сразу же после этого, обращаясь к «онтологичности Бога» в человеческом существовании, Франк показывает (или скорее свидетельствует), что Бог не есть некий неясный объект, чье бытие может быть доказано посредством определенных усилий, направленных на достижение интеллектуального прояснения. Бог есть прежде всего свет, являющий силу или очевидность своего собственного существования.

«Всяческое наше знание имеет своей *основой самообнаружение абсолютной реальности*»⁶. В этой реальности человеческое видение совпадает с видимым и воспринимаемым объектом. Безграничная первооснова, или «идея», этой реальности содержится не вовне, а внутри нее. Это та же самая реальность, которая пробуждает изумление «дорациональной мысли» (или как нам еще обозначить мысль, если «она еще не родилась, она и музыка и слово»?), реальность непостижимого бытия Бога, Который открывает Себя как свет и как жизнь. И то, и другое заключено в нас, переплетено с нашим соб-

ственным существованием, из этого источника мы черпаем наше знание непостижимого. Это особое знание, согласно формуле Николая Кузанского, крестного отца философии Франка, не может быть не чем иным, как *docta ignorantia*, ученым незнанием («умудренным неведением», как переводит Франк).

Но готова ли философия действительно выражать себя умудренным неведением? Каждая философская книга Семена Франка говорит: да, только это есть истинная онтологическая философия, верная своим истокам. Но если это так, то философия, рациональное знание может проложить дорогу для чистого богословия или даже для Откровения, для Слова Божия, которое делается словами человека. Известно, что царский путь православного богословия начинается с так называемого апофатизма, божественного мрака, который заставляет сомкнуть человеческие уста⁷. «Самое божественное знание Бога есть то, которое познается через неведение»⁸, — цитирует Франк слова Ареопагита. И все, что мы сможем сказать о Боге, должно родиться из молчания о Боге и нести на себе печать того, что не может быть высказано.

Франк был всецело сосредоточен на том, что рождается из молчания, из безмолвствующей тайны. Из книги в книгу он искал это «молчаливое», «неведующее», притаившееся знание Бога, защищая при этом свое право и призвание христианина искать и исповедовать Его философским знанием. Вся его жизнь была следующим друг за другом открытием такого философского исповедания⁹, которое можно выразить следующим образом: истинное знание как умудренное неведение есть *живое* знание. (В этом благословении союза *философского знания и жизни сердца* Франк, как и все русские религиозные философы, остается в русле мышления ранних славянофилов.) «Живое знание... образует существо религиозной веры»¹⁰. Духовная жизнь совпадает с реальностью, составляющей объект веры, и этот объект — откровение, раскрывающее реальность этого объекта.

Таким образом, выбранный им «царский путь» онтологического доказательства становится замкнутым в себе. Но оно водит нас не по кругу, а ведет в неисследимую суть того, что есть. «Всякое познание чего-то ранее неизвестного» ощущается как «раскрытие» («открытие») того, что ранее было запер-

то или скрыто от нас, как проникновение в «глубину», в «нутро» вещей, тогда как то, что нас не удовлетворяет в знании, мы называем «поверхностью», или «близорукостью», или «ограниченностью». И тогда одно доказательство порождает из себя другое, отражая и «развивая» его. Мы носим в себе то недостижимое начало, которое должны поднять до уровня рациональной очевидности. Но оно *уже* очевидно само по себе, ибо заключено в истоке нашего знания. Оно предшествует всем нашим интеллектуальным усилиям. Оно существует в отдаленном от нас, забытом, но всегда пробуждающемся изумлении встречи, пребывает в нашей онтологической памяти, в неоспоримом, радостном ощущении достоверности, и наконец в самой вере, которую мы исповедуем. Но вера вызывает к философскому знанию, которое должно суметь перевести ее непостижимое, но не непознаваемое, безмолвное, но и невыразимое, содержание в некую рациональную и понятийно доказательную форму. Путь религиозного философа ведет его от благоговения перед необъятной тайной-посланием внутри него, изначально вложенной в его существование, исповедуемой в качестве личного Бога, Который являет Себя в качестве неоспоримого, т.е. научного *Предмета знания*.

Понятие Непостижимого

Отправную точку трактата Франка о Непостижимом, с которого мы начали, мы находим в вопросе: возможно ли обнаружить его (Непостижимого) объективное присутствие в составе реальности как таковой? Наше внимание тотчас притягивает понятие «объективного». «Объективное» всегда означает нечто, противоположное субъективному видению, которое проистекает из моего, замкнутого в себе существования, оно коренится в непостижимом, обнаруживая себя в рамках моего опыта. Из невидимых корней должно произрасти мощное дерево реальности, «объективной», «вне меня» и в силу этого непостижимой. Франк указывает на две формы реальности: непостижимой для нас и той, самой важной, которая непостижима по самому своему существу. Он указывает на непостижимое в содержании нашего сознания, воспринимающего каждый объект в окружении тысяч и тысяч отно-

шений, отражений, связей и наконец темной безосновности («Ungründlichkeit», как говорит он, прибегая к термину, извлеченному из немецкой мистики) объектного мира вообще. Наше сознание потенциально способно объять все разнообразие и всю бесконечность вещей, и эта бесконечность уже вложена в него, поскольку наш познающий разум способен охватить непостижимое во всей его полноте¹¹.

Прибегая к достаточно тонкой интеллектуальной операции, Франк в то же время доказывает существование непостижимого в так называемом объективном бытии. Он исходит из созерцательного познания, «которое Гете называл "тихим лучшим знанием" (*das stille bessere Wissen*). Оно есть немое, молчаливое, несказанное знание»¹². Т.е. познание означает интеллектуальную интуицию, которая обнаруживает непостижимое вне нас, как и внутри нас. Такой вид знания очень близок тому религиозному созерцанию, которое касается «невидимых вещей», недоступных зрению *ratio*. Поэтому Франк не приемлет кантовского понятия *Ding-an-sich* как аналога идеи Непостижимого. Кантовская «вещь-в-себе» бесповоротно закрыта для человеческой мысли и опыта, в то время как Непостижимое открывает себя как источник подлинного философского знания, оно есть та бездонная и безграничная реальность, которая в определенном смысле доступна и недостижима для нас. «Невидимые вещи» являют себя внутреннему восприятию, дают себя узреть в откровении их. Они составляют часть откровения всеобъемлющей субъективно-объективной реальности, или «всеединства»¹³. Его реальность подобна океану, который смывает и уносит все, чего может коснуться познание или наша интуиция. «Это есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром, — как в его вневременном идеальном "содержании", так и в его вневременном течении»¹⁴.

Подобная предпосылка философии Франка — ее можно назвать мистической, если не брезговать старыми терминами, — сближает его с классической экзистенциалистской мыслью. «То, что мы подразумеваем под словом "есть" в экзистенциальном суждении, есть не что иное, как *непостижимое по существу*», — говорит он. — «Головокружительный, почти доводящий нас до грани безумия вопрос: "что, соб-

ственно, мы подразумеваем под словом “*есть*”... разрешается сам собой через усмотрение, что *выход за пределы всего постижимого и выразимого в понятии и есть существенный и определяющий признак именно того, что мы разумеем под реальностью*»¹⁵.

Это видение Непостижимого (или первореальности) неожиданным образом приближается к понятию того, что Карл Ясперс называл *Umgreifende* – всеобъемлющим. «*Das Umgreifende ist entweder das Sein an sich, von dem wir umfassen sind, oder es ist das Sein, das wir sind*» (Всеобъемлющее является или самим бытием в себе, коим мы объята, или же это то бытие, коим мы являемся)¹⁶. «Это всеобъемлющее бытие всегда и неотъемлемо *с нами, при нас и для нас*»¹⁷. В мышлении Франка именно реальность как таковая означает единство бытия и истины. И эта реальность выражает себя в единстве «*есть*», с сильным упором на «бытийность», на утверждающую себя «*весть*» глагола. Глагол становится существительным, субстанцией, тайной, Бытием как таковым, раскрытым, но неведомым *das Sein*.

Бытие (или «реальность» на все еще «доэкзистенциальном» философском языке Франка) есть соединение сознания (порождения мысли) и субстанции сознания (первоначальной сущности мысли). Безграничная полнота бытия доступна исключительно свободному, незаинтересованному, целостному созерцанию, которое может быть лишь плодом отказа от обладания этим бытием. (Здесь уместно вспомнить хайдеггеровское понятие *Gelassenheit* как безмолвного и невозмутимого самораскрытия Бытия в мышлении)¹⁸. Истинное познание не завладевает своим объектом, оно есть, по словам Франка, само себе открывающееся Бытие как событие, происходящее внутри человека, становящееся его умудренным неведением.

«Поскольку мы обозначаем внутренний характер непосредственного самобытия словом “я”..., нужно подчеркнуть, что употребление того же слова “я” для обозначения субъекта познания совершенно неуместно... Познавательная “интенция” есть общая черта, присущая всем “сознаниям” вообще; взятая как “чистая мысль”, она есть нечто наиболее безличное в личном бытии. Более того, взятая в своем чистом существе, она вообще не исчерпывается своим присутствием в множестве конкретных сознаний, а предносится

нам как некая *единая* всеобъемлющая инстанция, “*сознание вообще*”, “*логос*”, познающий *свет*»¹⁹.

Можно выявить много различных параллелей мысли, но существует одно радикальное различие между немецкой формой экзистенциального философского размышления и русской, в нашем случае — мышлением Франка. Ясперс, к примеру, строит классическую религиозную философию на основе понятий *Umgreifende*, *Transzendenz*, *Existenzerhellung* (всеохватывающее, трансценденция, просветление экзистенции), оставаясь при этом в стороне от библейского откровения и вероисповедания, хорошо сознавая расстояние между ними. И Хайдеггер в своей лекции *Philosophie und Theologie* (Философия и теология) утверждает: философия есть особого рода мышление, «невозмутимо» внимающее безмолвию бытия и дающее в себе сказать его, бытия, несокрытости. Теология же — конкретная наука, основывающаяся на пережитом и остающемся в переживании религиозном опыте, на тексте Писания или истории Церкви, и потому для Хайдеггера она остается более узкой и ограниченной сферой мысли. Религиозная философия как особая область исследования была бы для него абсурдом. Но Франк воспринимает занятие философией (особенно в своих более поздних и зрелых книгах) как собственный экзистенциальный путь исповедания личной веры в Бога Живого, и то, что называется Бытием, непостижимым, «тихим знанием», есть прямая тропа к нему.

Философия и вера

Насколько же надежна эта тропа? Возможно ли действительно исповедовать свою веру, выражая ее средствами трудящейся над понятиями философской мысли? Этот вопрос стоит не только перед Франком, но и перед всей русской религиозной философией. Но среди всей плеяды русских мыслителей подход Франка одновременно наиболее напряжен и глубок²⁰, ибо рационалистическое здесь прикасается к сущности иррационального, вступает в спор с ним, и в результате этого спора-союза рождается понятие, которое должно упразднить и то, и другое, которое, по его мысли, может «разговорить» последнюю доступную человеку тайну, Непостижимое.

Философия для него — усилие мысли, исходящей из интенции восприятия всеединого бытия, которое может быть доступно разуму во всей его целостности. Но в процессе восприятия становится ясно, что эта интенция не может быть до конца реализована. Высший момент познания — трезвое осознание того, что вокруг нас существует множество вещей, которые должны остаться недоступными познанию. Поэтому истинная философия, которая прежде всего обращена к таким вещам, мыслится философом как необходимое преодоление всякой формы рационалистического мышления. При этом философский метод Франка строится как раз на рефлексии, на рациональном осмыслении того, что открывается интуицией, и он вполне традиционен в старом классическом смысле. Немаловажная деталь: то, что можно считать *акме* его философии, книгу *Непостижимое*, он первоначально написал (предполагаю, что и задумал) по-немецки, а затем переписал по-русски. Но русское ее одяние кажется прозрачным, сквозь него мы легко узнаем обстоятельный, продвигающийся вперед сильными, тяжелыми шагами германоязычный стиль мышления. Это внешнее впечатление отражает внутренний драматический процесс внутри его мысли. Мышление должно разгадать и выразить собой то, что разгадано быть не может. Строгое логическое знание должно поведать об умудренном неведении.

Так, обращаясь к франковскому пониманию истины, мы находим, по крайней мере, два ее истолкования, которые могут внутренне противоречить друг другу. Первое, традиционное и логическое: истина — это совпадение наших понятий, наших идей с рациональным содержанием реальности. Такое совпадение выражается известной латинской формулой: *adaequatio intellectus et rei*. Второе истолкование может быть названо экзистенциальным, опытно созерцательным, вытекающим из иудеохристианской традиции: истина есть то неисповедимое, которое возвещает о себе, себя изводя из глубины нашего существования, укорененного в бесконечном. Истина есть первоначальная реальность, дарующая себя нашему «я» в своем самораскрытии. «Самый акт *осуществленного познания*, — говорит Франк, — есть чистый *дар*, обретаемый личностью извне, — это акт *приобщения* личности к свету, сущему вне ее»²¹.

Что же это за свет? *Все делающееся явным свет есть*, утверждает ап. Павел (Еф. 5, 13). Свет явления *всего*, исходящий из творения; пребывая вне нас, он ближе нам, чем сами мы себе. Это свет, который занимается в нас как сотворенных существах еще до того, как он станет «светом извне». Это свет первоначальной реальности, посылаемый как безвозмездный — *откровенный* — дар Божий. «Ибо всякое откровение есть в конечном счете *свечение, освященность, явления себя в свете*; здесь же речь идет о самом *свете*, который озаряет *сам себя* и, тем самым, все остальное»²². Он озаряет как философское познание, так и веру, потому что существо этого света неизменно. Метафизическая и логическая истина как *adaequatio intellectus et rei* и экзистенциальная, религиозно воспринимаемая истина непостижимой реальности (или реальности Непостижимого), которая приходит извне, но раскрывает себя изнутри человека, составляют одну истину, истину умудренного неведения.

Франк говорит о «свете вне нас» и в другом контексте — о «темном материнском лоне». Этот мнимый антиномический контраст также опирается на Писание: *Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле* (3 Цар. 8, 12); но при этом: *Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин. 1, 5). Эта антиномия живет и в нашем познании Бога, и мысль Франка постоянно ориентирована как раз на такое познание: *света во тьме*. Он говорит о «свете внутренней достоверности», свете «просвещенного» сердца и «мгле» умудренного (светом, в котором нет никакой тьмы!) неведения перед лицом «возвещающего» о Себе Бога.

«В различной мере непостижимое и несказанное Божество просвечивает через все сущее — и все же остается перед лицом всего сущего чем-то безусловно «иным»»²³.

Но вот иная параллель: глубинное сущностное сходство между гносеологическим описанием Непостижимого у Франка и определением веры у ап. Павла: *вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1). Это и есть суть всех утверждений Франка о вере-познании, и если мы попытаемся облечь апостольскую формулу в философские доказательства, она будет выглядеть так: вера утверждает нас в реальности, которую мы не видим, невидимого, которое не можем постичь. Реальность незримого становится определенной, выявляет свою основу, или «субстанцию», лишь в «нашем уповании» (или молчаливом, невыразимом *знании*), и

потому понятие непостижимого проявляется только в соединении, как бы сплаве истины внутри нас (неоспоримой достоверности, «нравственного закона», благоговения и трепета перед тайной, которую мы не можем охватить рационально, и наконец «уверенностью» в этой тайне, которая живет в нас и дает жизнь нашему знанию) и реальностью вне нас, кантовским «звездным небом» или франковским «всеединством».

Это одно и то же — и вместе с тем не одно. Для ап. Павла истина означает нечто исторически ясное и конкретное: откровение Бога в Иисусе Христе, Богочеловеке. *Ибо един есть Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2, 5). Для Франка, но лишь в той мере, в какой он остается в русле своей философской традиции, к истине приводит необходимость, присущая работе мысли, и вместе с тем преодоление необходимости. «Единственная истинная философия, заслуживающая этого имени, есть философия преодоления — в уяснившемся нам смысле — всякой рациональной философии»²⁴. Мысль открывает Непостижимое, и оно становится *тусклым стеклом* (1 Кор. 13, 12), одним из стекол, философского ведения о Христе. Может ли истина-необходимость быть одновременно и истиной-даром, истиной-светом, истиной-личностью, в которой осуществляется *ожидаемое* (см. Евр. 11, 1), но и достоверное для духа? Франк мог бы ответить: такого вопроса не должно быть. «Душа, горящая верой в Бога, *не может заблуждаться*», ибо этот огонь, мог бы пояснить он, не сжигает, но освещает изнутри и философское познание бытия Божия в нас.

Однако на самом деле вопрос должен быть обращен именно к Франку. Он часто ссылается на Платона, Платина и Николая Кузанского, заявляет себя «духовным сыном» блж. Августина и Паскаля, ап. Павла и Мейстера Экхарда, но в своем стиле философствования Франк следует скорее предложенным путем немецких классиков философии XIX века. Читая его, мы как бы оказываемся в традиционной и систематической школе мышления, более всего близкой к Фихте. При этом постоянно ощущается, что истинный исток мысли Франка не рациональный, а скорее мистический. Он — прежде всего «мистический экзистенциалист», укрывший свой опыт в неторопливой, хорошо обоснованной, строго логической форме мышления. Но форма проникает и в содержа-

ние мысли. Двум истолкованиям истины предшествуют два различных видения: видение тяжелого объективированного и падшего мира, в котором истина всегда подчинена необходимости, и видения обетованной земли, исполненной Божества, тайно *светящего* отовсюду, и на этой земле истина есть дар и свет непостижимой реальности.

С самого начала пути Франк отстаивает особый характер и ценность своего интеллектуального и жизненного призвания: быть свободным мудрецом, который возвращается к Богу и провозглашает свою веру на путях философии. Но, может быть, эта необходимость защиты была предопределена внутренней экзистенциальной трудностью истинно верить в истинную философию, верить и быть влюбленным, нести в себе «*philia*», обращенную к мудрости. Можно ли быть свободным мудрецом, отвечающим только перед самим собой и своим интеллектуальным выбором, и вместе с тем верным учеником Христа, Который назвал «блаженными» «нищих духом» и был более чем суров с книжниками?

Этот вопрос затрагивает все русское (не только русское) религиозное мышление, но прежде всего Франка. Он не обратился от религиозной философии к чистому богословию, как это сделали о. С. Булгаков и о. П. Флоренский. Не поставил у истоков своего пути безначальную свободу, «пенящуюся» религиозным духом, но в то же время совершенно независимую от него, как Николай Бердяев. Не выстаивал всю свою жизнь перед загадочным Богом, не поддающимся никаким человеческим определениям, как Шестов. Он хотел исповедовать христианскую веру, исходящую из «доводов сердца» (говоря словами опиравшегося на Библию Паскаля) посредством познающего разума. И это остается, на мой взгляд, наиболее интересной и драматической частью его философского наследия.

С нами Бог. Ответ Паскалю

В 1922 году в своей лекции на открытии Религиозно-философской академии в Москве Франк сказал, что «единственным предметом философии» является Бог. Выражение не слишком удачное, но хорошо прозвучавшее в атмосфере го-

сударственного атеистического безумия. Бог в понимании философа означает бездонное основание Бытия и сознания индивида. Он предстает первым и единственным «предметом», которым должен быть озабочен философ и который он должен искать. «Для того чтобы увидеть предмет философии, — говорит Франк, — нужно, как сказал Платон, повернуть глаза души... ибо философское творчество питается религиозной настроенностью... и религиозная интуиция лежит в основе всякого философского знания»²⁵.

Здесь неизбежно просыпается вопрос о том, можем ли мы мыслить о Боге как о *неком* объекте философского знания как такового, да и как об *объекте* вообще? Бог не есть понятие, настаивает Франк. Бога нельзя даже называть «Он», суждение «Бог существует» для веры кощунственно, потому что Личность, существующая полностью вне меня, не может быть в полной мере моим личностным Богом. Бог прежде всего отвечает нашему упованию, «извещает» о Себе и лишь в силу этого существует для нас.

Но если Бог действительно отвечает моей надежде и существует в той части личного моего бытия, которая принадлежит только Ему, Он способен ответить и моему поиску всеобщего философского знания, которое может быть разделено и с другими. Бог может даже войти в него. Он может существовать как бесконечно Непознаваемое внутри философского знания, потому что *до того* Он уже существует в *моем* интимном, личном, непостижимом знании о Нем. «Он есть», и истина этих слов имеет прежде всего меня как свое основание, и потому *Он есть* и как точка притяжения любого подлинного философского поиска. Он существует как вечное Ты, пребывая в общении, в причастии, в любви. Он — Любовь, и она открывается во мне.

Этот ход мысли (или, скорее, прозрений, облеченных в суждения интуиций), который мы изложили здесь своими словами, можно легко найти в работах Франка. Его философия пронизана идеей живого личностного Бога, Которого встречают *лицом к лицу* (см. 1 Кор. 13, 12), но Который может, если заблаговолит, войти и в тесный дом отвлеченного разума. Но при этом Франк понимает всю узость, хрупкость и условность этого человеческого дома. «Кто не чувствует инородности и трансцендентности Божества всему остальному,

тот вообще его не имеет; но и тот, кто не ощущает его *присутствия во всем*, таинственного схождения с ним *всего*, — его также не имеет», — говорит он в *Непостижимом*²⁶. Бог веры входит в его философскую обитель как в свою собственную (хотя философ и осознает, что она всегда остается слегка чуждой Ему) в двух своих «ипостасях»: как Божество, как Священный Объект, как Непостижимое, как «Ты». Работа мысли может стать для Него таким же пристанищем, как и непосредственное созерцание.

«Идея» Божества ... совсем не может быть отделена от конкретного переживания, жизненного опыта Божества — от *моего* опыта Божества. Не только свет этой идеи впервые возгорается в этом опыте, но она по существу принадлежит к нему или он — к ней. Божество по самому существу своему есть всегда «с-нами-Бог» (Эмману-эль), в конечном счете, «*с-мной Бог*»... конкретная полнота нераздельного и неслиянно-го двуединства «*Бог-и-я*»²⁷.

Не многие мистики отваживались произнести слово «двуединство»... Но «парадокс Франка» в том, что путь к формуле (образу?) *Бог-и-я* проходит через «идею», через мысль, в которой «*впервые возникает святое имя "Бог"*». То великое Безымянное и Всеимянное, которое очень условно обозначают как «Святыня» или «Божество», становится *Господом* — моим Богом. Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается *совершенно конкретно*, в связи и в нераздельном единстве со мной... Божество становится для меня «ты», открывается как «ты»; и только в качестве «ты» оно *есть Бог*.²⁸

Мы видим, как пульсирует нерв мысли Франка. Реальный (не в расхожем, но именно в его мистическом, «всеобъемлющем» смысле) мистический опыт и его рациональная, объективированная форма отражают и в какой-то мере запечатлевают на себе единство Бога («объект» нашей веры, наше внутреннее «Ты») и Божества (слово, отражающее в себе попытку «ощупать» Бога мыслью). В трудах философа можно найти немало таких «нащупываний» (как, например, «антиномистический монодуализм всего сущего», «трансрациональное единство единства и двойственности, тождества и различия, слитности и раздельности»²⁹), но при этом всегда подразумевается, что «Божество» и есть «Emmanu-El» — «с-нами-Бог».

«С-нами-Бог» есть тайна моего опыта («упования», веры, встречи, любви), но Божество как понятие есть предмет философского вопрошания. Исходная точка, равно как и итог философии, Франк в том, что когда речь идет о Боге, субъект опыта и объект мышления совпадают, и сокровенное «Ты», «Бог есть Любовь» и Непостижимое, свет и мгла едины. «Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов – это один и тот же Бог», – такова основная мысль Франк и его ответ Паскалю³⁰. Но готов ли Авраам принести в жертву Исаака, повинаясь Непостижимому? Может ли несказанно Невыразимое убедить меня любить врагов и взять крест свой, чтобы идти за ним? И даже просто стать социальным и догматическим основанием любой христианской общины?

Там, где религиозная философия достигает своей вершины, она, словно освобождаясь от себя, входит в «трудность веры». И тогда вера начинает задавать ей свои «верующие», простые, прямые, но порой непосильные для философии вопросы. Ее вопросы исходят из того, что определенный круг жизненных задач уже решен, что о существовании Бога нельзя спрашивать, и его «есть» не нужно и даже суетно доказывать, потому что в Нем *Он и есть* совпадают. Когда философия признает ряд постулатов веры, которые для нее самоочевидны, она становится богословием. Франк не делает этого шага и не подвергает свою мысль вероучительному допросу. Его философская «система» (а она вполне заслуживает такого названия) становится возможной потому, что всю работу своей мысли он направляет на постижение того, что уже дано ему как внутренняя очевидность, как прозрачная достоверность, как *с-нами-Бог*, сошедший не в «плоть» догматов и культовых действий, но в Непостижимое.

«Бог Авраама...».

М. Бубер, Л. Шестов, С. Вейль

Франк, в детские годы получивший традиционное иудейское образование, неизбежно нес в себе неистребимое религиозное наследие своего народа. Попробуем теперь очень кратко сопоставить его с великими религиозными мыслителями

первой половины XX века, имевшими те же иудейские корни и то же наследие, — Мартином Бубером, Львом Шестовым и Симоной Вейль.

Мышление Мартина Бубера постоянно исходит из двух главных понятий, или, скорее, интуиций: диалога и доверия. Самая сильная его книга, передающая его мистический и философский опыт, *Я и Ты*, о которой часто упоминает Франк в книге *Реальность и человек*, это раскрытие диалогического принципа на последней глубине человеческой личности. Наше «я», пребывающее постоянно в контакте и взаимодействии с миром (суммой фактов, сигналов, вещей, индивидов, лиц), выбирает для себя одно из двух или даже трех «основных отношений», «я», относящееся к «оно», «я» перед лицом «ты», «я», стоящее перед абсолютным «Ты». И в во всяком из отношений «я» выступает как более активная сторона, оно принимает внутри себя решение, совершает выбор в пользу одного из двух «основных слов» или внутренних ориентаций. Можно сказать, упрощая, что оно выбирает свое абсолютное «Ты», чтобы довериться ему, быть верным ему. У Франка скорее «Ты» выбирает «я». Но идет еще дальше. «Никакого готового “я” вообще не существует до встречи с “ты”, до отношения с “ты”»³¹. Верующее, обращенное к невидимому миру «я» в глубине своего существования встречает Гостя, Того, Кто из Своей внутренней достоверности определяет выбор нашей души, принимающей на себя *легкое иго* покорности. «В своей подлинной глубине, т.е. в своем истинном существе, душа сама *есть* то, что ей открывается *за ее собственными пределами*»³².

Для Шестова эта интимность душевной связи с сокровенным «Ты» не выступает на первый план. «Покорность» для него — скорее синоним отсутствия подлинной веры, отнюдь не первый признак ее. Он болезненно сосредоточен на том, что чуждо Богу, даже враждебно Ему. Враг «номер один» для Шестова — всякое рационально сформулированное человеческое знание, догматическое, назидательное, все равно: «общие идеи», поработавшие нас понятия, все то, что он расценивает как соль, которую сыпят на раны Иова его друзья. Его враг поселился и освоился в разуме как таковом, и его философский пафос методически ведет его только к разысканию и разоблачению этого врага, который — даже при не очень пристальном взгляде — заложен в нем самом. Он от-

чаянно ищет Бога, Который «выше добра», но лишь тогда может обнаружить «тень» Его, озаренную внезапной вспышкой какой-то молнии, когда все наше знание откажется от своих ложных притязаний и признает свое полное и окончательное поражение. Это означает, что какие бы то ни было прозрения, в которых Бог открывает Себя в Своей нераскрываемости, невозможно передать другому. Бог Авраама остается только *его*, Авраама, Богом, его призвание несообщаемо другому. Философия, как и религия, притязающая *на власть ключей* (по Шестову), т.е. на общепонятность и всеобязательность, в своем высокомерии и самодовольстве стремится облечь опыт Авраама, Иова или ап. Павла в свои катехизисы и тем самым сотворить идола. И потому основной мотив шестовской философской проповеди как-то глухо трагичен, иной раз в нем прорывается даже какое-то болезненное торжество безнадежности, так что мыслитель кажется нам неким героем Достоевского из неизвестного романа, которому не суждено было быть написанным. Если мы сравним эту, словно мечущуюся в клетке мысль с изначально светлой, доверяющей радости тональностью мысли Франка, то не сможем не удивиться тому (на что, кажется, никто не обращал внимание), что в одно и то же время два русских мыслителя, вышедших из иудейской среды, создали два типа религиозной философии, радикально противоположных друг другу.

Мышление Симоны Вейль в каком-то смысле более всего драматично. Она не удовлетворяется поиском чужих «озарений», как Шестов, но открывает для себя и в себе присутствие Христа, не принимая в то же время христианства как религии, «чужой» для ее народа, обреченного в то время на уничтожение. Если говорить исключительно о ее личном опыте, она ближе всех подходит к тайне веры как внутреннему духовному событию, но тайна в поиске Вейль остается как бы «обнаженной», не облеченной ни в одну из традиций. Ее опыт, сконцентрированный прежде всего в книге *La pesanteur et la grâce* (*Тяжесть и благодать*), собранной после ее смерти из дневниковых записей, говорит о таком напряжении, углублении и вместе с тем «невозможности» веры как конкретного исповедания «вместе с другими», какие редко можно встретить среди мистиков. Ибо эта вера, яростно отвергающая и иудаизм, не может найти для себя воплощения, иной

«практики», кроме личного аскетизма, который в конечном счете приговаривает ее к смерти. Она застывает на пороге, не в силах сделать еще одного шага. Опыт Симоны Вейль — напряженное стояние перед Богом в ожидании Его. Бог должен прийти к ней (*L'attente de Dieu*, как называется одна из ее книг), но на пороге она ставит Ему ряд невыполнимых условий; так ожидание и вопрошание становятся философским, да и не только философским, мученичеством³³.

Каждый раз речь идет здесь о рефлексии обособленной личности и пережитом ею экзистенциальном опыте. Философия Семена Франка носит несколько иной характер. Она гораздо менее интимна, чем мышление Мартина Бубера и Симоны Вейль, и гораздо менее трагична (в античном смысле), чем одинокие «дерзновения» Льва Шестова. Но она гораздо более целостна, социальна и гармонична. Даже его Непостижимое по сути открыто для всех, поскольку опыт его свойственен каждому. Тайна в философском исповедании Франка соединяет нас перед лицом единого Бога, непознаваемого для разума, но близкого и зримого в Своем благодатном присутствии в нас и среди нас, в нашем знании, переживании, традиции и общине. Он — не только абсолютное «Ты» сокровенного, текущего в нас диалога (Мартин Бубер), не только Тот, кто стоит абсолютно за пределами всякого разумения, открываясь лишь в страдании или озарении немногих избранных (Лев Шестов), не вечное ностальгическое стояние у последнего порога откровения (Симона Вейль). Он — наш Бог, Бог, пребывающий с нами, с Авраамом, Исааком и Иаковом, по слову Паскаля, но также и с философами и верующими, с живой общиной веры и ее Преданием. Он — Бог Иисуса Христа, Который есть основание и благовестие *нашей* веры и *Его* Церкви.

Знание о Боге: между Царством и Абсолютом

Познание веры у Франка — постижение присутствия Бога в нас. Объединяющее «в нас» для него столь же важно, как и интимное «со мной». Откровение Непостижимого у него, как было отмечено, приближается к определению веры

ап. Павлом. Общинное познание истины как логической необходимости, действующей во всех, и личностный характер веры не только не вступают в конфликт, но взаимно узнают и принимают друг друга. Они сливаются в единство: знание-вера, которое легко можно было бы назвать и «соборностью», хотя Франк обычно не прибегает к этому излюбленному славынофилами термину.

Что же такое вера? О ней Франк более всего говорит в своей книге *С нами Бог*. Начинает он с того, что различает веру-доверие и веру-достоверность. Доверие рассматривается прежде всего как подчинение авторитету, это вера ребенка, полностью доверяющего Отцу Небесному. Но вера-доверие тяготеет к вере-достоверности, которая означает «*реальное присутствие самого предмета знания или мысли в нашем сознании*»³⁴.

В своем определении веры Франк близко подходит к знаменитому буберовскому различению новозаветной веры-*pistis* с ее упором на общезначимость знания и веры-*emunah* Ветхого Завета, живущей не определением Бога, но прежде всего нерассуждающим доверием к Нему. Бубер склонен абсолютизировать и даже противопоставлять друг другу эти различия³⁵. Франк же не только стремится эти веры примирить, но обосновать их единство в согласии с Преданием, догматом, Церковью, соединив их с глубоким и невыразимым опытом личного Бога. Вера-знание живет для него в детском инстинктивном доверии Ему, и это единство выражает невидимую и неразделимую сущность самой веры.

Вера — прежде всего опыт жизни (*Lebenserfahrung*). В своем эссе *Die russische Weltanschauung* («Русское мировоззрение», 1926), написанном по-немецки, Франк развивает идею о двух различных типах эмпиризма: один из них основан на непосредственном восприятии очевидного, другой, привившийся в русской философии, опирается прежде всего на живой опыт. В последнем случае наибольшее значение имеет не внешнее соприкосновение с миром как предметом познания, но обретение полноты реальности объектов (или всеединства) через человеческий дух в его всеобъемлющей целостности. Но такой опыт хранится в нас как бы в зашифрованном виде, и разгадывается он только верой.

Вера — это обретение полноты реальности непостижимого, т.е. «божественного» начала в человеческом духе, кото-

рый изначально присущ ему. Вера — не только переживание, но историческая и онтологическая реальность: Непостижимое становится Личностью, Личность входит в историю людей, становится ее частью. Концепция веры у Франка (веры, которая была и остается одним из самых неопределимых понятий) хочет стать философским видением, свободным от конфессионализма. Мысль его изначально мистична и потому «экуменична», поскольку она способна открыться для любой формы опыта живого Бога и вступить с этим опытом в диалог. Первую главу своей книги *Непостижимое* он начинает эпиграфом, взятым у великого сирийского мистика Гуссейна ал-Галладжа: «*Познавать — значит видеть вещи, но и видеть, как они все погружены в абсолютное*».

Мы познаем вещи, но может ли само абсолютное стать «объектом» нашего опыта? Да, — отвечает Франк, — «Божественное бытие становится нам доступным, потому что мы откликаемся на него, воспринимая его тем, что *божественно в нас самих*» (курсив мой. — В.З.)³⁶. Утверждение, которое принадлежит скорее поэту-мистику, чем автору теории познания. Да, абсолютное может быть открыто мысли, как и некое свидетельство религиозного опыта, но вместе с тем оно остается «неприкасаемым» для нее, скрываясь за «вещами», пусть даже такими неопределимыми, как дар веры или встреча с Неисповедимым.

Возможно, Франк не проводит достаточно четко различия между Дарителем и восприятием Дара. Целостное «позитивное» содержание веры он склонен формулировать скорее в «эмпирических терминах», т.е. в границах опыта, пусть даже и мистического. Так, Откровение как свидетельство Непостижимого о себе самом, не зависящее от меня (если определить его в понятиях Франка), он рассматривает скорее как вид сокровенного благовестия, исходящего «со дна души», и тем самым ставит его в зависимость от индивидуального религиозного опыта. «Исповедовать» Христа — «верить в положительное откровение, — говорит он, — не столько принесенное и извещенное, сколько *явленное Им* — и значит не что иное, как иметь *непосредственный опыт*, что здесь нам дана вся полнота Божественной правды, что наша душа здесь с максимальной силой озарена неземным светом»³⁷.

Граница религиозной философии, как и всякой мысли, рождающейся от мысли, в том, что она обязана следовать

своей внутренней логике, но логика может стать и тюремщицей главной нашей «вести». «Неземной свет» есть лепет души о встрече с Непостижимым, о соприкосновении с обетованным Царством (вспомним слова Христа: *если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное* — Мф.18, 3), но в качестве лепета-признания к философии как таковой не относится. Философия же есть дело людей взрослых, изгнанных из Эдема и вспоминающих о нем, дело, которое стремится связать мысль с Абсолютным и в какой-то мере овладеть им, пусть даже в качестве несказанного и благословенного опыта. Но опыт, каким бы он ни был, не может стать мерилем Откровения — и здесь богословие вступает в дружеский, но непримиримый спор даже с самой благочестивой из философий, — потому что Откровение божественно «объективно», целиком независимо от того, воспринимаю, переживаю, осмысливаю я его, или нет. Бытие Божие не может доказываться исходя из того, как я его в себе ощущаю. (И в этом неизменная правда опыта, хранящегося в Церкви; мы принимаем веру от нее не как «совопросники» усваивают максимы и постулаты, а как младенцы — материнское молоко.) Но в то же время парадокс остается: Откровение не может быть отвлеченным от человека, Бога мы узнаем лишь тогда, когда Он открывает Свое пристанище в нас. Или хотя бы едва заметную тропинку к Его палатке. Мы верим и что-то знаем о нашей вере, потому что изначально были *извещены* или *освещены* ею изнутри.

Мышление Франка, воспроизводящее себя из книги в книгу, есть поиск такого пристанища и «весть» о том, что оно найдено, обретено, и свет его может коснуться даже работы нашей мысли. Но когда он определяет свою задачу как философское раскрытие религиозного опыта и его субъекта, который «есть Бог», когда строит свое онтологическое доказательство на самораскрытии Бога в душе, имеет ли он в виду только Бога «философов» или также и «Бога иного»? Бога нашей веры, Того, к Кому мы обращаемся со словами: *Верую, Господи! помоги моему неверию* (Мк. 9, 24).

Возможно, сам Франк не согласился бы с таким разделяющим вопросом. Для него это «*один и тот же Бог*». И все же суть его философской работы можно свести именно к этой молитве, молитве *спасающей*, не только мыслителя, но

и его дело, но спасающей как говорит Апостол, *как бы из огня* (1 Кор. 3, 15). Всякое доказательство веры есть одновременно ее утверждение и исповедание неверия. Но вся жизнь Семена Франка и все его труды были грандиозной попыткой построить готический, достигающий неба собор, стоящий на бездонных и потому зыбких «глубинах души», или великим усилием примирения, окончательной встречи. Встречи между вещами, столь часто разделенными, — разумом и верой, философией и религией, русской, иудейской и западной мыслью, встречи между истиной как логической необходимостью и истиной как даром и чудом, между головным знанием и сокровенной внутренней жизнью, между умозрением и непостижимым ведением, и наконец, между Богом как рационально мыслимым и общим понятием и Богом как неисповедимой тайной, внутренним «Ты», встречей между Абсолютом, живущим логикой, и Духом, неизреченно ходатайствующим в нас.

Знание о Боге Живом, которое даруется нам из этого Царства, превосходит любые знания, как и всякий опыт. Разумеется, Франк создавал это лучше, чем кто-либо другой. Ибо его мысль обретает свое философское качество, поднимаясь из глубокой радости и удивления, из опыта ошеломляющего реального присутствия Господа, Который пребывает в нас. Его живой оклик примешивается к голосу философского свидетельства. Был ли он еще одним создателем *Philosophische Glaube*, философской веры? И да и нет. Нет — потому что был исполнен твердой личной веры в Господа Иисуса, и не вышли его Ленин в 1922-м из России, стал бы безусловно мучеником, сгинувшим в безымянной могиле Гулага. Да — потому что яснее, глубже других он очертил границу между познанием Бога *только верой* или приближением к Нему автономной мыслью, которая упирается в Непостижимое, описывает вокруг него круги ученого, и вместе с тем интимного *познания*, но прорывается через ту границу, только отказавшись от умозрений. И этот прорыв требует усилий. Таких, например:

«В этой бытийственной обращенности к первоначалу и первоисточнику — которая совершается из самой глубины моей субъективности, моей безосновности и беспочвенности и, строго говоря, в каком-то смысле потенциально нали-

чувствует с самого начала в ней самой, т.е. дана вместе с моим бытием, — *впервые возникает святое имя “Бог”* — и то великое Безымянное и Всеимянное, которое мы условно обозначили как “Святыня” или “Божество”, становится *Богом — моим Богом*. Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается *совершенно конкретно* в связи и в нераздельном единстве со мной... Это значит, что Божество становится для меня “ты”, открывается как “ты”; и только в качестве “ты” оно *есть Бог*»³⁸.

Может быть, прав был Шестов: все эти долгие, усиленные слова Богу не нужны. И не очень нужны вере. Но они очень нужны нашей мысли, коль скоро, оттолкнувшись от «Святыни» и возвращаясь к ней, она хочет выразить собой ее суть, вдохнуть ее тайну. Уйти в нее, окутаться ею. Церковь все это облекла в четыре определения анафоры св. Иоанна Златоуста, произносимые при принесении бескровной жертвы: *Ты бо еси Бог Неизречен, Недоведомъ, Невидимъ, Непостижимъ...* Непостижимое не объясняется, не выговаривается здесь, оно *совершается* молитвенным действием. Иным словом, становится таинством, предлагается в плоть и кровь Бога Живого. Способна ли к такому предложению чистая мысль, описывающая «место Божие» внутри человека?

Когда Франк вспоминает слова блж. Августина о том, что истина обитает внутри человека, мы верим им обоим, не только потому, что они рассказывают нам об очевидности своей веры, но прежде всего потому, что очевидность как истина пребывает в согласии с правдой вещей, *восхищенных* из Царствия Божия, которое, по словам Христа, *внутри вас есть* (Лк. 17, 21).

Перевод с английского *Наталии Костомаровой*,
под редакцией автора

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? München, 1967 («Das Erstaunen ist als *πάθος* die *ἀρχή* der Philosophie» — «Изумление как *πάθος* есть первоначало философии». С. 24).

² В скобках указан год первой публикации.

³ «Понять» значит «узнать», т.е. в новом распознавать знакомое, старое. И на практику этого процесса опирается руководящая нами предпосылка... что и бесконечный, еще неведомый нам, скрытый от нас остаток мирового бытия — то, с чем еще никогда не встре-

чался и с чем еще не соприкасался наш познавательный взор, — в конечном итоге окажется тоже повторением уже знакомого и привычного» (*Франк С.Л.* Непостижимое // Он же. Сочинения. М., 1990. С. 187).

⁴ Там же. С. 229.

⁵ *Франк С.Л.* Онтологическое доказательство бытия Бога // Он же. По ту сторону правого и левого. Paris: YMCA-PRESS, 1972. С. 111.

⁶ Там же. С. 119.

⁷ См.: *Лосский Владимир*. Мистическое богословие Восточной Церкви.

⁸ *Франк С.Л.* Непостижимое // Он же. Сочинения. Ук. изд. С. 415.

⁹ Там же. С. 218.

¹⁰ *Франк С.Л.* По ту сторону правого и левого. Ук. изд. С. 150.

¹¹ «Наше сознание потенциально объемлет бесконечность....» (Сочинения. Ук. изд. С. 210). См. также: «В живом знании и, следовательно, в религиозном сознании структура отношения между объектом и субъектом действительно совершенно *иная*, чем в знании предметном. А именно, в нем сама духовная жизнь совпадает с реальностью того, что составляет ее объект, ибо есть откровение, самораскрытие самой реальности этого объекта. Душа, горящая верой в Бога, *не может заблуждаться...*» (там же).

¹² *Франк С.Л.* Сочинения. Ук. изд. С. 231.

¹³ Мы не касаемся здесь франковской концепции «всеединства», поскольку наша тема — соотношение философского и религиозного познания. «У Франка, — пишет С.С. Хоружий, — именно гносеологическое рассмотрение последовательно ставится во главу угла. Центральная дефиниция его реальности, Непостижимое, носит отчетливо гносеологический характер, и само исходное узрение реальности как всеединства достигается посредством гносеологии». (*Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. М. 1994. С. 59).

¹⁴ Там же. С. 279.

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Jaspers Karl.* Der philosophische Glaube. München, 1988. P. 16.

¹⁷ *Франк С.Л.* Сочинения. Ук. изд. С. 285.

¹⁸ «Wir ahnen das Wesen des Denkens als Gelassenheit» («Сущность мышления, мнится нам, это невозмутимое самораскрытие») См.: *Heidegger M.* Gelassenheit. Tübingen, 1964. P. 52.

¹⁹ *Франк С.Л.* Сочинения. Ук. изд. С. 323.

²⁰ Известна оценка о. Василия Зеньковского: «Я без колебаний должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии. Замечательный дар ясного изложения, точность и четкость мысли об-

разуют лишь формальную основу ее философских "достижений". Важнее всего замечательное *единство* построений Франка» (*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II, Ч. 2. Л., 1991. С. 177).

²¹ Франк С.Л. Сочинения. Ук. изд. С. 324.

²² Там же. С. 447.

²³ Там же. С. 465.

²⁴ Там же. С. 314.

²⁵ Франк С.Л. Философия и религия. София, 1923. С. 13 (обратный перевод с английского).

²⁶ Франк С.Л. Сочинения. Ук. изд. С. 463.

²⁷ Там же. С. 467–468.

²⁸ Там же. С. 468.

²⁹ Там же. С. 315.

³⁰ Там же. С. 468. Почти дословно, не зная о Франке, эти слова в одной из своих работ повторяет Пауль Тиллих.

³¹ Там же. С. 348.

³² Там же. С. 392.

³³ У Симоны Вейль можно даже найти мысли, близкие к Франку. «Реальное — это для человеческой мысли то же самое, что добро. Таков таинственный смысл утверждения: Бог существует... Реальное — это Слово» (См.: *Weil Simone. Cahiers*, II. Paris, 1972. P. 276). Симона Вейль умерла в Лондоне в 1943 году в возрасте 34 лет. Будучи больной туберкулезом, она отказывалась принимать пищу больше той, которую давали заключенным евреям и участникам Сопротивления в нацистских лагерях.

³⁴ Франк С.Л. С нами Бог. Paris. С. 42.

³⁵ См.: Бубер М. Два образа веры.

³⁶ Франк С.Л. С нами Бог. Ук. изд. С. 57.

³⁷ Там же. С. 147.

³⁸ Франк С.Л. Сочинения. Ук. изд. С. 468.



ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО



К 125-летию со дня рождения Осипа Мандельштама



ОЛЬГА СЕДАКОВА

Поэт и война*

Эта битва — одна из прекраснейших, какие я только видел: от всей высадившейся неприятельской армии не спасся ни один человек.

Наполеон (о битве с турками у Абукира)

1.

Слова Наполеона, открывшего эпоху *мировых* войн, «битв народов», дают нам почувствовать, что означает «красота» битвы, красота нового военного гения. *«Не спасся ни один человек».*

* Выступление на международной конференции «Лирика и оружие: поэты на войне (Шарль Пеге, Эрнст Штадлер, Вильфред Оуэн)» в Национальной библиотеке и университете города Страсбурга (Франция) в январе 2015 года, организованной Жюльеном Колонжем и Татьяной Викторовой.

Мы вспоминаем сегодня трех поэтов, французского, немецкого и английского. «Поэты, погибшие на Мировой войне». Это звучит чудовищно. Мы слышим не «погибших», а «убитых», как если бы они были безоружными и ушли не на войну, а на бойню. Как писал мобилизованный в 1916 году Владимир Хлебников:

В пеший полк девяносто третий
Я погиб, как гибнут дети.

Хлебников, слава Богу, в тот раз остался живым. Он умер через шесть лет в разрушенной и голодающей стране.

Почти анонимная фронтовая смерть уничтожала будущее: начатые и неоконченные труды, замыслы поэтов и даже то, что они еще не успели замыслить, — и тем самым она изменила траекторию европейской поэзии.

В Первой мировой Россия не потеряла целого поколения поэтов, как Англия. Она потеряла их позже — в гражданских войнах, в государственном терроре, во Второй мировой войне (которая обычно называется у нас Великой Отечественной, и ее мировое измерение не учитывается).

Вообще говоря, память о Первой мировой в России была почти полностью вытеснена последующими катастрофами XX века. Когда я впервые оказалась за границей в 1990-е годы, одним из моих сильнейших впечатлений была память о Первой мировой, которую хранит Европа. В провинциальной Франции, в провинциальной Англии, в каждом городке и селе стоят памятные знаки о погибших, в храмах хранятся книги с их именами. В той истории, которую нам преподавали в советской школе, мы знали об этой войне только то, что она была «империалистическая» и «несправедливая», что большевики приветствовали ее начало, как хорошую подготовку к революции, и что они выступали за поражение России.

Александр Солженицын, увидевший в Первой мировой начало крушения России («Красное Колесо»), был едва ли не единственным русским писателем советского времени, который так много думал об этой забытой у нас войне. До него, впрочем, был Борис Пастернак. Я помню, как в школьные годы с большим удивлением читала в запрещенном томе «Доктора Живаго» военные главы: об этой истории мы ниче-

го не знали! Но для героя Пастернака, поэта и полевого врача, война прошла без больших последствий. Есть еще одно имя, которое я хочу сегодня вспомнить в связи с Первой мировой, — это Осип Мандельштам с его «Стихами о неизвестном солдате». Об этом я скажу немного позже.

Пока вернемся к нашей теме. Поэт, погибший на войне. Если бы мы думали о войнах других времен — о гибели поэта-рыцаря, скажем, такого, как Бертран де Борн или как Байрон в Греции, — это звучало бы иначе. Поэтическое и воинское призвание могли совпадать, и в таком случае это была бы свободно избранная, высокая судьба. С войной и битвой связаны такие глубинные темы поэзии, как жертва, герой, верность, справедливость, родина, вера, «родные боги».

Но массовая война, новые техники боя в Первой мировой превратили ее участника в анонима, «неизвестного солдата», скорее в цель поражения, чем в действующее лицо — и это оказалось как-то особенно несовместимо с судьбой поэта. Не потому, что поэт «ценнее» других участников бойни, но потому что поэт — «показательный человек». Мысль о поэтах, «убитых задешево», вызывает к бунту против войны — или, словами Шарля Пеги, к войне с войной.

Тема катастрофы, всеобщей гибели (и вряд ли осмысленной, вряд ли оправданной какой-то достойной целью) стала ведущей в изображении Первой мировой у ее участников европейских поэтов. Ее портрет состоит из горя, мучений (в том числе мучений совести), темной и мутной обыденности, утрат — а не из побед, героизма и славы оружия. Война как одно из «искусств» человеческой цивилизации («военное искусство»), как род культурного осуществления личности кончилась с изобретением оружия массового поражения. Новая война, с газовыми атаками и бомбардировками с воздуха — надругательство над человеческим. Таков тон некоторых строф «Стихов о неизвестном солдате» Мандельштама:

Для того ль должен череп развиваться
Во весь лоб — от виска до виска, —
Чтоб в его дорогие глазницы
Не могли не вливаться войска.
Развивается череп от жизни
Во весь лоб — от виска до виска, —

Чистотой своих швов он дразнит себя,
Понимающим куполом яснится,
Мыслью пенится, сам себе снится —
Чаша чаш и отчизна отчизне, —
Звездным рубчиком шитый чепец,
Чепчик счастья — Шекспира отец.

Поэт говорит здесь не как пацифист, а как тот, кто вступает в войну с войной — причем воюет он с ней в духе «старинной» войны, единоборства. Гибнуть *гурьбой и гуртом* возможно, но вызов на поединок бросают в одиночку.

Я говорю о Мандельштаме, потому что, думаю, никому другому не удалось увидеть войну XX века в такой широте и глубине. «Стихи о неизвестном солдате» созданы в марте 1937 года — не участником боев, и даже не во время войны: в паузе между двумя великими войнами. Они написаны «невоиннообязанным» поэтом, в предчувствии близкой войны и в памяти о прошлой.

Мандельштамовский образ войны — грандиозного дантовского письма; он погружен в столетия, в прошлое и будущее всего человечества, «*товарищества*» («*Эй, товарищество, шар земной!*») — и в бесчеловечный космос. В войне «Стихов о неизвестном солдате» есть три, по меньшей мере, пласта. Это, во-первых, — наполеоновские войны; затем — Первая мировая и, наконец, будущая вселенская война, похожая на конец света. Прошивающие «Стихи о неизвестном солдате» наполеоновские мотивы (сражения у Ватерлоо, Аустерлица и Лейпцига, египетские походы, за которыми открывается вид на кампании Македонского) требуют осмысления. Можно предположить, что финальные строки:

И столетья
Окружают меня огнем. —

своего рода реплика знаменитых слов Наполеона в Египте: «Солдаты! Сорок веков смотрят на вас сегодня с высоты этих пирамид!» Это из Первой мировой (причем в традиции ее европейского изображения) вместе с названием (памятник Неизвестному солдату, как известно, установлен в Париже в 1921 году) в «Стихи о неизвестном солдате» вошла общая атмосфера окопных будней и всеобщего замешательства.

И, наконец, грядущая война — последняя апокалиптическая битва, звездная война, превосходящая все прошлые своим масштабом и смыслом:

Я не Лейпциг, не Ватерлоо,
Я не битва народов. Я новое...

Апокалиптический образ, в котором нельзя не услышать своего рода гимна наступающей катастрофе: там, во всеобщем крушении, смещениях, вихрях и является *весть*, свет, или сверхсвет: *новое*, от которого *будет свету светло*.

Характерно, что тема «врага» — первая тема любой войны, ведь она ведется *с кем-то*, — исчезает у Мандельштама. И с той, и с другой стороны битвы видны только «*убитые задешево*», «*люди холодные, хилые*». Как будто не они убивают друг друга — а их всех убивает некая внешняя безымянная сила. Недаром исследователи спорили о смысле переключки в последних строфах:

Я рожден в девяносто четвертом.
Я рожден в девяносто втором.

Что это? Переключка заключенных, лагерников — или новобранцев? В ландшафте мандельштамовской войны-бойни это почти неотличимо. Всех уничтожает некая сила, падающая с недобрых небес, от *изветливых звезд*, — сила, враждебная предназначению человека, его «черепу», то есть его творческой задаче и счастьем творчества. Все происходит ввиду космического конца — и космического начала, световой *вести*.

2.

Война с войной — это одна из войн, которые ведет поэзия. Большая поэзия обычно не забывает своего воинского призвания. Она не знает обыденной примиренности. Лири и есть меч, как с силой клятвы и заклинания писала М. Цветаева:

Ноши не будет у этих плеч
Кроме божественной ноши — Мира.
Нежную руку кладу на меч:
На лебединую шею лиры.

Меч и лира. Но еще точнее: лук и лира. По одному из преданий, лира рождается из боевого лука.

Поэтическая война архаична. Это единоборство. Она не знает средств массового уничтожения. Архаический меч — или лук Аполлона. Или «птичье копьё Дон Кихота». Или Давид перед Голиафом. Представить себе поэта не только у ядерной кнопки, но уже у старинной пушки, невозможно. На фабрике смерти поэту нечего делать. Я не смогу сейчас долго говорить о том, с чем ведет свою войну классическая поэзия. Ее формы и прообразы могут быть разными у разных авторов (так, за поэтической войной Марины Цветаевой стоит прообраз Жанны д'Арк). Это нелегко объяснить. Если совсем кратко: это война с «худым миром» (по пословице: «Худой мир лучше хорошей войны»), с немирным состоянием мира и человека, которое выдает себя за мирное. Поэт обречен на то, чтобы не пропустить подлога и не мириться с ним. Большую поэзию одушевляют два противоположных императива: преданность тому великому, божественному миру, который завещает Евангелие: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам» (Ин. 14, 27) — и евангельская же весть о неизбежной войне: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф. 10, 34–35).

Весть о мире, которую несет поэт, встречается этим миром с необъяснимой враждебностью. Это вечная вражда мира (в другом смысле: «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15)) к Настоящему и Новому.

3.

Для нас в сегодняшней России тема войны (и неизбежно: поэта и войны) приобретает прямую политическую актуальность. Мы уже год живем в военное время, во время русско-украинской войны, которую официально войной не называют. Это «гибридная», утаенная война. У наших маленьких гибридных войн есть потенция перерасти в большую и открытую войну, вовлекающую в себя народы и страны. Это ужас, от которого мы не можем отвернуться. Я не знаю пока

русских стихов, которые отвечали бы этому положению. В стихах, которые доносятся с украинской стороны, слышится настоящая серьезность и воодушевление, как будто забытое в наше позднее, постмодернистское время.

И уже совсем напоследок. Мы (теперь я имею в виду уже не Россию, а всю нашу цивилизацию) оказались в необыкновенной ситуации, когда граница «мира» и «войны» рухнула. Война объявленная, у которой есть начало и конец, победы и поражения, фронты, диспозиции и планы сражений, война, которую открыто ведут регулярные войска, осталась в прошлом. Вылазки партизанского и террористического типа, спецоперации, направленные на мирное население, на первых встречах, дистанционные атаки и другие неизвестные прошлому формы насилия, не подчиненного никаким нормам, разрушают границу мирного и военного положения. Точнее, они просто отменяют мирную жизнь. Зоны крипто-сражения расползаются по миру, превращая всю ойкумену в поле «странной мировой войны». Поэты прошлого этой ситуации не знали.

Слово о Мандельштаме*

Мне бы хотелось начать со знаменательного факта появления в русской поэзии начала XX века великолепной четверки поэтов, состоящей из двух мужчин и двух женщин: Пастернак, Мандельштам, Ахматова и Цветаева. Эта четверка кажется мне замечательной потому, во-первых, что все поэты в ней совсем не похожи один на другого. Примечательно, что оба поэта-мужчины — еврейского происхождения, и оба, как бы переступив через это происхождение, стали христианами. Тогда как женщины — совершенно русские, но при этом, в отличие от Мандельштама и Пастернака, словно противостоят друг другу. Все они хорошо друг друга знали, Мандельштам общался с Пастернаком почти до самого конца своей жизни. Был один грустный эпизод, когда он ответил Пастернаку стихами на одно из его замечаний, неверно понятых. Мандельштам тогда только что получил квартиру в Москве, и зашедший к нему Пастернак сказал: «Отлично, теперь вы сможете писать стихи». Мандельштаму эти слова показались невыносимыми, ведь у него не было этого пастернаковского желания вести рассудительную жизнь, приспособиться к ситуации.

У Мандельштама и у Ахматовой сильнее всего выражена полнота подступа к существованию. У Ахматовой это, прежде всего, полнота человеческих отношений, отношений с другим. У Мандельштама эти отношения с другим переданы как отношения с другом: с человеком, с творением. Более того, друг увиден как Друг, т.е. в нем выражено отношение к божественному и непосредственно к самому Богу. Стоит попутно отметить, что и у Пастернака мы находим ту же отнесенность. Она заметнее в поздних его вещах, а у Ахматовой

* Это выступление Н.А. Струве 15 февраля 2016 года в Париже на вечере, посвященном «двойному юбилею»: 85-летию Н.А. Струве и 115-летию со дня рождения Осипа Мандельштама (подробнее об этом вечере см. в разделе «Хроника»). Редакция благодарит Кристину Филлипп за расшифровку устной речи.

видна на протяжении всей жизни, с юности. У Мандельштама это нарастает где-то между 1915 и 1935 гг.

Еще у Мандельштама нас поражает удивительное единство противоположностей, которое он однажды словно взваливает себе на плечи. Его мировоззрение менялось, оно не было дано ему сразу в полноте. Начал он, как многие поэты, с противостояния тоске, охватывающей нас перед пустотой существования:

Твой мир, болезненный и странный,
Я принимаю, пустота!

Но затем, после революции и внутренних перемен, Мандельштам более, чем все другие поэты XX века (больше даже Блока, окончившего жизнь на невозможности жить и дышать, вызванной историческими обстоятельствами), приобрел необычайную широту видения, взгляда на жизнь и на всю европейскую культуру, которой восхищался и к которой причислял, конечно, и русскую литературу. К этой европейской культуре сам Мандельштам принадлежал сполна и целиком: вспомним, на скольких величайших европейских писателей и художников, начиная с Вийона, он ссылается в своих стихах и статьях.

Поэзия Мандельштама, как и у всех великих поэтов, не расходится с его мировоззрением. Он делает своими самые разные аспекты европейской культуры, среди упоминаемых им имен и явлений не только Вийон, оказавший на него в юности сильное влияние, но и Моцарт, Шуберт, собор Парижской Богоматери, самые разные достижения культуры, искусства, литературы, всей европейской цивилизации. Он до краев наполнен этой культурой, и при этом он живет в современности в самом глубоком смысле этого слова, поскольку современность для него была не просто вопросом времени, но вопросом мировоззрения, того внутреннего видения, которому он принадлежал целиком. Кого только он не упоминает: например, Данте, которому посвящает замечательную статью, настоящее литературоведческое исследование, посвященное одновременно и Данте, и самой поэзии; вспоминает Расина, цитирует множество самых разных авторов. Но дело тут в том, что Мандельштам не просто упоминает, но на собственном опыте глубоко познает все то,

о чем свидетельствует изо всех своих сил, как духовных, так и поэтических.

Итак, единство противоположностей вписано в поэзию Мандельштама. Тут мы находим одновременно и вершины европейской, христианской культуры, и жизнь в ее повседневности. Это отразилось и в языке Мандельштама: он труден, и трудность эта связана с тем, что это не абстрактный, а, напротив, чрезвычайно конкретный язык. Это народный, разговорный язык, что довольно редко встречается в поэзии. Но при этом он вписан в европейскую культуру, печать этой принадлежности лежит на нем.

Но есть и еще один момент, с которым связана сила этой поэзии: это то, что поэзия эта образует единое целое с поступком поэта, с его исторической деятельностью. Эта спаянность жизни и поэзии у него сильнее, чем у кого бы то ни было из всех поэтов, вплоть до включения в это единство даже собственной смерти. Стоит вспомнить отношение Мандельштама к смерти, то значение, которое он ей придавал. Оно позволило ему совершить этот поразительный поступок — написать в 1933 году уничижительный портрет Сталина. Это настоящий обвинительный акт, созданный великим поэтом:

Мы живем, под собою не чуя страны,
Наши речи за десять шагов не слышны,
А где хватит на полразговорца, —
Там помянут кремлевского горца.
Его толстые пальцы, как черви, жирны,
А слова, как пудовые гири, верны.
Тараканьи смеются усища,
И сияют его голенища.

А вокруг его сброд тонкошеих вождей,
Он играет услугами полулюдей.
Кто свистит, кто мяучит, кто хнычет,
Он один лишь бабачит и тычет.
Как подковы кует за указом указ —
Кому в пах, кому в лоб, кому в бровь, кому в глаз.
Что ни казнь у него — то малина
И широкая грудь осетина.

Он написал эти стихи в 1933-м и читал их многим своим друзьям и знакомым, прекрасно сознавая, что тем самым подписывает себе смертный приговор. Это был поступок, акт свидетельства и добровольного мученичества. И в этом смысле мы можем говорить о Мандельштаме как о верующем, как об абсолютно верующем. Абсолют определял собою и его поэзию, и даже его смерть. Как он признался однажды Ахматовой: «Я к смерти готов!» И уже не так важно, что затем он попытался спастись от смерти и спасти свою жену, написав оду, прославляющую Сталина, очень плохую, кстати. Эти же обвинительные стихи прекрасны. Мы ведь знаем, что и св. Петр отрекался от Христа из страха перед тем, что должно было случиться. Можем ли мы его в этом упрекать? Но во всей мировой поэзии, включая поэзию русскую, это единственный случай поэта-мученика.

Удивительно также то, как упомянутое нами единство противоположностей проявляется в языке поэта, где, с одной стороны, явственно присутствие мировой культуры, а с другой стороны — элементов русского, совершенно простонародного языка, просторечия, — и само соединение этих пластов языка, кажущихся противоположными друг другу.

Помимо написанной мною книги о Мандельштаме, которую сейчас переиздали, я составил когда-то антологию мандельштамовской лирики, для которой написал предисловие, показывающее Христоцентричность мировоззрения Мандельштама. Я позволю себе в завершение прочитать оттуда одно стихотворение, написанное в 1937-м, в ссылке, в Воронеж, незадолго до ареста 1938 года, после которого поэт был отправлен в лагерь на Дальнем Востоке, где вскоре и погиб. Стихотворение посвящено Тайной Вечере:

Небо вечера в стену влюбилось —
Все изрублено светом рубцов —
Провалилось в нее, осветилось,
Превратилось в тринадцать голов.

Вот оно, мое небо ночное,
Пред которым как мальчик стою, —
Холодеет спина, очи ноют,
Стенобитную твердь я ловлю.

И под каждым ударом тарана
Осыпаются звезды без глаз, —
Той же вечера новые раны,
Неоконченной росписи мгла.

Здесь, в этих поздних стихах, Мандельштам не просто говорит о Тайной Вечере, но становится ее участником. И эти «новые раны», о которых идет речь в конце, завершают созданный им образ Тайной Вечери. Это одно из лучших христологических стихотворений Мандельштама.

Перевод с французского Натальи Ликвинцевой

ОЛЬГА ЗЛОТНИКОВА

Кругом одна душа

«Здравствуй, молодость!» — написал когда-то Франсуа Мориак, откликаясь на книгу 18-летней Франсуазы Саган «Здравствуй, грусть». Ольга Злотникова (родилась в 1987 г., живет в Минске) более чем на десять лет старше, но молодость не ушла от нее, напротив, своим поэтическим существом она обращена к детству, родине ее стихов. Речь не идет о каких-то воспоминаниях или умилениях о прошлом, но об ощущении необыкновенности тварных вещей, эпифании предметов. Детство, те тютчевские «баснословные года» — это время, когда Бог в младенческом, дорациональном опыте приоткрывает нам Свое, Божье, то, что «хорошо весьма». Поэзия, когда она подлинна, может стать одной из дверей, которая открывается в это изначальное «хорошо». Открываем ее и находим: яблоки, улицу в сентябре, птицу на мокрой ветке, раннее лето, деревья, дождь, саму смерть. Это очень женская поэзия, но не потому, что она без конца рассказывает о том, что происходит между «милым Адамом» и его ребром, но в той целомудренной мягкости, жалости, нежности, из которых складывается ее мир. «Кто никогда не снимал белую кожицу бархата с молочного младенца мать-и-мачехи, не растирал между пальцами пахучий листок смородины...», не узнает секрета вечной женственности, воспетой поэтами-мужчинами, смотревшими на нее лишь издали. Потому что секрет женственности не в каких-то предчувствиях и видениях, но в явлении живой плоти мира, сотворенной, падшей, обреченной прейти и предназначенной к неумирающей жизни с Богом во Христе. Эта поэзия встречает мир как ребенка, ждущего ласки. В ней слышится какое-то отдаленное эхо того веселья девочки-художницы, которая, по словам Притчей, радуется пред лицом Господа. Радость не иссякает на земном кругу, она живет в слове, которое передает интимность, первозданность каждой твари, вослед ускользающей от нас Премудрости Божией. Мы видим оставленные ею следы, крупички того, что было «хорошо весьма», и вдруг говорим: «Здравствуй, грусть!»

Протоиерей Владимир Зелинский

ДОМ

Место мое на земле — дом, тихая улица в сентябре,
всегда одна и та же, как бы мы ее ни называли.
О своем о женском, об Адамовом помню белом ребре,
листья лишь тронуты желтизной, а травы уже завяли.

— Забывай, забывай.... Забыла? — Заунывно басит фагот,
значит, ветер поднялся — люди от памяти отрекутся.
Время остановилось, и двор в сентябре — покинутый грот,
в котором березы старые по-детски друг к другу жмутся.

Все это дом, и сентябрь не случайно остается со мной,
будто сейчас, после лета, мы начинаем ходить в школу:
выходим пораньше, дышим прохладой утра и тишиной.
И память меня, мой сентябрь, каленой иглою не колет

куда-то под ребра слева, туда, где детство мое стучит
всегда с перебоями, с замиранием, как любовь — гулко.
Здесь, в сентябре, уставшая мама с заваркой варит щи,
а я, еще девочка, глажу дворовую кошку Мурку.

Память не выкорчуешь, как дерево, я ее не отдам,
останется на щеке моей от маминых губ помада.
Я родом из детства, я из ребра твоего, милый Адам,
мальчик смешной с пронзительным грустным взглядом.

ОДА РАННЕМУ ЛЕТУ

кто никогда не снимал
белую кожицу бархата
с молочного младенца
мать-и-мачехи

не растирал между пальцами
пахучий листок смородины

не смаковал живую
сочную плоть травы
внутренность диких злаков

кто не ласкал глазами
с благоговейным трепетом
юность белой сирени
и аромат не помнит

кто никогда не был
настолько пустым и полным
настолько живым
что исчезал вовсе

в блаженной пустоте
раннего лета

никогда не поймет

в тихом саду ли
в поле цветочном
золотое колечко
в траве в траве

мое детское сердце

ЭПИФАНИЯ ПОЗДНЕЙ ОСЕНИ

Какой неизвестный мастер
с благословенья сердца
создал эти березы,
золото их на черном,

блаженные лики в тумане,
клен киноварный рядом?

Здесь, на земле — медью
березовые монетки,
будто давным-давно
вышли из обращения:
дети играют — пусть,

и лоскутки клена —
яркие юбки кукол,
веточек тонких черных.

А тишина поздней
осени полнозвучней,
если слетают с веток
на мокрую землю сороки,
крыльями шелестят.

САД

Вечером тепло и очень тихо
в нашем незапамятном саду,
и приходит старая зайчиха
грызть кору, и я сюда приду.

Сад мой в синих сумерках растает —
он мне больше не принадлежит.
Яблоня и тени не оставит,
и зайчиха в ельник убежит.

Может быть, и жизнь, ее приметы,
в сумерках привиделись душе?
Засыпаю — сад смежает ветви,
я проснусь — и нет его уже.

* * *

Здесь даже зверь, себя преодолев,
стал человеком в облике зверином,
и в яслях спит его младенец-лев,
и львица-мать укачивает сына,
как ночь — новорожденную звезду.
Открыто все: дома, амбары, хлев,
и лев с козлом резвятся на земле,
и юноша, сидящий на осле,
беспечно напевает ерунду,
и юноша играет ду-ду-ду

на деревянной дудочке-свирели,
и время проплывает еле-еле,
как перышко, высоко над землей...
Какая это глупость, Боже мой!
И тут же выпадаешь из постели
в предзимний непроявленный рассвет:
стоят солдаты «да», «не знаю», «нет»,
и каждый непременно — только насмерть.
Разгонишься, упрешься — и привет,
и хорошо хоть — не поднимут на смех,
но будут долго, пристально смотреть,
как ты живешь на четверть и на треть:
беднее всех, виновней — хуже всех.

«Ваш истинный
и вожденный облик»
(Заметки переводчика Петрарки)

Простого перечня поэтов, переводивших Петрарку на русский язык, мыслителей и ученых, о нем писавших, достаточно, чтобы связать новичку язык страхом: «кто были они, и кто я?» В этом кратком вступлении я — как раз такой новичок — не претендую сказать нечто оригинальное, но хочу объяснить свой интерес к Петрарке и то, почему этот интерес нашел выход в попытке собственного перевода, а не в любом другом способе изучения.

Одну часть поэтов, историков литературы, философов Петрарка привлекает как гуманист, певец «человеческого сердца» и внутренней свободы индивида. Другим он более близок и интересен мистической, платонизирующей стороной своего творчества, которую они считают главной¹. Я нахожу, что у Петрарки первое обусловлено вторым; и это сочетание, кроме всего прочего, говорит об интеллектуальном мужестве поэта, о глубоком и честном, не скованном никакой отвлеченной идеей, восприятии им мира и собственной судьбы.

Поэзия Петрарки меня привлекает, прежде всего, как свидетельство внутренней жизни и развития души. В этой душе искренняя церковность, глубокое и серьезнейшее отношение к христианской вере и этике, со всем ее аскетизмом, с ее «не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15), совмещаются с искренней и бережной любовью к явлениям культуры, к сохранению и воскрешению прошлого. В ней сочетаются любовь ко всему миру как к единому телу и активный итальянский патриотизм, который не несет в себе никакого обособления, но напротив, исходит из космичности и питается ею. Любовь к женщине у Петрарки одновременно сложна и едина, так что может показаться слитой из противоречий. Но, как и в других случаях, это противоречивое

единство мне представляется проявлением интенсивного, глубокого и честного труда сердца и ума.

Любовь идеальная, доходящая в стихах почти до обожествления любимого существа, у Петрарки сочетается с весьма трезвым взглядом на женщину. При внимательном чтении сквозь строки, полные то восторженной хвалы, то скорби, Лаура видится как женщина отнюдь не чуждая кокетства, хорошо понимающая, с кем имеет дело и как с ним себя вести, не бросая тени на свою репутацию. Конкретно-человеческий образ ее, составляющийся у Петрарки в дополнение к образу идеальному, есть живой и правдивый женский образ, и не так важно, верен ли он биографически или представляет собой плод художественного домысла; он во всяком случае основан на опыте. Поэт не раз торжественно заверяет, будто мысленное созерцание совершенств Лауры отнимает у него способность видеть других женщин, но порой и проговаривается, что готов искать образ любимой в других, не столь недостижимых (сонеты XVI, CLXXVI). Как известно, у него, вопреки обязательному для клирика безбрачию, была сожительница, родившая и вырастившая ему детей.

Говоря — уже не в порядке лирического преувеличения, а споря с самим собой в трактате «О презрении к миру» — итак, говоря о том, как из-за любовного «безумия» он пренебрегает здоровьем и серьезными делами, как приводит свою жизнь в разруху, Петрарка постоянно ищет уютного гнезда, возможности жить небедно и безопасно, не жертвуя ради этого совестью. Он умеет устраиваться сам и благополучно устраивает судьбы своих детей. Прижизненные портреты Петрарки показывают нам здорового, мирного человека с упитанным лицом и небольшим животиком, которому поливать латук в огороде или вынимать соты из улья не меньше к лицу, чем корпеть над книгами. Перед нами полезный насельник и труженик этого мира, представитель того самого типа, которым лучше всего поддерживаются человеческое общежитие и цивилизация. Умелая ориентация в земном пространстве помогает его созерцаниям и их передаче в стихах, а созерцание и искусство мирять с земными несовершенствами.

Эти простые, но, как представляется, важные наблюдения мне удалось сделать именно при переводе. И дело не в том, что в чужих интерпретациях личность поэта виделась

менее отчетливо. Как пример глубокого внимания не к словам, а к самому человеку, с болью переживающему то, о чем он пишет, я привел бы, в частности, выполненный Ольгой Седаковой перевод нескольких сонетов, посвященных умершей Лауре. В трактовке образа Петрарки многое зависит от выбора переводчика, от тех тем и аспектов, которые ему ближе: соответствующим чувствам и переживаниям поэта уделяется и большее внимание. Но переводя не по выбору, а подряд, подчас неожиданно замечаешь детали, на которые иначе, скорее всего, не обратил бы внимания. Вот, например, мадригал CXXI:

Не видишь ли, Амор, как эта молодая,
презревши боль мою, с твоей державой споря,
меж двух врагов живет, не зная горя!
Стоишь с оружием ты, — она ж сидит, босая,
в косичках, в юбке, средь цветов с душистой муравой,
мучительница мне, горячка пред тобой.
В плену я: коль твой милостивый лук готов на бой,
а в колчане стрела хотя б одна,
мой вождь, — ей за себя и за меня воздай сполна!

«Косички» (*treccie*) и «юбка» (*gonna*) — принадлежности не богини и не олицетворенной платоновской идеи, и даже не Прекрасной дамы трубадуров, не правда ли? Не этот ли диссонанс с привычными представлениями о петрарковской героине заставил А. Эфроса в его переводе вместо юбки обрядить Лауру в «тафту», а косички сделать «косой», приблизив ее к «простой и естественной» красавице из элегий сентименталистов и романтиков, к женским образам прерафаэлитов... Но именно такую, запечатленную в виде деревенской девчонки, Лауру Петрарка ставит вровень со всемогущим Амором, движущим, как мы знаем от Платона и Данте, «Солнце и другие звезды».

В чудесном мадригале LI (первое произведение Петрарки, положенное на музыку еще при его жизни) поэт, будто ласково «мстя» возлюбленной за ее холодность, называет ее «дикой и неотесанной пастушкой», *pastorella alpestra et cruda*. *Alpestra*, «горная», здесь употреблено в переносном смысле: дикая, далекая от цивилизации и смягченных нравов

равнины. Образ горной пастушки не имел в себе ничего от чистенькой девочки с ягнятами с олеографической картинки; собственно, это девушка из пастушьего клана. В Средние века, да и много позднее в Италии горцы славились разбоями и жестокой мстительностью, женщины их владели оружием (стоит вспомнить «бригантесс», отчаянно сражавшихся с пьемонтскими войсками еще в 1860-е годы!), а сезонные перегоны стад по горам вынуждали к полукочевому быту. Неосмотрительно приближаясь к девушке-горянке, назойливый чужак рисковал жизнью. Итак, «грубая пастушка» изображается снявшей с головы платок, чтобы прополоскать (графиня де Нов, как видим, не чувствует нужды обращаться за такой мелочью к прислуге — во всяком случае, так нам представляет ее поэт); а уже в следующих строках ее освобожденные от покрова волосы своим прекрасным блеском воспламеняют небо, заставляя его «дрожать от любовного мороза». Мгновенное сведение «низкого» и «высокого» планов, присутствующий в стихотворении эффект «температурного контраста» дают нам едва ли не физически ощутить земную, живую Лауру². «Низкие» элементы описания намекают — хоть и обмолвкой, но весьма прозрачно — на проворство, практичность героини, на ее решительный характер, простоту и естественность в сочетании с неприступностью. Поэт не стал бы вводить эти черты, не имея он на то основания в облике и повадках настоящей Лауры; но они производили бы куда меньшее впечатление, если бы не сочетались с идеальными похвалами той же Лауре. Получается, что идеализация обеспечивает стихотворению тонкий и глубокий реализм.

Вот и еще близкий пример. В сонете CXV Лаура изображается стоящей посреди двух влюбленных соперников. Первый из них — Солнце, второй — сам поэт. Солнце, в качестве дара любви, окружает, облекает Лауру световой сферой (*sfera*), что воскрешает в памяти читателя, ни много ни мало, апокалиптический образ «Жены, облеченной в солнце» (Откр. 12, 1; средневековые толкователи видели в ней то персонификацию Церкви, то Богоматерь). Этот максимально возможный, дерзновенный в устах поэта-христианина апофеоз Лаура разрушает сама. Оглядев себя во всей неземной красоте, будто примеряя перед зеркалом новые украшения, Лаура, как настоящая разрушительница сердец (хуже того, как куртизанка,

сталкивающая ухажеров, чтобы вынудить их на более щедрые траты!), отводит «довольный взгляд» от блистательного поклонника, «царя богов и людей», и благосклонно поворачивается к отчаявшемуся воздыхателю-поэту. Герой чувствует себя внезапно вознесенным до небес (лишь на мгновенье, впрочем), а его униженный соперник, плача, закрывает лицо набежавшей тучкой. Снова средствами идеализации создается жизненная и достоверная картина, слишком хорошо знакомая любому мужчине. Мы узнаем здесь наши собственные переживания, ошибки, заблуждения, драмы наших собственных встреч с женской красотой. Чем же велик Петрарка в этом сонете — апофеозом Лауры или разрушающим его штрихом? Наш ответ: поразительно смелым сочетанием того и другого.

«Канцоньере» — история почти сорока лет внутренней деятельности души поэта, включая два десятилетия при жизни его возлюбленной. В течение этого срока Петрарка наблюдал со всей возможной силой сочувствия то, о чем не пишет словами: увядание юной красоты Лауры, почти ежегодные беременности (их было одиннадцать), видел отражаемые в ее облике женские недомогания, печали супруги и матери, бытовые коллизии, наконец, болезни, которые до сорока лет свели ее в могилу. Все это Петрарка переживал с любимой, пусть и издали. Независимо от любых внешних установок (религиозных, философских, эстетических, социальных и др.), он не мог дать образа Лауры, который не нес бы на себе печать трагического разделения между идеалом и правдой жизни и одновременно не снимал бы это разделение в самом творческом акте. Этого требовали от него и ум, и верность взгляда художника, и простая честность любящего мужчины. И то, как Петрарка это делает, сочетая, казалось бы, несочетаемое, не изменяя правде, верности взгляда, преклоняясь и не оскорбляя святости преклонения сусальной фальшью, способно открыть внимательному читателю его поэтический труд как настоящий, сильный *мужской поступок*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вот что писал, например, Вяч. Иванов в 1931 г.: «И не “человеческое сердце”, биение которого, конечно, слышится в этой книге <...>, является “сущностью” “Канцоньере”, а блаженное и вместе с тем ностальгическое созерцание мира красоты, парящей над

реальной жизнью, созерцание истинно, исключительно лирическое, в основании которого лежит абстрактное и неопределенное представление о человеке, божестве, природе, преображенной не в себе, но в человеческом разуме, — в общем, некий платонизм, на деле переживаемый только в живом опыте любви...» (*Иванов Вяч. Лавр* в поэзии Петрарки // *Петрарка в русской литературе*. Кн. 2. М.: Рудомино, 2006. С. 28).

² Тот же прием много веков спустя изумительно удастся Пушкину в его «Зимнем утре». Образ любимой пишется исподволь красками природы и мира, при особенной роли «тепловых» контрастов: его создают солнце, треск поленьев в печи, идущий от нее жар, морозный ветер при скорой езде в санях...

ПЕТРАРКА

Сонеты

XIII

Когда, по временам, в круг прочих жен
в обличье блещущем ее — Амор вступает,
сколь ни одна красы ее не достигает,
столь крепнет жар, которым разожжен,

я восхваляю место, время, самый миг,
к таким высотам первого воззренья
и говорю: Душа, воздай благодаренье,
что удостоена ты почестей таких.

Ведь от нее та мысль к тебе идет,
за коей следуя, паришь к вершинам блага,
не высоко ценя, чем мир живет,

Ведь от нее — та легкая отвага,
что к небесам прямой тропой ведет
надежд возвышенных избравшего полет.

XV

За каждым шагом обращаясь вспять
усталым телом, что ношу с мученьем,
я утешаюсь легким дуновеньем,
что воздух мне от вас струит, — чтоб лишь сказать:

«Несчастный!» — и помыслив, что оставил я
в далеком странствии, в скоротекущем веке,
растерян, бледен, медлю шаг, сквозь веки
опущенные — струи слез лия.

И приступает среди горестной тщеты
недоумение: как могут эти члены
далече жить от духа жизни их?

Но отвечает мне Амор: не знал ли ты,
что это — привилегия влюбленных,
отторгшихся от всех опор людских?

XVI

Простится старец, сединою убелен,
с тем милым краем, где наполнил век годами,
с домашними, что с плачем и слезами
отцу любимому глядят вослед, как он,

все уменьшаясь, на погорбленных плечах
уносит дней последних достоянье;
себе содействуя упорным упованьем,
разбит годами, изнурен в путях,

бредет, — и наконец, в воздание трудов,
достигнет Рима, чтоб увидеть светлый Лик¹,
Кого на небе обрести сподоблен;

так я, отчаянный, к скитаниям готов
ища, сколько можно, донна, и в других
ваш истинный и вожденный облик.

LII

Не больше был Дианой изумлен,
когда, чудесным случаем, нагою
среди лдяных вод ее увидел Актеон,

чем я пастушкой дикою лесною,
полощущей свой легкий плат, что косы
от ветерка воздушно-белые укроет:

весь чую, как зажженный ими воздух
трясется от любовного мороза.

CXV

Меж двух влюбленных я честнейшую узнал
ту женщину: по сторону от ней
владыка всех богов и всех людей,
стояло Солнце, по другую — я стоял.

Дивясь, как ореолом блеска и тепла
из нас светлейший всю ее одел,
довольная, взглянула на меня: и я хотел
чтоб никогда она суровой не была!

И на веселье ревность пременилась,
та, что сперва в душе моей зажглась
к высокому собрату моему.

А Солнце малым облачком закрылось,
стирая слезы с огорченных глаз:
так скорбно было поражение ему!

CLXXVI

По чащам неприветливым и диким,
где даже войско с осторожностью идет,
иду без страха: ведь меня не ужаснет
ничто: лишь солнце, что любви пускает блики.

Пою, идя (а мысли разлетелись!)
о той, кого и Небу не отнять у глаз
моих, что, кажется, я вижу и сейчас
повсюду женский образ² — в буке, в ели —

все будто слышу в шелестах ее
листвы и веток, в птичьих жалобах, в журчащих
ручьях между зеленой муравой,

и редким счастьем назвал бы забытье
в пугающей тиши дремучей чащи,
коль не остаться б мне без солнца моего.

CLI

Не так от бурею кипящих вод
стремится в гавань кормчий изнуренный,
как я от мысли мрачной и смущенной —
куда заветное желание влечет.

Ни свет божественный не поражал так смертный взор,
как глаз моих — тот луч величественно-нежный
из черного зрачка на белоснежном,
где стрелы золотит свои Amor.

А он не слеп, — он бдит, вооружен;
он наг, — лишь малое стыдливостью покрыв;
крылат — не на картине — наяву.

Как главы в книге, открывает он
мне в тех очах, что прочим не открыл:
все, что пишу о нем, все, чем живу.

CXLIV

Ни солнце восходило столь прекрасным,
когда туман рассеется в лугах,
ни после ливня семицветная дуга
переливалась так разнообразно, —

о, как преображалось, пламенея
в день, когда взял я на себя любви оброк,
лицо, которому (коль описать бы мог!)
ничто земное уподобиться не смеет.

Амора видел я, и светлый взгляд его
так ласков был, что от часа того
мне все земное кажется темно.

Сеннуччо³, видел я: дугою выгнут лук
в его руке, — и мой трепещет дух,
но жаждет, жаждет видеть все равно.

CLXV

Когда белейшей той стопы на вешний луг
столь грациозно шаг ступает милый, —
словно от легкого следа идущей силой
цветы растут и распускаются вокруг.

Амор, одни изящные сердца лова⁴,
охотою не устаивает прочих;
так жаром сладостным дождят мне эти очи,
что не ищу иного счастья я.

Походка, взгляды нежных глаз твоих
в согласии с нежнейшими речами
и с кроткой, чинной тихостью души.

Четыре искры (впрочем, больше их!)
зажгли во мне пылающее пламя,
как птицу ночи — солнцем устранив.

CXLVI

О, добродетели украшена лучами,
душа, в честь коей столько исписал листов;
о незапятнанной, всецелой чести кров,
о башня, в небо вознесенная хвалами!

О пламя! В тонких кружевах сияют лепестки:
розы в снегу, в чей блеск гляжусь и трогаю руками;
о сладость — к милому лицу взмахнуть крылами,
светлейшему из всех под солнцем лиц людских.

Я б вашим именем, всю толщу тесных строк
раздвинув вдаль, наполнил Бактр и Тил,

Дон с Нилом, и Атлас, Олимп и Кальп!⁵

Не разнесу его вслед четырех ветров:
да слышит его славный край вдоль Аппенин,
в кругу меж волн морских и снежных Альп.

CXLVIII

Тичино, По и Арно, Вар, Адидже, Тибер,
Евфрат и Тигр, Нил, Герм, и с Индом Ганг,
с Дунаем Дон, Алфей, Гаронны берега,
Рейн, Эра, Эльба, Рона, Сена, Гебр и Ибер,

плющ, ель, сосна, бук, вереск! — нет, не вами
я утолю палящий сердце зной,
но милой речкою, что слезы льет со мной,
тем деревцем, что, славя, чту стихами.

Здесь помощь обрету в моей войне
с Любовью, здесь оборонить под силу мне
жизнь, изнемогшую в великом треволненье.

Расти, прекрасный лавр, над свежестью реки,
а возраставший — пусть изящно-высоки
рождает мысли при ее журчащем пенье.

CLII

Душа медведицы, тигрицы, кроткий зверь
в подобье ангела, но с видом человека,
меж страха и надежд, меж слез и смеха
играет мною: смутно все мое теперь!

Коль не отгонит, иль не привлечет,
но будет мучить, как обыкновенно,
то, чувствуя, как сердце гонит в венах
яд сладостный любви, жизнь истечет.

Разбито мужество мое, чтоб дальше выносить
томления превратностей таких —
пылать и леденеть, краснея и бледнея;

и вот бежит, надеясь скорби сократить,
как та, что, истекая каждый миг⁶,
не может ничего, а умереть — не смеет.

CLXVI

Когда бы грота мне не оставлять того,
где раздавались прорицанья Аполлона,
не только б Мантуя имела и Верона⁷,
но и моя Флоренция — поэта своего.

Остался мой удел не орошен
водой, бегущей с той вершины горной⁸.
Я следую звезде иной, и терны
косой кривой ссекать приговорен.

Суша олива, и шумит далече бег
ручья, что от Парнаса исходил
и пить давал до изобилья ей.

И что мне было бы — несчастье или грех,
лишенному плодов, когда б не одождал
Юпитер вечный милостью своей⁹?

CLXXX

Уносишь, По, пустую скорлупу
мою твоею властной быстроною;
но ни твоею силой, ни иною
не превозмочь мой сокровенный дух,

что, не нуждаясь в лоцмане, но сам,
вверяясь дуновению желанья,
к золотой листве летит и бьет крылами
вспять ветру, водам, веслам, парусам.

Царь гордый между рек, в пути твоём
встречая солнце в ярком дня явлении,
но луч ярчайший на закате оставляя,

с собой уводишь смертное мое,
иное же — в любовном оперенье
летит назад, к возлюбленному краю.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Плат Вероники» с отпечатленным на нем ликом Христа, хранящийся в соборе Св. Петра.

² В оригинале поэту видятся в буках и елях *donne et donzelle*, «женщины и девушки».

³ Сеннуччо дель Бене (1270 или 1275 — 1349) — поэт, флорентийский изгнанник в Авиньоне, друг Петрарки.

⁴ *Leggiadro core*, «изящное сердце» — одна из определяющих характеристик возвышенно-влюбленного героя в поэзии «нового сладостного стиля» (*Данте*. Новая жизнь. VII, 12 и др.).

⁵ Бактр — Балхаб, приток Аму-Дарьи. Тил (Tyle) — комментаторы Петрарки с давних пор считают, что имеется в виду Туле (Thule), легендарный остров в Атлантическом океане; но так звучит и древнее тюркское название р. Кама. Дон (Tana) — одна из нередко упоминаемых Петраркой рек: в его времена Приазовье и устье Дона были зоной активной итальянской (генуэзской) колонизации. Атлас — горная система на северо-западе Африки. Кальп — приморская местность на юго-востоке Испании.

⁶ Т.е. жизнь.

⁷ Мантуя — родина Вергилия, а Верона — Катулла.

⁸ «Та вершина» — Парнас, упоминаемый чуть ниже.

⁹ *Letterno Giove*, «Юпитер вечный», т.е. истинный, непреложный, — Петрарка говорит, конечно, о христианском Боге.

Перевод с итальянского Петра Епифанова

Нравственно-религиозные мотивы в творчестве Д.Н. Мамина-Сибиряка

В произведениях замечательного российского писателя Дмитрия Наркисовича Мамина-Сибиряка (1852–1912), по сути, впервые и во всей полноте — природно-географической, социально-экономической и культурно-исторической — в русскую литературу вошел образ Урала. Известность писателю принесли, прежде всего, романы так называемого уральского цикла («Приваловские миллионы», «Горное гнездо», «Дикое счастье», «Золото», «Три конца», «Хлеб»), а также сборники «Уральских» и «Сибирских рассказов». Однако творческое наследие писателя не исчерпывается лишь рядом указанных произведений, отмеченных сугубо локальной географической привязкой¹. Решающим аргументом, свидетельствующим о включенности писателя в основное, магистральное русло российской классической словесности, становится складывающаяся в творчестве писателя особая *антропологическая концепция*, в которой человек предстает феноменом экзистенциально-психологического и духовно-религиозного порядка. Такового рода реализм в сознании самого художника получает определение «одухотворенный реализм»², поскольку к социально-бытовой проблематике в нем примешиваются вопросы национальной духовности, высоких человеческих страстей, греха и покаяния, совести и веры.

Сравнения уральского писателя с Эмилем Золя, причисление его к натуралистическому направлению — избитые штампы маминоведения. Но и здесь не все так однозначно. Идея врожденности человеческого характера, обусловленности его средой и наследственностью витала в воздухе и могла прийти к Мамину-Сибиряку не только из естественнонаучных концепций, но, например, и из философии А. Шопенгауэра. В записной книжке писателя остались многочисленные

выписки из известного трактата немецкого философа «Мир как воля и представление» и из книги «Максимы и афоризмы». Обращение к ним позволяет во многом прояснить позицию автора и специфику его художественного метода в произведениях второй половины 1880-х — начала 1890-х гг. Индивидуальность человека, по Шопенгауэру, детерминирована его «натурой»: «Достоинство удивления, как *индивидуальность* каждого человека, подобно некоему окрашивающему веществу, отмечает и точно определяет все действия и мысли человека вплоть до самых незначительных; в последних человек обозначает свой характер часто вполне, потому что в важных делах люди держатся настороже, а в мелочах, недолго думая, следуют только указаниям своей натуры»³. Однако, несмотря на это, Мамину-Сибиряку очень дорога идея самостояния личности. Не случайно в философии Шопенгауэра он акцентирует момент активной творческой позиции: «*Счастье* зависит от того, каковыми мы будем сами — от нашей индивидуальности. Только то, что человек носит в самом себе, то, что остается с ним в уединении, то, что никто не может ни дать, ни отнять, составляет его неотъемлемое достояние» (л. 33). И там же: «Ни один мыслящий человек не будет сомневаться в том, что *нравственную свободу* следует искать не где-либо в природе, но вне природы» (л. 33)⁴. В записи Мамина-Сибиряка под общим названием «Вообще по философии» читаем: «*Сущее* может и должно быть дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих предметный мир, но и внутри нас, как наша внутренняя основа» (л. 35). Отсюда и следующее определение искусства со ссылкой на Прудона: «*Искусство* есть идеалистическое представление природы и нас самих, с целью физического и нравственного усовершенствования нашей породы» (л. 36).

В связи с приведенными выписками из записной книжки писателя становятся понятными постановка вопроса об «одухотворенном реализме» и рассмотрение на совершенно новых основаниях *аксиологической системы* художественного мира Мамина-Сибиряка. В самом общем виде модель его художественной аксиологии может быть представлена в виде нескольких концентрических кругов. Первый и самый внешний круг — факторы социально-исторической детерминации. Именно они задают взгляд на Мамина как писателя-

«натуралиста» или яркого представителя социологического реализма в русской литературе. Однако под внешней оболочкой в художественной аксиологии Мамина-Сибиряка просматривается и второй, более глубинный слой – романтические и народно-поэтические представления о добре и зле, силе и красоте, напрямую соотносящиеся с коллективным опытом русского народа. Наконец, центрирующим «ядром» художественной аксиологии писателя выступает духовно-религиозная аксиоматика, верность автора православно-христианской системе ценностей.

Уже в первом романе Мамина-Сибиряка *«В водовороте страстей»* (1876) наряду с приметами романтизма – стилизация народно-поэтической речи, идея предопределения человеческой судьбы, демонизация злой, преступной страсти – просматривается религиозная основа авторской позиции. В центре романного сюжета романтический образ Архипа Рублева – классического преступника, вынашивающего – совсем в духе известной гоголевской повести – идею «страшной мести». Напротив, образ другого мужского персонажа, Назара Рассказова, несмотря на всю его приверженность страстям, таит в себе возможность духовного преображения личности, что также согласуется с романтическим представлением о человеке. Но, согласно авторской концепции, человек ответствен за содеянное, несет личную вину за происходящее, что откровенно заявлено во «всенародной исповеди» Рассказова: «Православные! Я, старый грешник, виноват во всем!.. Грехи родителей взыскиваются на детях»⁵. Финал романа (это подтверждает судьба женских персонажей – жены Рассказова и его дочери, а также жены Рублева, уходящих в скит) оставляет надежду на возможность духовного перерождения человека: покаяние и молитва, стремление отмолить свои личные и родовые грехи – единственный путь спасения для преступной и страстной человеческой души.

В другом романе, известном как *«Дикое счастье»* (1884), изображен процесс искушения человеческой души золотом, что прослежено автором в психологии главного героя Гордея Брагина. Но что же, по мысли автора, может спасти от губительной власти золотого тельца? В этом плане показателен образ младшего брата Гордея – Зотушки, который выведен в романе странным человеком, не от мира сего. Это

христианская натура, о которой говорится так: «А главное, что носил с собою Зотушка как величайшее сокровище, — это была полная незлобивость и какое-то просветленное смирение, которым он так резко отличался от всех других мирских людей»⁶. «Простота» и «кротость» отличают Зотушку как носителя основополагающих для народного сознания христианско-религиозных ценностей. Поэтому именно Зотушке (как в завязке романа, так и в его финале) дано поистине мистическое переживание, дар прозрения — это он отделяет батюшкины деньги от «проклятой Маркушкиной жилки, которая всю Брагинскую семью загубила». Финал романа связан с осуществлением дальновидного и благого плана Зотушки: он вызволяет из дома последние оставшиеся «шальные деньги»; Маркушкину жилку, золотой самородок, он истолок в ступке и всыпал ее в церковную кружку, т.е. отдал на богоугодное дело. Церковь снимает заклятие с жилки, освобождает членов Брагинского рода от фатальной власти золотого тельца.

Приведенных примеров достаточно, чтобы утверждать, что в центре художественного внимания Мамина-Сибиряка уже в начальный период его творчества располагаются проблемы нравственной свободы и волевой активности человека, в обязательном порядке подлежащие духовно-нравственной оценке и согласующиеся с идеей личностной ответственности, внутреннего совестного суда. В зрелом же творчестве писателя указанная тенденция только нарастает, освобождаясь от ультраромантической окраски, получая глубоко нравственное и гуманистическое наполнение.

Обратимся к повести *«Охонины брови»* (1892), в которой еще сильны черты фольклорной поэтики, принципы народно-поэтической стилизации в духе балладного драматизма. Может даже создаться впечатление, что выведенные в повести притеснители народа (игумен Моисей, заводчик Гарусов, воевода Чушкин) — типы садистов, действия которых ничем не мотивированы, кроме их внутренних, психофизиологических реакций. Но Мамин-Сибиряк очень точно расставляет знаки социально-исторического порядка. «Игумен Моисей попал в разгар монастырского лихолетья (имеется в виду введение «новых духовных штатов», т.е. ограничение монастырских прав на владение землей и крестьянами. — О.З.), и это окончательно его ожесточило»⁷. Жестокость Гарусова

также отчасти объясняется тем, что он принимает дьячка Арефу за подосланного игуменом Моисеем шпиона. Сам герой напуган тем, что новое народное сопротивление, захватившее казаков, заводской люд и башкиров, «будет почище монастырской дубинщины» (с. 287). Не случайно при встрече с Арефой в других обстоятельствах Гарусов прикидывается бродягой: «...от прежнего зверя один хвост остался» (с. 302). Жестокость с одной стороны порождает ответную жестокость, кровь смывается кровью. Даже сам воевода, осуждающий игумена Моисея и Гарусова за излишнюю кровожадность, вынужден признать: «Затеснили вконец крестьян, вот теперь и расхлебывайте кашу... Озlobился народ, озверел. У всякого своя причина» (с. 319). Из эпилога повести мы узнаем, что шайка разбойников во главе с пугачевским атаманом Белоусом убивает злобного игумена Моисея, но со старым воеводой Полуэктом Степанычем расправляется иным, довольно забавным образом: воеводу взяли в полон, высекли и отпустили домой.

В обрисовке типа народного разбойника Мамин исходит из народно-поэтических представлений, этико-эстетической системы народных ценностей, что найдет отражение и в цикле очерков «Разбойники» (1895)⁸. Атаман Белоус в повести «Охонины брови» изображен не как кровожадный и неумолимый преступник: подчеркивается масштаб его личности, внутренняя драма героя: «Закроет глаза атаман и все видит, как старый воевода голубит его Охоню. Вскочит он как бешеный, метнется по комнате и себя не помнит. Не воротить Охони, не переломить молодецкого сердца, не износить мертвого горя. Несколько раз ночью атаман подходил к затвору, брался за дверную скобу — и уходил ни с чем: не хватало его силы» (с. 334–335). Автор-повествователь целомудренно умалчивает о сцене гибели Охони. Фигура умолчания в таком случае особенно красноречива: «Он [Белоус] сам отправился в затвор и вывел оттуда Охоню. Она покорно шла за ним. Терешка и Брехун долго смотрели, как атаман шел с Охоней на гору, которая поднималась сейчас за обителью и вся поросла густым бором. Через час атаман вернулся, сел на коня и уехал... <...> Охоня была найдена зарезанной на горе, в виду Служней слободы» (с. 337). Автор избегает ненужного морализаторства. В этом плане он продолжает традицию

исторического повествования, известную нам по гоголевской повести «Тарас Бульба».

Наконец, самый глубинный уровень авторской аксиологии заставляет вспомнить идейную структуру пушкинской «Капитанской дочки». Связан он с центральным персонажем повести — дьячком Арефой, который изначально, еще до всех событий рассказываемой им «скорбной повести», готов был постричься в монахи. Нравственно-философскую подоснову сюжета проясняют следующие слова, которые в равной степени можно отнести и к речи автора-повествователя, и к несобственно-прямой речи героя: «Да и не стоило на миру жить. Отдохнуть хотел Арефа и успокоить свою грешную душу. Будет, до зла-горя черпнул он мирской суеты, и пора о душе позаботиться» (с. 255). Не случайно прошедший весь ад гражданской войны Арефа в финале повести вдруг самым неожиданным образом (мотив чуда!) оказывается на церковной паперти в осажденной слободе: он сидит там, закрыв лицо руками и горько плача. А в эпилоге мы узнаем, что дьячка Арефу присудили к пострижению в монастырь. Молитвы дьячка, посылаемые святому Прокопию⁹, таким образом, оказались услышаны. И не потому ли услышаны, что Арефа всегда знал ответ на вопрос: «Главная причина, кто сильнее: преподобный Прокопий али Гарусов?» Конечно, «преподобный Прокопий вызволит и от Гарусова» (с. 294). Духовно-молитвенный подвиг одолевает материально-физическую силу. В этом как раз и состоит, по Мамину-Сибиряку, идея истинного величия «маленького человека», представление о подлинном героизме как духовном «самостоянии» личности.

Следует особо отметить, что в широкий мотивный комплекс русского национального характера у Мамина-Сибиряка органически входят черты *религиозного сознания героя-простолудина*. В отличие, например, от Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, в творчестве которых критериями простого типа религиозного сознания оценивается главный герой времени (как правило, высоколобый интеллектуал-аристократ), Мамин-Сибиряк в большинстве своих произведений фиксирует внимание именно на бытовых формах религиозности, как они проявляются в духовном строе простого русского человека, лишенного нарочито-обостренных форм философско-идеологической рефлексии¹⁰. Религиозное со-

знание героя-простолодина становится, по сути дела, основной точкой отсчета в системе духовно-нравственных координат самого автора. Основу такого типа сознания составляет мотивно-тематический комплекс народной религиозности, включающий в себя такие важнейшие концепты, как *грех, покаяние, совесть, молитва*. Именно в русском человеке Мамин-Сибиряк усматривает духовную мощь и богатейшие силы, помогающие обретению истинного смирения, веры и любви.

Аксиологическая позиция автора-повествователя органическим образом срастается с русской православной традицией, с устоявшейся системой народных духовно-религиозных ценностей. Доказывает это открывающий сборник-цикл «Уральских рассказов» вводный очерк «*В худых душах...*» (1882), в котором жизненные испытания, выпавшие на долю своих младших детей, матушка Руфина воспринимает как заслуженное наказание за свою с отцом Яковом непомерную гордость: «Ну, как, значит, человек возгордится, как мы возгордились с попом Яковом, Господь его и найдет... Мы думаем, теперь вот отдых нам подойдет, — а глядишь, вместо отдыха горе, да еще какое горе-то!...»¹¹. Отчетливо религиозное мироощущение проступает в словах о. Якова, обращенных к его сыну Кинтильяну: «Ведь ты кровь моя, мое рождение, я за тебя должен ответ Богу дать на Страшном суде...» (с. 24). Примечательна сцена религиозного воодушевления, охватившего старую супружескую чету после увиденного о. Яковом провиденциального сна: «Встали мы на коленки рядышком и давай со слезами с горькими молиться за всех и за вся, и за боляры, и за вои. И так-то мы жарко молились, так хорошо, что и сказать тебе не умею. Плачем и молимся, молимся и плачем...» (с. 24). Все приведенные примеры — без исключения — фиксируют именно бытовые формы религиозности, как они проявляются в духовном строе русского человека-простолодина. Но вместе с тем важно и другое: к точке зрения героев-простолодинов, носителей бытовой религиозности подключается голос самого автора-повествователя. Вот его реакция на услышанную от матушки Руфины трагическую историю современных «отцов и детей»: «Матушка Руфина умолкла. Склонив седую голову на грудь, она неподвижно сидела на своей завалинке, полная святой материнской тоски. Я вспомнил слова Писания: “Глас в Раме слы-

шан бысть, плач, и рыдания, и вопль мног... Рахиль бо плачущися о чадах своих и не хотяше утешитися, яко не суть» (с. 26). Апелляция к тексту Священного Писания призвана подчеркнуть житийный статус героини, вписать современный автору исторический сюжет в контекст вечной книги.

Особое место в системе духовно-нравственных представлений Мамина-Сибиряка отводится молитве. В полной мере это позволяет оценить очерк «У Скорбящей» (1893): молитвенное состояние разворачивается здесь не только в сюжетно-фабульной конструкции, иначе говоря, в истории, связанной с персонажами, но и в образе самого автора-повествователя, глубоко интимном строе его личностного сознания. Молитва, по собственному замечанию автора, вызывает у него «привычное благоговение», что способствует откровенному признанию: «Я люблю такие старинные церкви, в которых вас охватывает какое-то тихое раздумье. Воображение поднимает картины далекого детства, слова первой детской молитвы»¹². Размышляя о специальном культе Скорбящей (образе Богоматери), получившем широкое распространение на Руси, автор-повествователь замечает: «А сколько потом эта Скорбящая приняла бабьих слез и пролила свое божественное утешение в изболевшую душу! Вы только представьте себе положение, когда человек уже ниоткуда даже не ждет помощи, слова участия и милости, а тут можно прийти и выплакать все свое горе, очистить свою душу покаянием и найти душевный покой» (с. 378).

Важнейший аспект молитвы у Мамина-Сибиряка — это ее *гендерная окраска*. Изливаемая в молитве «истерзанная бабья душа» не столько уравнивает женщину с мужчиной (в социальном плане), сколько позволяет ей проникнуться чувством человеческого достоинства, ощущением духовной свободы, возвыситься до общечеловеческого положения: «Стоит посмотреть, как молятся вот эти бабы Скорбящей — они чувствуют себя здесь людьми, это самое главное» (с. 373); «Все наполнено совестью, и нет больше ни мужчин, ни женщин» (с. 382).

По мнению Мамина-Сибиряка, молитва истинна и только тогда выполняет свою функцию, когда исходит из сердца самого молящегося. Но писатель знает и изъяны начетнической молитвы, которая творится машинально — устами,

а не сердцем. В таком случае «это рефлекс — не больше...» (с. 374). Знает Мамин и другую сторону молитвы, когда она теряет свою власть, одолеваясь наваждением человеческой страсти¹³. Ненастоящая молитва — это молитва не Богу, а греховному началу в человеческой душе, развивающейся преступной страсти, когда образ любимого человека, как наваждение, замещает в сознании молящегося образ верховного божества.

Может быть, самое яркое проявление народной религиозности, христианской души русского человека находим в рассказе «Исповедь» (публикация в журнале «Мир Божий» за 1894 г., № 12). Почему в данном случае так важна датировка? Дело в том, что произведение нашего автора часто сравнивают с повестью «Хозяин и работник» Л.Н. Толстого (1895). Обвинения во вторичности сюжета или, тем более, в подражании следует сразу же отбросить, так как Мамин-Сибиряк публикует свой рассказ несколькими месяцами раньше Толстого. Вместе с тем сюжет его рассказа удивительно напоминает перипетии толстовской повести: застигнутые в дороге бураном, в ситуации смертельной опасности оказываются золотопромышленник Семен Голохвастов, обедневший приживал Иван Легашев (по прозвищу Иван Дурак) и возница киргиз Абдулка. Поразительна сцена исповеди Голохвастова, когда его охватывает «какая-то смертная жалость». Чин исповедания торжественно совершает старший по возрасту Иван Дурак;

«— Раб Божий Семен, не мне говоришь, а самому Богу...

Почти на каждый вопрос каявшийся отвечал:

— Грешен...

— Не припомнишь ли, раб Божий Семен, каких-нибудь особенных грехов?

— Весь грешен, Иван Никитич. Места живого нет. Завидовал, кто сильнее был меня, обижал, кто слабее... <...> Жадность была ко всякому греху...

— Бог тебя простит, раб Божий Семен»¹⁴.

Современная писателю критика высоко оценила рассказ Мамина-Сибиряка, отдавая ему даже предпочтение в сравнении с Толстым на том основании, что «его герои — живые

люди со всеми их недостатками», а сам писатель «не задается никакой предвзятой моралью, предоставляя читателю самому искать таковую»¹⁵.

Отдельного разговора в свете философско-религиозной концепции Мамина-Сибиряка заслуживает вопрос о понимании роли женщины в семье и обществе, о женщине как хранительнице домашнего очага и носительнице высоких нравственных ценностей. Писатель со всей присущей ему силой художественного дарования воспел сильный женский характер, изобразил во всем драматизме жесточайший излом не легкой женской судьбы. Так, личное страдание, возвышающее человека, и высокий учительный авторитет воплощает героиня рассказа-притчи «*Кара-ханым*» (1896), что в переводе с башкирского означает «черная женщина». Данное прозвище относится к матери, потерявшей двух своих детей, потому и носящей по ним вечный траур. Она готова была уже совсем умереть от охватившего ее горя, покончить с собой, но все-таки нашла в себе силы и посвятила остаток жизни беззаветному служению людям. Приехав в заброшенное башкирское село, русская женщина основывает там школу и, по мере возможностей, несет идеи христианской культуры в народ. В разговоре с местной бабушкой Туктай Кара-ханым признается: «Ах, бабушка, я умирала, душой умирала и воскресла. Наш Бог велит всех любить, а любовь — жизнь... Я просила у Бога смерти, а Он велел мне жить...»¹⁶. Философия «маленькой правды», героика повседневного служения людям, своему ближнему кругу, своего рода культурная миссия маленьких дел, самоотверженно исповедуемая русской женщиной-учительницей, напрямую сближаются в рассказе «Кара-ханым» с позицией самого художника-гуманиста.

В другом произведении, очерке «*Божий огород*» (1898), выведен образ строгой раскольникчей начетчицы Марфы Агаповны, дающей мудрое наставление молодой сельской учительнице. Объяснение того огромного авторитета, которым пользуется раскольникья мастерица в среде своих молящихся сестер, заключается в неукоснительном следовании обрядам древнего благочестия. Действие очерка происходит в Страстную субботу, сама же героиня, отведав строгой пищи в Великий Четверг, разговеться может только после пасхальной службы. Трое суток на одной воде — таков высокий духов-

ный пример, подаваемый Марфой Агаповной своей пастве. Отсюда и раскольничий могильник, состоящий под ее неусыпным присмотром и получивший прозвание «Божий огород», по словам автора, «точно примирял с мыслью о смерти, потому что был согрет женской молитвой»¹⁷.

В романе «*Весенние грозы*» (1893), опубликованном в журнале «Мир Божий», к лучшим страницам следует отнести фрагмент гл. XI из второй части, изображающий ход великопостного богослужения в общинной церкви, увиденный глазами героини Кати Клепиковой в один из самых драматических моментов ее жизни (получение известия об измене любимого человека Григория Печаткина). Позволим себе привести обширную цитату:

«Монастырский колокол уныло и редко звонил к великопостной вечерне, сзывая духовное стадо к покаянной молитве. Ни на одной городской церкви не было таких колоколов, как у монашек, — звон получался певучий, тонкий, голосистый, точно это были колокола-женщины. Монашки немало гордились своим малиновым звоном, сравнивая его с горластыми городскими колоколами. Но всего лучше он был в великий пост, так ласково приглашая нагрешивших за год городских обывателей к примирению с собственной совестью. <...> Великопостную службу Катя всегда любила, а теперь она так соответствовала ее настроению. А как хорошо служил батюшка о. Евгений!.. Весной он всегда прихварывал и делал возгласы таким тихим голосом; особенно хорошо он читал великопостную молитву Ефрема Сирина. Какая хорошая эта великопостная молитва, которая просит о даре не зреть прегрешения брата моего... Да, именно нужно уметь не видеть эти прегрешения, и это величайший дар. Катя открыла в церковной службе много такого, чего раньше не замечала. Особенно ей нравилась эта скрытая грусть о человеческом несовершенстве — ведь оно, это несовершенство, во всех и в ней, может быть, больше, чем в других. Часто ее охватывало такое хорошее и теплое религиозное спокойствие, и она уносила его домой, как святыню. Служба ей казалась даже короткой. Хотелось стоять в своем уголке долго-долго, без конца, и чувствовать, что есть что-то громадное, необъятное, всепогло-

щающее, перед чем отдельное существование не больше одной из тех пылинок, какие кружатся в солнечном луче. Она именно и чувствовала себя такой пылинкой и чувствовала теплоту и свет этого солнечного луча...»¹⁸

В приведенном отрывке поражает удивительное сочетание, с точки зрения авторского стиля, морально-религиозной риторики и душевно-духовной пластики! Это тем более примечательно, если вспомнить, что в первом варианте замысла (повесть «Наши») героиня в ходе драматических перипетий любовного сюжета заканчивала «тихим сумасшествием». В окончательном же варианте романа именно религиозная жизнь, молитва и ощущение соборной связи с миром «брата моего» позволяют героине преодолеть жизненное искушение, духовно возвыситься над драматической ситуацией.

Нельзя обойти вниманием еще один момент — особо выделяющиеся в творчестве писателя образы русских православных священников. Несмотря на критическую ревизию традиционной религиозной культуры и подрыв авторитета священства в российском обществе (современником всех этих тенденций как раз оказался Мамин-Сибиряк), художнику в своих произведениях удалось воплотить величайшие по своей духовности образы русских священнослужителей (достаточно назвать рассказы «Ранний батюшка», «Великий грешник», «Последняя треба» и др.). Мамин сам был сыном священника, пронесшим в своем сердце любовь и уважение к представителям данного сословия¹⁹. Образ священника — по сути, идеальный образ, и не случайно функция последнего (завершающего) слова в романах Мамина-Сибиряка очень часто отдается священнику. Своей духовно-религиозной проповедью, напутствующим учительным словом он как никто другой задает внятные в нравственно-религиозном отношении ориентиры, или правила жизни, которые удачно иллюстрируют «библейскую мораль», по коей, если перефразировать известные строчки В.А. Жуковского из элегии «Сельское кладбище», люди «должны учиться» жить и умирать.

В этом отношении показателен пример из романа «*Семья Бахаревых*» (ранний вариант «Приваловских миллионов») — слова священника о. Ивана на свадьбе, обращенные в качестве наказа-тога к новобрачным:

«По мере того, как мы делаемся все более и более умными, по мере того, как мы делаемся сильнейшими в нравственном и материальном отношениях, мы, страшно сказать! стыдимся называть себя христианами... мы изгоняем из своего сердца христианскую любовь, мы на место христианского долга ставим сухие и отвлеченные истины, а между тем жизнь идет своим чередом и, как мне удавалось наблюдать в течение моей долгой жизни, истинно полезными, истинно честными, истинно счастливыми всегда были те люди, которые были истинно религиозными, не в узком смысле этого слова, а сообразно умственному и нравственному развитию каждого. Поверьте мне, старику, прожившему долгую трудовую жизнь, что никогда не раскается в своих христианских чувствах, как никогда не раскаивался я, как не раскаиваются в этом миллионы русского великого народа, к которому мы и по рождению, и по состоянию, и по нашим чувствам имеем действительное счастье принадлежать. За ваше здоровье, новобрачные!.. желаю вам истинно христианской жизни!²⁰»

Пожалуй, одно из самых пронзительных произведений Мамина-Сибиряка, посвященных судьбе православного священника, — рассказ «*Последняя треба*» (1892). В жанровом отношении это рождественский рассказ, действие которого приурочено к важнейшему событию «евангельского» календаря — празднику Рождества и торжественной заутрене в честь этого праздника. Печальное известие об умирающей жене лесника Евтропа, неудачно разрешившейся родами, грозит серьезно осложнить праздничный ход церковной службы. Оставляя паству, священник местной церкви о. Савелий отправляется на заимку лесника, чтобы справить последнюю требу — принять «глухую исповедь» умирающей, вконец обессиленной женщины-роженицы, причастить ее и прочесть ей отходную. Именно к исполнению священнического долга, своего пастырского предназначения — этого поистине Божьего дела — и сводится центральный сюжет рассказа.

Реальность чуда — так можно было бы определить жанровый архетип рождественской истории. Разворачивающиеся реальные события, равно как и события календарного празд-

ника, группируются вокруг единого сакрального центра деревянной церкви села Поломки — местного образа Богоматери, усердной заступницы всех нуждающихся и страждущих. Примечательно, что сама церковь воспринимается священником как «родная мать»²¹. В центре же этого сакрального пространства — особо чтимый местной паствой образ Богоматери с «кротким ликом» и «предвечным Младенцем с простертыми вперед руками» (с. 163).

Кульминация рассказа — видение священника, которое в повествовательном плане подается, однако, как самая настоящая реальность. Используемая автором нарративная стратегия такова, что до самого конца читатель так и не может однозначно расценить данный сюжетно-повествовательный ход: явь это или предсмертное видение попа Савелия? Для наглядности приведем целый фрагмент — концовку третьей главы:

«...Сейчас и обедню начинать. Слава Богу, все благополучно! А народ уже ждет попа в церкви. Только подъехали сани к ограде, как и колокол загудел. Поп Савелий быстро заходит в церковь и чувствует, как его охватывает живое тепло... Он идет прямо к местному образу, хочет помолиться и видит чудо: младенец Христос улыбается ему и протягивает руки... Страшно сделалось попу Савелию, жутко, а другие ничего не замечают и только смотрят на него.

— Смотрите... смотрите... — шепчет поп Савелий. — Великое чудо мне недостойному...

И все-таки никто не видит, и попу Савелию делается еще страшнее, а предвечный Младенец все улыбается и все тянется к нему простертыми вперед ручками» (с. 172).

Описание чудесного видения, разворачивающегося как картина в сознании попа Савелия, настолько убедительно и очевидно, что представляется полной реальностью. Но реальность эта явно провиденциального характера, когда Божественное произволение воспринимается как ответная реакция на встречное движение к Богу самого человека. Более того, как показывает рассказ Мамина-Сибиряка, *онтология чуда* подготавливается исподволь и, прежде всего, в словах самого автора, сливающихся с духовным откровением героя:

«Господи, какая ночь, и какое вечное чудо творится кругом нас каждый час и каждую минуту, и как мы не замечаем этого чуда... Разве жизнь кончается хоть на одно мгновенье?..» (с. 169).

Особую роль в рассказе играет также мотив детскости, начиная с описания святого младенца Христа на храмовой иконе и вплоть до самого финала, когда скорчившийся в креслах поп Савелий «казался таким маленьким». Как сказано у Мамина-Сибиряка, он «лежал в креслах с блаженно счастливым лицом, как тихо заснувший ребенок» (с. 176). Сравнение с ребенком получает особый смысл в контексте известного евангельского изречения Христа: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3). С детскостью связана еще одна черта попа Савелия — его простота, что подчеркивается как в речи повествователя («простец, а не поп»), так и в репликах баб — прихожанок храма («И поп у нас простой...»; «Простой, на что проще...»). Простота главного героя оборачивается жалостью и состраданием к своей деревенской пастве, а также самоотверженной, жертвенной любовью во имя ближних. Именно за такую бескорыстную службу, верность своему священническому долгу награждается поп Савелий со стороны Матушки Заступницы чудным видением (ср.: «Великое чудо мне недостойному...»)²².

Еще одно немаловажное обстоятельство: действие маминского рассказа начинается и заканчивается в сельском храме, сакральном пространстве, объединяющем всех верующих прихожан в единую семью, некую соборную целостность. Речь, таким образом, идет не просто об отдельных личностях (поп Савелий, потерявший жену лесник Евтроп, умудренный опытом старик церковный староста, все прочие лесные мужики и бабы), но именно о соборной общности людей, о духовном коллективе, сплоченном общей христианской моралью. Отмеченная особенность взгляда художника фокусирует внимание на такой сущностной черте русского мировоззрения, которую С.Л. Франк справедливо усматривал в «мы-философии» (в противоположность «я-философии» Запада), в присущем русскому народу чувстве соборности, в сознании русской Православной Церкви²³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Следует помнить, что творческое наследие Мамина-Сибиряка очень многопланово и насчитывает 15 романов, десятки повестей, несколько сотен рассказов и очерков, две законченные пьесы, а также авторский цикл «Аленушкины сказки», заслуженно снискавший писателю звание классика детской литературы. Поскольку Полного собрания сочинений Мамина-Сибиряка до сих пор не существует (издание Т-ва А.Ф. Маркс 1915–1917 гг. не может быть признано полным, а заявленное как Полное и выходящее с 2002 г. собрание сочинений в 20 т. доведено только до 5-го тома), нам придется цитировать различные — по своей доступности и авторитетности — книжные издания.

² Данный термин встречаем в записной книжке Мамина, в заметках к роману «Падающие звезды», датируемых предположительно 1896 г.: «Друг детства Никифоров, сын генерала, а сейчас толсто-вец; Бургардт, сын столяра, а сейчас аристократ. Первый — представитель одухотворенного реализма, а второй — искусства для искусства» (РГАЛИ, ф. 316, оп. 2, ед. 12, л. 54).

³ РГАЛИ, ф. 316, оп. 2, ед. 3, л. 34. Далее в тексте цитируется этот архивный источник с обозначением соответствующих листов. Все выделения в цитатах принадлежат Мамину-Сибиряку.

⁴ Почти совсем как у позднего Тютчева: «Невозмутимый строй во всем, / Созвучье полное в природе, — / Лишь в нашей призрачной свободе / Разлад мы с нею сознаем» (*Тютчев Ф.И.* Лирика: в 2 т. М.: Наука, 1965. Т. 1. С. 174).

⁵ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Полн. собр. соч.: в 20 т. Т. 1. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. С. 224.

⁶ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Дикое счастье: роман. Золотая лихорадка: очерки и рассказы. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1981. С. 122.

⁷ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Черты из жизни Пепко. Роман и повести. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1984. С. 258. Далее повесть «Охотники брови» цитируется по этому изданию с указанием в тексте соответствующей страницы.

⁸ Мамин-Сибиряк исходит из четкого разграничения двух типов героев — разбойника и преступника. Первый тип «окружен известным поэтически ореолом в сознании народной массы», показан в свете народной совести, что предполагает в обязательном порядке акт раскаяния (покаяния), искупление разбойничьей вины тяжким наказанием, которое принимается «за какую-то стихийную форму возмездия». Вообще такая черта, как склонность к раскаянию (особенно принародному) и подвижничеству, воспринимается Мамин-ым как национально-русская особенность. «Порыв раскаяния в национальном стиле. Остается только выйти куда-нибудь на Красную

площадь, подняться на высокое место лобное и оттуда раскланяться на все четыре стороны: «Прости, народ православный». <...> Да, это наше... И за этим, знаешь, что стоит: мучительнейшая жажда подвига, искупления. Ведь в каждом русском человеке сидит именно такой подвижник. Я нынче читаю жития русских угодников и вижу, что они в себе воплотили нашу исконную русскую покаянно-подвижническую черту» (*Мамин-Сибиряк Д.Н. Черты из жизни Пепко*. С. 195). Что касается второго типа героя — преступника, то он характеризуется более индивидуалистическим чувством, отступничеством от народной системы ценностей: такой герой «уносит из суда озлобленное убеждение в собственной невинности». В таком понимании герой-преступник очень смахивает на известного персонажа Раскольникова, но и в этом случае писателю важно фиксировать внимание на мучениях его совести. Практически во всех произведениях подобной тематики у Мамина героини-преступники либо доносят на себя, раскаиваясь в совершенном преступлении, либо кончают самоубийством, опять же не в состоянии вынести всей тяжести совершенного ими преступления (см. рассказ «Наследник» из цикла «Преступники»).

⁹ Скорее всего, речь идет о преподобном Прокопии Христа ради юродивом (память которого отмечается 8 июля), прославившемся своим аскетическим образом жизни, спасителе города Устюга.

¹⁰ О религиозном сознании простолюдина очень точно высказался М.Е. Салтыков-Щедрин в хронике «Пошехонская старина»: «...Самый неразвитый, задавленный ярмом простолюдин имеет полное право называть себя религиозным, несмотря на то, что приносит в храм, вместо формулированной молитвы, только измученное сердце, слезы и переполненную вздохами грудь. Эти слезы и воздыхания представляют собой бессловную молитву, которая облегчает его душу и просветляет его существо. Под наитием ее он искренно и горячо верит» (*Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. М.: Правда, 1988. С. 77*).

¹¹ *Мамин-Сибиряк Д.Н. Полн. собр. соч.: в 20 т. Т. 5. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2011. С. 21. Далее цитируется это издание с указанием в тексте соответствующей страницы.*

¹² *Мамин-Сибиряк Д.Н. Золото: роман. В дороге: очерки и рассказы. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1982. С. 366. Далее в тексте цитируется это издание с указанием в скобках соответствующей страницы.*

¹³ Так, в повести «Пир горой» (1893) выведен страстный женский характер Агнии Ефимовны, замужней женщины, тайно влюбленной в молодого человека Капитона Титыча. О состоянии души героини автор признается: «Какие ужасные ночи она проводила в своем заточении... и все думала о нем... Пробовала отмаливать это

наваждение, но и молитва не спасала — не было в ней настоящей молитвы» (*Мамин-Сибиряк Д.Н.* Сибирские рассказы. Т. 1. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1991. С. 171).

¹⁴ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Русская книга, 1999. С. 207–208.

¹⁵ Там же. С. 406.

¹⁶ Там же. С. 256.

¹⁷ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Полн. собр. соч.: в 12 т. Т. 11. Пг.: Изд. Т-ва А.Ф. Маркс, 1917. С. 345.

¹⁸ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 7. Свердловск: Свердл. обл. гос. изд-во, 1950. С. 235, 236.

¹⁹ В изображении православных священников как духовных учителей жизни, пастырей и миссионеров Мамин-Сибиряка можно сопоставить во всей русской литературной классике, пожалуй, лишь с Н.С. Лесковым, но и здесь следует заметить, что образы священников у нашего автора носят более правоверный характер и полностью свободны от сатирических красок.

²⁰ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Полн. собр. соч.: в 20 т. Т. 2, кн. 1. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2003. С. 699.

²¹ *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Русская книга, 1999. С. 164. Далее текст цитируется по этому изданию с указанием в скобках соответствующей страницы.

²² В связи с вышесказанным проясняется символический смысл заглавия рождественского рассказа, в котором сходится целая система значений: согласно словарю В.И. Даля, треба — это «отпращенье таинства или священного обряда»; «Св. причастие, кровь и плоть Христова, запасные дары»; «жертва, приношение, жертвоприношение» (*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 4. М.: Русский язык, 1991. С. 427). Именно «жертвенная» семантика последней требы объясняет духовный подвиг отца Савелия, подчеркивая христианский смысл его праведнической кончины.

²³ *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 179, 180.



ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ



ОКСАНА ИВАНОВА

Музей святости и исповедничества на Урале в XX веке: прояснение и очищение истории

Как все начиналось

Открытие *Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX веке* состоялось в Екатеринбурге 11 февраля 2015 г. Идея его создания возникла в результате запроса общества на представление и честное осмысление XX века, которое, увы, практически отсутствует в музейном пространстве региона, и из-за внутрицерковной задачи сохранения и изучения опыта новой русской святости. Особую роль в развитии идеи музея оказала выставка культурно-просветительского фонда «Преображение» (Преображенское Содружество братств) «Неперемолотые: Опыт духовного сопротивления на Урале в XX веке», побывавшая более чем в 20 городах России, от Санкт-Петербурга до Хабаровска. После ее работы в Екатеринбурге в 2011 г. посыпались многочисленные просьбы священников и прихожан храмов Екатеринбургской митрополии, церковных краеведов, преподавателей истории России, педагогов церковно-приходских школ о создании постоянно

действующей экспозиции, которая представляла бы историю духовного сопротивления на Урале.

К этому моменту был собран большой массив исследований, документов и фотоматериалов в архиве Екатеринбургской духовной семинарии, налажена собирательская деятельность Уральского церковно-исторического общества. Активность снизу поддержало руководство Екатеринбургской епархии, а выигранный грант «Православной инициативы» дал финансовую возможность для создания полноценного музея. При разработке экспозиции нам помогли советы известного церковного искусствоведа, профессора Московского Свято-Филаретовского института А.М. Копиловского. В результате общих усилий музей родился и обрел свой статус под эгидой Екатеринбургской духовной семинарии, получил возможность работы.

Из книги отзывов музея:

«Нам очень не хватало такого музея, который может учить стоянию в вере, который может передавать память о тех временах и сохранять ее для будущих поколений» (Соловьев А.П., директор детского просветительского центра храма в честь Владимирской иконы Пресвятой Богородицы, Екатеринбург).

«Такой музей очень нужен, чтоб не огрубела наша память о тех, кто проложил дорогу к Богу до нас своей жизнью» (И. Хлебникова, Новосибирск).

«Отрадно, что существует такой музей истинно-православного духа; именно пример новомучеников и исповедников Церкви Христовой поможет выстоять в наше непростое время» (Эдуард Фомин).

Экспозиция

Главная задача нашей экспозиции — создать цельный образ времени и явления, которому она посвящена, — русской святости, такой, какой она явилась в XX веке. На этом пути нас ожидало много трудностей. Общепринятого историософского взгляда на XX век современная наука еще не выработала, общественного консенсуса по его оценке нет, не преодолено и ментальное наследие советского периода. Временная дис-

танция между отраженными в музее событиями и современностью по историческим меркам небольшая, с другой стороны, живых свидетелей повседневной религиозной жизни 1920–1950 гг. практически не осталось. Поэтому представить такой духовный феномен, как исповедничество, да еще и в региональном разрезе, крайне непросто. Нам очень хотелось избежать как мифологизации, так и идеологизации, существенных недостатков многих экспозиций, повествующих о XX веке. Трудность еще и в том, что опыт новых русских святых был антагонистичен господствующей государственной политике и основным общественным настроениям XX века, а следовательно, почти не фиксировался и не изучался. В СССР были репрессии не только на людей, но и на память. Поэтому в подборе экспонатов мы скорее исходили из интуитивных оценок, чем опирались на строгую научную классификацию. Какие предметы могут свидетельствовать не только о святых людях, но в целом о святости и подвижничестве как значимых явлениях XX века? Пришлось самим определять наиболее характерные с точки зрения этой задачи предметы. Так в экспозиции появились три коллекции — самодельных икон XX века, духовного самиздата и рукописных литургических текстов. Конечно, невозможно было умолчать о формах борьбы советского государства с церковью: Красный террор, антирелигиозная пропаганда, инспирирование расколов, разрушение храмов и церковной организации, Большой террор, всевластие уполномоченных, хрущевские гонения и преследование церковных диссидентов. Но это только фон, главное внимание уделено тому, что и как Православная церковь на Урале противопоставляла гонениям и репрессиям, как отношение к человеку, исходящее из христианской антропологии, могло выжить и сохраниться при господстве советской идеологии, насаждающей тотальное расчеловечивание. Нам было принципиально важно дать возможность услышать голоса самих мучеников и исповедников. Стенды с текстами их обращений в органы НКВД, комитеты партии большевиков, следователям — свидетельства того, как поступали наши духовные предки, когда твое тело и жизнь в чужих руках, как в этих условиях они сохраняли человеческое и христианское достоинство. Витрины с предметами, использовавшимися для нелегальных бого-

служений, экспонаты, свидетельствующие о жизни тайных монашеских общин, и уникальные молитвы о врагах, обнаруженные в архивно-следственных делах, призваны дать иной, христианский, церковный образ истории XX века.

Из книги отзывов музея:

«...В таких трудах происходит прояснение и очищение нашей истории — и возможность будущего» (Ольга Седакова, поэт, публицист, Москва).

«Ваш музей — это и вечно длящийся Поступок, нравственный и духовный прежде всего, и служение Господу нашему, и память Духа и души. Такой музей — материализованная поэзия — поэзия ужаса, красоты и Божественной силы веры» (Юрий Казарин, поэт, редактор литературного журнала «Урал», Екатеринбург).

«Испытание любовью — с любовью вся выставка, с любовью рассказ об экспозиции музея, мы с любовью слушали и смотрели...» (Демина И.В. и группа сотрудников паломнического отдела Екатеринбургской епархии).

«Спасибо за нестандартный подход и тяжелый, но полезный труд!» (Пономарева Анна, студентка исторического факультета УрФУ).

«Экспозиция потрясающая по документальному свидетельству исторических событий XX века. Эмоционально очень сложно понять такую судьбу России. Очень нужны такие посещения, чтобы не забывать то, что пережили наши дедушки, бабушки, отцы и матери» (Решетников).

«...интересны истории и коллекции, и очень человеческий взгляд на происходящее с обществом в 20 веке: о человеке, который готов отстаивать свои ценности в ситуации насилия со стороны государства» (Марина Соколовская, искусствовед, Екатеринбург).

Горькая память Урала

Непросто найти экспонаты для музея, но еще большая сложность в том, как их представить. Традиции представления человеческой повседневности в российских музеях нет, либо история государства, либо история структуры, душевная и духовная жизнь почти не исследуется в силу сложившейся

системы ценностей. Понимая это, при создании экспозиции мы попытались открыть путь русской святости в XX веке, апеллируя к собственному жизненному опыту посетителей, опираясь на переживания и жизненные наблюдения, имеющиеся в опыте каждого человека. На это же направлены наши экскурсии, научная и публикаторская работа, передвижная выставочная деятельность, поисковые экспедиции и созданные по их следам документальные фильмы.

Постепенно влияние музея вышло за пределы экспозиционных залов. На основе коллекции музея в социальных сетях сложился круг общения тех, кто заинтересован темой сохранения исторической памяти. Благодаря поддержке этих людей удалось добиться запрещения билбордов с изображением Сталина, размещенных на улицах Екатеринбурга к 70-летию Победы. Вокруг музея образовалось небольшое, но дружное сообщество друзей и волонтеров. Во многом благодаря их инициативе создан сайт www.russianway.info, где мы решили рассказывать о героях нашего музея не только русским и на русском, но и на английском языке. Как показывает статистика его посещения, Russian way читают на всех континентах, даже в Африке. Особенно внимательно в США, Германии, Франции, на Украине и в Израиле, Японии и Китае. Такое внимание можно объяснить только тем, что опыт новых мучеников и исповедников российских интересен миру, т.к. является таким же вкладом в сокровищницу мировой цивилизации, как древнерусская иконопись и русская религиозная философия.

Из книги отзывов музея:

«...Вы разрушаете закаменелость сердец людских, их маловерие и теплохладность. Храните и преумножайте Веру Православную!» (о. Михаил с прихожанами храмов г. Петро-заводска).

«...горький рассказ, но все это надо знать и помнить, пусть даже очень тяжело за судьбы людей, за судьбу России. Но душе стало светлее ...» (группа пенсионеров из соцзащиты Октябрьского района).

«У меня выросли крылья от посещения музея» (Г. Филиппова).

«Без прошлого нет будущего. То, что здесь сохраняется память — это бесценно! Все оформлено с любовью, с трепетом ко

всему святому. Дух святости ощущается и не покидает во время просмотра всей экспозиции, все документы будто дышат историей и правдой. Огромное спасибо!» (Сенцова Надежда).

«Нужно понимать, что Господь будет просеивать церковь как пшеницу и отделять зерна от плевел не только на Страшном суде, но и время от времени в иных масштабах, делает это на протяжении значительной части церковной истории. То, что свершилось с РПЦ в 20–30-е гг. — неизбежное следствие обмирщения церкви, падения общего нравственного уровня в предреволюционные годы (столетия?). Будем действовать в том же духе (а мы, видимо, будем) — получим новый жестокий урок очищения (если Господь, впрочем, не прикроет всю мировую лавочку раньше). А если подумать про массовые репрессии, в том числе против церкви, — слава Богу за все. Верные получили возможность стяжать себе венцы, а “мирские” — лучше продемонстрировать свою истинную позицию. Господь бьет любого сына, которого любит. Что касается хрущевских гонений, то гонениями это можно назвать с большой натяжкой. Никита Сергеевич никого не изничтожал, наоборот, предоставил прекрасную вегетарианскую возможность исповедничества. Абсолютно нормальная ситуация для христианина. Крест Христов, равно как и учение Господа, для иудеев соблазн, для эллинов безумие. “Если бы вы были от мира, то мир любил бы вас”. Если мир демонстрирует благосклонность к церкви, надо почаще задумываться. А что мы делаем не так?» (студент истфака УрФУ).

«Как человек, рожденный в лагере и реабилитированный в пятилетнем возрасте, не понаслышке знаю о масштабах и сатанинской жестокости репрессий, направленных против Русской православной церкви и русского народа. Слава Богу, что есть такие подвижники, которые посвящают свои жизни поискам правды о геноциде, организованном против русского народа в XX столетии. Эта программа должна получить государственную поддержку и международное звучание, как важнейший этап сокрытой от массового сознания русской трагедии. Особенно важно, что здесь проливается свет на зловещие преступления советской власти против церкви в период так называемой хрущевской оттепели» (проректор по научной работе Российской академии живописи, ваяния и зодчества, д.ф.н. Большаков В.И.).



ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ЭМИГРАЦИИ



Парижские церковные события 1945–1946 гг. в оценке архимандрита Киприана (Керна)

Публикуемые письма архимандрита Киприана (Керна) 1945–1946 гг. адресованы его давним знакомым — архиепископу Детройтскому и Кливлендскому Иерониму (Чернову) (1878–1957) и архиепископу Западной Канады (впоследствии Буэнос-Айресскому и Аргентинскому) Иоасафу (Скородумову) (1888–1955), убежденным сторонникам церковной линии Архиерейского Синода РПЦЗ в Сремских Карловцах. Первому о. Киприан наследовал на посту Начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме, со вторым был знаком в годы жизни в Королевстве сербов, хорватов и словенцев еще до поставления о. Иоасафа в епископы и направления его в Канаду.

Архимандрит Киприан Керн горячо любил Югославию, с большим сожалением оставил ее, уступив настоятельному требованию митрополита Антония (Храповицкого) принять один из важнейших постов в Русской церкви — должность Начальника Русской Духовной Миссии (которую возглавлял в 1928–1930 гг.)¹, всегда стремился обратно и два года спустя, не без колебаний оставив Иерусалим, который, по выражению митрополита Антони, «для нас дороже всей России», вернулся к преподаванию в Битольской духовной семинарии, что описывал в дневнике как великое счастье.

Тем не менее в 1936 г. он перебрался в Париж и приступил к работе в Богословском институте, в первую очередь — ответив на настойчивые обращения митрополита Евлогия, к юрисдикции которого присоединился. После смерти митрополита Антония о. Киприан (формально являвшийся клириком Сербской православной церкви), судя по доступным документам, испытывал известные сомнения в правильности церковной политики нового главы Зарубежного русского Синода².

Архимандрит Киприан определенно не принадлежал к числу русских обитателей Парижа, приветствовавших советские успехи во Второй мировой войне, хотя и не был сторонником победы Германии³. Он вообще удерживался как-то вне политической жизни своего времени и, будучи выраженным противником большевизма⁴, в действиях своих руководствовался в первую очередь соображениями церковной пользы⁵. Вероятно, именно эти соображения в значительной степени определяли и его неодобрительное отношение к «возвращенчеству»... Еще живя в Иерусалиме, он отмечал, что любой патриотизм совершенно противен монаху, у которого не может быть родины⁶...



*Архимандрит Киприан (Керн). 1937 г.
(Фото Л.А. Зандера. Публикуется впервые)*

Выраженное митрополитом Евлогием (Георгиевским) желание покинуть юрисдикцию Вселенского Патриарха завершилось его воссоединением с Московским патриархатом 29 августа 1945 г., с последующим назначением экзархом Патриарха Алексия Симанского 7 сентября 1945 г. Но отпускная грамота от Константинопольского Патриарха получена не была, а решение о воссоединении с Москвой вызвало неприятие большинства паствы Экзархата.

Советская попытка аннексии русской Церкви за рубежом рассыпалась после кончины митрополита Евлогия 8 августа 1946 г. и твердого заявления наследовавшего митрополиту Евлогию митрополита Владимира (Тихоницкого) (1873–1959) о непринятии им соединения с Москвой. Это решение поддержал и архимандрит Киприан.

Три письма архимандрита Киприана публикуются по машинописным отпускам, подписанным рукою автора чернилами синего цвета: (Кѣпріанъ). Письма архиепископов Иеронима и Иоасафа — по автографам, оба их письма написаны с двух сторон одного и того же листа бумаги. Кому адресовано третье письмо о. Киприана (начинающееся словами «Глубокочтимый о. Александр»), определить пока не удалось. Письма предоставлены для публикации протопресвитером Борисом Бобринским.

Александр Клементьев

I.

11 Декабря 1945⁷

Всечестный
о. Архимандрит!

В настоящее время я нахожусь в Детройте, гостю у Владыки Иеронима которого Вы тоже знаете. Я еду на собор в Чикаго, где будет решаться вопрос «быть или не быть». Думаю, что вопрос будет решен большинством, не входить в состав «антихристовой» церкви. Лице «антихристово» теперь ясно и определено. Какое может быть колебание. Узнав о вашем некоем смущении, — я обращаюсь к Вам, дорогой Авва Киприан, — станете // твердо на линии Заграничного Синода, не бойтесь, хотя бы пришлось и пострадать, как страдают

наши братья в России, — отстраните двойную политику несчастного старика Евлогия. Теперь время ясного отчета в своих упованиях, в своих «размышлениях сердечных», — суда Божиего, — либо направо, либо налево. Преодолейте «навождение диавольское», исходящее из Москвы. Как хотелось бы повидаться с Вами. Господь да укрепит нас всех. Обо мне же грешнем помолитесь.

Ваш богомолец,
Архиепископ Иоасаф⁸.

II.

Дорогой о. Киприанище!

Вот и я, наконец, собрался написать тебе несколько строк. Опуская все обычные для писем вопросы (как поживаешь и т.д.), вполне присоединяюсь к словам Вл. Арх. Иоасафа о том, чтобы держаться линии, завещанной аввой Антонием. Там, где уже сейчас действуют неправдой — нет и не может быть истины. А что действуют неправдой — ложью, извращением истины, прещениями, угрозами или льщением, это усматривают и простецы, и не только мы.

Да умудрит Вас всех Господь и да направит Ваши пути туда, куда надо. Как и Вл. Иоасафу, тоже бы хотелось повидаться с Вами и вспомнить совместное иерусалимское житье, наши пикники на крыше Миссии и т.п. Да хранит Вас Господь. Может быть, и увидимся еще. Гора с горой не сходится а ...

Молитесь за нас, дабы устоять нам против находящихся искушений.

Всего доброго. С любовью. Епископ Иероним⁹.

III.

†

Сергиевское Подворье.
10, I, 1946.

Ваше Преосвященство,
Дорогой Владыко,

большую радость доставили Вы мне Вашим письмом. Сердечно благодарю Вас за память и добрые слова. Очень, очень было приятно читать Ваши и Влад[ыки] Иоасафа слова.

Вспомнилось многое, что нас связывает. Печальные церковные события и поступок м[итрополита] Евлогия глубоко потрясли меня. Было время, когда особенно невыносимо было на душе. Даже совершение литургии было большим искушением. Постоянная, исконная, многовековая болезнь православной иерархии подчиняться Кесарю и тут снова выступила наружу. М[итрополитом] Евлогием, начиная с немецко-советской войны, одолело какое-то национальное заболевание. Он радовался всякому успеху советской власти, а теперь искренне верит всем слухам, которые из Москвы распространяются.

Пока что нас не гнетут. Институт был и остается убежденным противником всего этого и, если только мы и не отошли от митрополита, то главным образом потому, что и отходить-то не к кому. Чем же иерарх, приветствовавший Хитлера¹⁰, лучше московской иерархии? Ради удержания Института, мировое культурное значение которого неизмеримо, мы не пошли на открытый разрыв. Но наше подлинное настроение знают и Митрополит, и паства, и наши американские, англиканские и швейцарские друзья. Пока из Москвы не требуют никаких // [д]оказательств. Но эти требования, конечно, будут рано или поздно предъявлены. Тогда мы не подчинимся. Ну куда тогда идти. Кто тот иерарх и та юрисдикция, которые не ставят себя в зависимость от какого бы то ни было Кесаря? До сего времени тако[в]ым был м[итрополит] Евлогий; теперь и он сдал свои позиции.

Подробно пишу обо всем этом вл[адыке] Иоасафу. С Вами же хочется говорить о другом. Хочется вспомнить о Св. Граде и насельниках нашей Миссии. Никаких сведений с начала войны не имею и ничего не знаю. Не знаю даже, кто жив и кто помер. Очень порадовал своим поведением наш с вами наследник. Знаю, что умерла М.Н. Трапезникова¹¹, но больше ничего не знаю. Если знаете что-либо, не откажите написать. Буду Вам очень благодарен. Живы ли наши миссийские отцы? Жив ли Круглов¹² и Халеби¹³? Кажется, померли Фарадж¹⁴ и Кезма¹⁵, но впрочем точно не осведомлен.

Мои сестра и зять живут в Белграде¹⁶. Там ОЧЕНЬ тяжело. Зятя уволили со службы сначала немцы, потом теперь Тито. На старости лет не легко.

Я профессорствую /патрология и греческий яз.[ык]/. Защитил докторскую диссертацию на тему «Антропология

св. Григория Паламы»¹⁷. Это моя работа многих лет. К сожалению, напечатать ее нельзя по условиям книжного рынка.

Прошу святых молитв Ваших, Владыко, и Вашего архипастырского благословения. Ваш Послушник.

(Кѣпріанъ)

IV.



Сергиевское Подворье.

10, I, 1946.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнейший Владыко,

Приношу Вам глубокую благодарность за память обо мне. Письмо Ваше живо напомнило мне былые дни нашего пребывания в Мильковской обители и наши паломничества в Манасию¹⁸. Благодарная память сердца связывает все это с светлым образом пок[ойного] архим[андрита] Амвросия и со всем тем, что так было дорого в то время мира и благоденствия.

Вы изволите касаться большого вопроса о церковных делах. Поистине, положение церковное в данное время особенно тяжелое, чтобы не сказать трагическое. Особенно остро и болезненно ощущаем это мы, экзархат Вселенского Престола. Болезненно потому, что никто, как мы, не чувствовал так ту блаженную свободу церковного бытия, при которой только и может процветать церковь. Мы не были подчинены никакой государственной власти и, будучи лояльны по отношению к Франции, мы и горя не знали. Росли церкви, приходские школы, умножалось число иночествующих, цвела богословская мысль и наука. Сам м[итрополит] Евлогий, не обладающий пафосом научного исследования и творчества, понимал необходимость одного и покровительствовал науке. Он создал Богословский институт, в котором я имею высокую честь быть профессором и в котором я в прошлом году защитил докторскую диссертацию о св. Григории Паламе. Институт приобрел мировое имя; в нем собрались // последние светила русской богословской и философской науки до-революционного времени. Не только в области науки, но и во всех сферах церковной жизни мы испытывали

благотворное влияние свободы. Мы жили полной жизнью; так, как в изгнании трудно даже жить.

И вот, по личному желанию м[итрополита] Евлогия, без всякого согласия с большинством пастырей, без хотя бы какой-нибудь инсценировки той пресловутой соборности, о которой мы все говорим, которой мы хотим побеждать римо-католиков и для чего-то постоянно тревожим память Хомякова и др., по личному, стало быть, желанию Митрополита, мы отданы были в распоряжение Москвы. Правда, Вселенский Престол не высказал еще своего решения и не дал нам еще пока отпускной грамоты, но тем не менее, как Вы знаете, приехавший из Москвы прелат сумел убедить Митрополита, а нас всех просто отдал. Митрополит, после двух пастырских собраний, на которых он слышал голоса многих пастырей, не сочувствующих присоединению, единолично или, вернее, в согласии с немногими, пошел на подчинение Москве. Правда, имя Вселенского Патриарха мы возносим, и Митрополита поминаем как Экзарха Кон[стантино]поля, а не Москвы, но все же событие имело место, и, увы, все блестящее прошлое нашего Митрополита заканчивается таким неславным эпилогом.

Трагично и другое. Для человека немного искушенного в истории церкви и наблюдающего, если и не весь многовековой исторический процесс, то по крайней мере последние полстолетия, становится страшно за будущее. И тут-то вот чувствуешь, что никто не лучше м[итрополита] Евлогия. Все иерархи одинаково страдают этим уклоном государственно-му покровительству и чрезмер- // ной преданности мирскому /государственному и национальному/ началу. Вот и Вы, и Влад[ыка] Иероним пишете мне о линии М[итрополита] Антония, о необходимости стояния твердо и не уклоняться ни в какую сторону. Скажите, Владыко, кто же не уклонился? Все! Держался правильной линии аполитичности только один М[итрополит] Евлогий, почему сердца всех нас так тянулись к нему и почему мы и прощали ему многое. Собор в Карловцах ставил на «Дом Романовых», потом один из его возглавителей на Хитлера /и знаете ли, апология его в его послании весьма мало убедительна/¹⁹, а другой член этого собора поставил на цареубийцу Павелича и стал хорватским «патриархом»²⁰, теперь М[итрополит] Евлогий, горя чувством любви к Родине и восхищаясь доблестью русского на-

рода /и при чем в Евангелии и Родина, и доблесть каких-то солдат, во имя чего бы они ни шли убивать/, пошел на подчинение той церковной власти, которая зависит от богоборцев; создали после той войны Речь Посполитую, и русские иерархи до такой степени «опилсудились», что тошно было читать Варшавский церковный журнал²¹; греческие иерархи во всех странах эллинской культуры были венизелистами; сербские мои бурсаки в Битоле говорили мне: «прво сам Србин, пак ток после православни»²², и т.д. и т.д.

Почему церковь должна быть в объятиях государственной власти? Почему иерархи всегда были послушны каким-то чиновникам? При чем тут русское Православие? Почему я должен быть именно русским православным? Я именно и не хочу быть русским, или сербом, или греком, а я остаюсь православным т.е. вселенским, таким для которого нет ни Эллина, ни Иудея, ни Скифа. //

Почему мы так крепко и безусловно связали свое церковное существование и свою пастырскую идеологию с законопослушностью власти государственной и то всякой, какой бы то ни было государственной власти? Почему мы так подчеркиваем свое национальное, русское или греческое? Неужели и на том Страшном Суде, которого мы все чаем, будем мы отвечать по национальным признакам? Почему забыли мы слова Евангелия и слова апостола? Почему не вспомнить вот эти всеми уже давно крепко позабытые слова из письма к Диогнету: «Христиане живут в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, но терпят все как чужестранцы; **ДЛЯ НИХ ВСЯКАЯ ЧУЖАЯ СТРАНА ЕСТЬ ОТЕЧЕСТВО, И ВСЯКОЕ ОТЕЧЕСТВО — ЧУЖАЯ СТРАНА**».

Простите, Ваше Высокопреосвященство, профессору патристики эту ссылку на древность христианскую. Но это потому, что с тех пор, как стал я сознателен в религиозной жизни, я всегда болел душой по поводу этого рабствования перед государством. Живя в стране высокой латинской культуры и постоянно общаясь с выдающимися представителями католической науки и иерархии, особенно остро переживаешь их упреки в филетизме и чрезмерной законопослушности власти Кесаря. Вот потому то и слова того иерарха, который упрекает нашего митрополита в его шаге, а сам в свое время писал

послания «христолюбивому» Хитлеру, для меня веса не имеют. Может быть Вам, Владыко, известна та юрисдикция, которая независима и хочет быть независимой от какой бы то ни было власти Кесаря, будучи ему лояльна в порядке чисто внешней вежливости и полицейски-административных отношений? Я такую в лоне современной православной церкви не знаю.

(Кўприанъ)

V.

†

Сергиевское Подворье.
4/17, V, 1946.

Глубокочитимый о. Александр,

в ответ на только что мною полученное Ваше письмо от 11-го с.м. спешу ответить Вам, насколько это в моих силах. Поставленный Вами вопрос весьма сложен и требует всестороннего освещения, чего, сами понимаете, дать в письме невозможно.

До последнего года, точнее до поражения немцев, позиция м[итрополита] Евлогия была совершенно бесспорна, как с точки зрения канонической, так и политической. В каноническом отношении митрополит в 1930 г. исправил основную погрешность своей линии, подчинившись Вселенскому Патриарху. Этим он встал он [sic!] на твердую каноническую почву, т.к. стал под защиту канонически бесспорной власти Кон[стантино]поля. Основная ошибка «Карловчан» оставаться русскими епархиями во всем мире, не подчиняясь ни Русской церкви /это и понятно, т.к. она в плену у государства/, ни какой бы то ни было иной автокефальной /а это уже типичная русская гордость, как это де мы под каких то «гречишек» или «сербишек» пойдем/, — эта ошибка не могла быть инкриминирована м[итрополиту] Евлогию, т.к. он признал над собою власть Вселенского Престола, которому и принадлежит по расширительному толкованию 28 кан[она] Халкид[онского] собора право над всеми территориями в Европе вне территории иных автокефальных церквей. В Африке наши приходы признавали над собою // власть «папы и патриарха Александрийского». Политически тоже линия м[итрополита] Евлогия была до последнего времени безупречна: не стесняясь личных политических вкусов и

убеждений своих клириков, он ни сам не занимал никакой определенной политической ориентации, ни своим клирикам такую занимать не рекомендовал.

Со времени «успехов» Совдепов, много раньше их успехов на фронте, а тогда еще, когда они были в союзе с немцами в 1939 г. и заняли ряд областей, у России когда-то отторгнутых, у митрополита вдруг проснулось какое-то «патриотическое» чувство, заговорила какая-то романтика в отношении к русскому народу, к прошлому России, к ее заветам и прочее. Следует сказать, что у многих представителей нашего духовенства, как белого, так и черного, как простого, так и сановного, церковная жизнь была настолько крепко и тесно связана и переплетена с какими-то представлениями государственными, национальными, политическими, т.е. представлениями грубо-чувственными, плотскими и языческими. Проповедь о том, что «несть ни Элина, ни Иудея», как будто бы имела значение только для времен ап. Павла, а для нас потеряла свой смысл. Церковь, как жизнь не от мира сего, была уже давно подменена суррогатом. Церковь стала для очень многих «обществом верующих», признанным государственной властью, опирающейся на эту власть, без нее не в состоянии осуществлять своей миссии. //

«Карловчане» связали это понятие церкви с обязательным монархическим принципом; «петелевцы» не за страх, а за совесть «стали лояльны» современной московской власти, которая однако нисколько не лояльна к самой церкви. Поэтому у очень многих церковь есть средство для восстановления России, Православие есть орудие для воспитания русского, национального духа и т.д. Над-национальности, экстерриториальности, вневременности церкви уже не чувствуют. Отсюда церковные принципы могут быть легко принесены в жертву монархизму, или также легко может быть создана на церковные пожертвования «танковая колонна» для борьбы советского государства против его врагов.

Перехожу после этого затянувшегося общего места к теперешнему направлению м[итрополита] Евлогия. До своего «примирения» с Москвой он созывал два пастырских собрания, на которых ему пришлось выслушать очень определенные и и [sic!] решительные протесты ряда им уважаемых пастырей. Но принцип соборности, проводимый

м[итрополитом] Евлогием неоднократно, в данном случае проведен не был. Совсем единолично, вопреки решительным и даже резким возражениям многих из его сотрудников, он вступил в соглашение с м[итрополитом] Николаем Крутицким.

Кон[стантино]полью было послано телеграфное извещение об этом и подробный доклад в письменной форме. М[итрополит] Николай уверил нашего Владыку, что с Кон[стантино]полем «все уже решено и сговорено». Но и тут, как и во многих др[угих] заявлениях «оттуда», оказалось на деле иное. Из Кон // стантиноп[о]ля пришел ряд документов, свидетельствующих, что мы все еще /Слава Богу!/ в каноническом подчинении Всел[енскому] Престолу. Наш митрополит считается экзархом не Москвы, а Кон[стантино]поля. Таковым он перестанет быть только тогда, когда Кон[стантино]поль ему даст каноническую отпускную грамоту. Из Африки от наших там /Марокко, Тунис, Алжир/ приходов пришло известие, что Блаженнейший Папа и Патриарх Александрийский Христофор требует поминовения имени ТОЛЬКО ЕГО ОДНОГО, а никаких не и Московского или иного какого Кириарха. Не входя в более подробные разъяснения, могу Вас уверить, что соответствующие меры были и будут приняты, чтобы наше каноническое положение не могло быть так легко разрушено и изменено по воле одной только группы узко-национально, политически, а следовательно и нецерковно-настроенных [sic!] людей.

Все наше прошлое, — каноническая бесспорность с одной стороны и политическая незапятнанность с другой, служат нам утешением и твердым основанием того, что нас нельзя укорить /было до сего времени/ в эфемерной «русскости» карловчан или «петелевцев»²³, ни в политически недостойных для церкви комбинациях и авантюрах. Отсюда, думается, и вполне ясная линия поведения для будущего: не смущаться, не колебаться, не изменять верности церковного служения, в чем до [sic!] укрепит Господь и Вас и нас. Прошу молитв об этом.

Вам собрат

(Кѣпріанъ)

Публикация Александра Клементьева

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Клементьев А.К. 753 дня архимандрита Киприана. Дни и дела Начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. 1928–1930 // Святая Земля. Историко-культурный иллюстрированный альманах. №1. Часть 2-я. Издание РДМ в Иерусалиме, 2012. С. 50–71.

² Впрочем, известные колебания в оценке действий самого митрополита Антония также появлялись у о. Киприана после опубликования митрополитом благословения деятельности «Братства русской правды».

³ Со всей очевидностью это прослеживается по его письмам Б.К. Зайцеву, вполне разделявшему отношение о. Киприана к ходу военной кампании 1939–1945 гг.

⁴ От предыдущей попытки советского вмешательства в свою жизнь Константин Керн решительно уклонился еще в самом начале большевистского нашествия на Россию: едва успев получить извещение о постановке его на учет в Красную армию, он немедленно выехал в Крым и до последнего дня пребывал в действующей Русской армии П.Н. Врангеля, с частями которой и эвакуировался за границу.

⁵ Именно этим можно объяснить его до конца непримиримое отношение к вопросу о возвращении к преподаванию в Богословском институте В.Н. Ильина, ранее исключенного из состава преподавателей ввиду опубликования им многочисленных антибританских статей, что ставило под угрозу материальное обеспечение Института, финансировавшегося в значительной мере из британских источников. По настоянию именно о. Киприана Ильин так и не был возвращен в Институт после окончания войны.

⁶ Желание о. Киприана перейти в Сербское подданство (в которое он был принят 10/23 апреля 1931 г.) воспринималось некоторыми его соотечественниками как проявление его личной нелюбви к архиепископу Анастасию и в целом к России. На это обвинение о. Киприан ответил подробным письмом владыке Анастасию от 5/18 марта 1931 г., в котором высказал суждения, достаточно нехарактерные для русского беженца: «5/18 марта 1931. Переходя в подданство сербское, Вы не меняете ни веру, ни национальность, ни родные обычаи, ничего для Вас священного. Для всякого православногo, (а лично мне, как монаху в особенности) подданство не должно иметь ничего сакрального, мистического, того, что подданству навязали: учебник государ[ственного] права, римско-правовое мировоззрение, чуждый нам германо-романский феодализм. Идея государства и принцип подданства с точки зрения истинного, чистого, т.е. православного христианства — суть идолы, иные бози,

к[ото]рым запрещено кланяться. Это фикция — такая же, как и мундир, его честь, как флаг, герб, сословный аристократизм (в отличие от настоящего аристократизма духа, присущего всякому духовно культурному существу, независимо от того, в какую дворянскую книгу он записан)» (собрание протопресвитера Бориса Бобринского).

⁷ Письмо на бланке:

The Right Reverend Ioassaff
BISHOP OF
Russian Orthodox Greek Catholic Churches
IN CANADA
Res.
ST. VLADIMIR CHURCH
6824 — 128th AVENUE
EDMONTON, ALBERTA
CANADA

⁸ Архиепископ Иоасаф (в миру Иван Васильевич Скородумов) (14 (26) января 1888 — 26 ноября 1955, Буэнос Айрес) в 1912 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Служил в нескольких духовных училищах, редактировал «Полтавские епархиальные ведомости», был деятельным сотрудником Полтавского архиепископа Феофана (Быстрова). В Крыму состоял проповедником Русской армии П.Н. Врангеля. Согласно воспоминаниям протоиерея Г. Ломако, единственно благодаря проявленной им решительности и его невероятной физической силе, удалось получить возможность вывезти из Севастополя на одном из уходящих в Константинополь судов группу русских архиереев, в том числе и митрополита Киевского Антония (Храповицкого). После эвакуации из Крыма жил в Королевстве С.Х.С., служил в Русском кадетском корпусе. Много путешествовал по Сербии, жил в монастыре Мильково, где общался с о. Киприаном. 29 мая (11 июня) 1930 г. был назначен епископом Монреальским и хиротонисан 19 сентября (12 октября) 1930 г. в Белграде. С 16 (29) октября 1945 г. — архиепископ. Будучи убежденнейшим сторонником Синодальной русской церкви, отрицательно отнесся к разделению православных русских в Америке. Фактически реорганизовал церковную жизнь в Канаде, способствовал открытию множества новых приходов и монастырей. В 1951–1955 гг. руководил Буэнос-Айресской и Аргентинской епархией.

⁹ Архиепископ Иероним (в миру Иван Иванович Чернов) (29 ноября (11 декабря) 1878 — 14 мая 1957, Детройт) — архиепископ Детройтский и Флинтский. В 1913 г. окончил МДА. Вместе с Курским епископом Феофаном (Гавриловым) вывез за границу Курскую икону Божией Матери, ставшую одной из главных православных святынь русской эмиграции. С декабря 1922-го до 1925 г. — начальник Русской Даховной Миссии в Иерусалиме. Жил в Миссии до 1933 г.

18 августа 1935 г. хиротонисан во епископа Детройтского и Кливлендского, с мая 1936-го епископ Монреальский, в октябре 1937-го возвращен на Детройтскую и Кливлендскую кафедру. В ноябре 1946-го участвовал в Кливлендском соборе, на котором Северо-Американский митрополичий округ отделился от Русской Православной Церкви Заграницей. Выступил против резолюции Собора вместе с архиепископами Иоасафом (Скородумовым), Виталием (Максименко) и Тихоном (Троицким), сохранив верность РПЦЗ и митрополиту Анастасию (Грибановскому). Его письма о. Киприану сохранились.

¹⁰ То есть Первоиерарх Русской Православной (Синодальной) церкви митрополит Кишиневский Анастасий (Грибановский), подписавший благодарственное послание канцлеру Германской Империи Адольфу Гитлеру, оказавшему материальное содействие в сооружении второго русского Кафедрального собора в Берлине после того, как первый Кафедральный собор, сооруженный усилиями архиепископа Берлинского Тихона (Лященко), был продан вследствие невыплаты полученного на строительство кредита и перестроен.

¹¹ Мария Николаевна Трапезникова (†31 дек. 1945), начальница женской учительской семинарии в Бет-Джале, после 1918 г. секретарь Управления подворьями ИППО, похоронена на кладбище Гефсиманского монастыря.

¹² Алексей Федорович Круглов, русский генеральный Консул в Иерусалиме (1908–1914), с началом войны выслан, как и все, вернулся в мае 1920 г., проживал вместе с супругой в здании Александровского подворья.

¹³ Георгий Николаевич Халиби (01.03.1864–27.04.1945), окончил Московскую ДС (1881–1888), Киевскую ДА (1888–1892, сначала учился в Московской ДА) — стипендиат Императорского Православного Палестинского Общества, в 1892–1894 гг. учитель мужского пансиона в Назарете, в 1894–1901 гг. заведовал паспортным столом в Управлении Русскими Подворьями ИППО, с 1901 г., после смерти Якова Халиби — драгоман Русской Духовной Миссии. Во время войны 1914–1918 гг. присматривал за русскими участками. Вскоре после написания этого письма о. Киприан получил письмо от Г.Н. Халиби, и их общение возобновилось.

¹⁴ Яков Николаевич Фарадж († 2 марта 1944), старший драгоман русского Генерального консульства в Иерусалиме, член Управления подворьями ИППО. В 1930-е гг. был служащим британской администрации.

¹⁵ Александр Гаврилович Кезма (Искандер Джебраил Кезма) (1860, Дамаск — 1935, Назарет), член ИППО, начальник мужской учительской семинарии в Назарете. Окончил в России Санкт-

Петербургскую духовную семинарию в 1881 г., два года учился в Московской духовной академии (до 1883), после возвращения в Палестину главный деятель русских школ ИППО. Его брат Тафик Кезма (1882–1958), историк, востоковед, выпускник Киевской Духовной академии (1906), жил в Киеве, где и похоронен.

¹⁶ Екатерина Эдуардовна Керн (в замужестве Стебут) и ее супруг, профессор Белградского университета Александр Стебут в продолжение всей жизни о. Киприана оставались его самыми верными единомышленниками, а переписка с ними является наиболее важным источником к его биографии. Первоначально уволенный коммунистами от должности, Стебут был вскоре вновь принят в университет.

¹⁷ Вскоре книга была издана «YMCA-Press» в Париже.

¹⁸ В Монастыре Мильково Браничевской епархии в Сербии о. Киприан находился недолгое время перед принятием монашеского пострига. Монастырь был передан 4 февраля 1926 г. русской братии во главе с архимандритом Амвросием (Погодиным) (1894–1933) в целях восстановления сербского мужского монашества. После кончины о. Амвросия сербская часть братии осталась в Мильково, а русские насельники переехали в монастырь Туман той же епархии. После войны часть братии перебралась в Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле и в другие зарубежные обители, а монастырь Туман был заселен сербскими монахами. О. Киприаном было сделано много фотографий древнего монастыря Манасия той же епархии, настоятелем которого одно время был русский иеромонах Зосима (Валяев), с которым о. Киприан продолжал общаться и во Франции, где архимандрит Зосима был настоятелем храма русского Кадетского корпуса в Версале.

¹⁹ Т.е. митрополит Анастасий (Грибановский).

²⁰ Т.е. архиепископ Екатеринославский Гермоген (Максимов), возглавивший Хорватскую Православную церковь после того, как деятельность Сербской Православной церкви была запрещена на территории новообразованного Независимого Государства Хорватия, основатель и глава которого Анте Павелич традиционно рассматривается в качестве одного из организаторов убийства Югославянского короля Александра I, совершенного болгаринем Величко Димитровым Кериным в Марселе 9 октября 1934 г. Архиепископ Гермоген был расстрелян коммунистами в Загребе в 1945 г. Место его захоронения неизвестно.

²¹ Т.е. журнал «Воскресное чтение», выходивший в Варшаве.

²² Сначала я серб, а только потом православный.

²³ Т.е. сторонников митрополита Сергия (Страгородского), организовавших храм на улице Petel в Париже.

Материалы к жизнеописанию
Николая Александровича Булина
(1893–1941), в монашестве Иоанна,
епископа Петсерского (Печерского),
члена Генерального Секретариата
РСХД, настоятеля Успенского
Печерского монастыря
в Эстонской республике

О Печерском епископе Иоанне Булине известно немногое. Книга Т.П. Зотовой «Когда увозят в вечность»¹ и работа Т.К. Шор «Крестный путь о. Иоанна Печерского»² – вот, пожалуй, основное³, что можно прочесть сегодня о человеке, за тринадцать лет сумевшем восстановить Псково-Печерский Успенский монастырь и войти в историю Церкви в качестве одного из самых ярких и успешных тружеников православия в XX столетии. Между тем в силу административного и общественного положения епископа Иоанна в Эстонской республике события его земной жизни нашли отражение во множестве документов, позволяющих составить сколь угодно подробное его жизнеописание, фрагменты которого печатаются сегодня...

Многие из использованных нами материалов предоставлены племянниками владыки Иоанна – Феликсом Хиие (биографические материалы семьи Булиных), Борисом Хиие (копия следственного дела Н.А. Булина) и Александром Пуулинным (копии материалов из различных архивов Эстонии и переводы их на русский язык), а также Татьяной Шор (Эстонский исторический архив, Тарту) и Алексеем Арсеньевым. Отдельную благодарность приносим протопресвитеру Борису Бобринскому за копии множества документов из архива Л.А. Зандера.

I. До поставления в епископы

Епископ Петсерский (Печерский) Иоанн (Николай Александрович Булин, 16 февраля 1893 — расстрелян 30 июля 1941 в Ленинграде) родился в селе Выпысу Ряпинской волости Вырусского уезда, в семье каменщика и швеи⁴. Первоначальное обучение грамоте и письму проходил в церковно-приходской школе в Выпысу, в 1904–1905 гг. продолжал учиться в двухклассном министерском училище в деревне Радомаа Ряпинской волости. В 1905–1909 гг. учился в Рижском Духовном училище и обучался церковному пению в Рижском архиерейском хоре. В 1909–1915 гг. учился в Рижской Духовной семинарии, окончил ее 2 мая 1915 г. первым по списку и был направлен для обучения на казенный счет в Петроградскую Духовную академию, где обучался до лета 1916 г. 21 ноября 1915 г. посвящен во чтеца.

Призван на военную службу и зачислен рядовым юнкером в списки 2-й роты Второй Петергофской школы прапорщиков 8 июня 1916 г. С июня по октябрь 1916 г. обучался во второй Студенческой школе прапорщиков в Старом Петергофе. 26 июня 1917 г. прибыл в Карпаты (в район Кутмин) и зачислен в списки 665-го Ворохтенского пехотного полка и назначен младшим офицером. 25 января 1918 г. освобожден от военной службы как имеющий по образованию право быть учителем.

В марте 1918 г. вновь зачислен на 2-й курс Петроградской Духовной академии и 8 (21) мая 1918 г. пострижен в монашество в академическом храме. 12 (25) мая 1918 г. рукоположен во иеродиакона.

30 августа (12 сентября) 1918 г. рукоположен во иеромонаха Петроградским митрополитом Вениамином Казанским. 12 сентября 1918 г. уехал из Петрограда в Эстонию и 1 октября нелегально перешел формально не существовавшую еще границу у станции Новоселье.

1 апреля (по другим сведениям, 2 июля) 1919 г. назначен священником погоста Зачеренье указом архиеп. Псковского Евсевия (Гроздова). 30 июля 1919 г. указом Епископского Совета Эстонии № 482 назначен Благодичным Печерского монастыря и для устройства в монастыре свечного завода. 5 января 1920 г. указом Епископского Совета Эстонии № 25 назначен благодичным Печерского края.

Во время Церковного Конгресса в Ревеле был единогласно избран 4 сентября кандидатом в викарные епископы для русских приходов Эстонии. 20 октября 1920 г. назначен управлять Печерским Успенским монастырем.

3 декабря 1920 г. Решением № 26 Синода Апостольской Православной Церкви Эстонии (далее — АПЦЭ) назначен настоятелем Печерской обители с оставлением в должности благочинного церквей Печерского края, 9 декабря возведен в сан архимандрита. Сразу приступил к восстановлению обители. В 1924 г. отремонтирован Сретенский храм, в 1927 г. — Успенский собор.

9 июня 1921 г. назначен председателем комиссии по организации новых приходов в Печерском крае.

С образованием для русских приходов в Эстонии отдельного управления признан благочинным и русских приходов Печерского края по постановлению Духовного Совета православных русских приходов Эстонии. Состоял товарищем председателя Третьего Собора АПЦЭ, работавшего 14–16 июня 1922 г. Избран и утвержден Собором в члены Синода от Печерского края. Состоял товарищем председателя Четвертого Собора АПЦЭ, работавшего 9–11 сентября 1924 г. Избран и утвержден Собором в члены Синода от русских приходов Эстонии.

25 апреля 1926 г. хиротонисан в Таллине во епископа Печерского.

II. Первый общий Съезд РСХД в Эстонской республике (1929 год)

В 1929 г. Печерская обитель приобретает широкую известность уже среди всей русской эмиграции и за ее пределами в результате проведения в ее стенах Общего съезда Русского Студенческого Христианского Движения, собравшего делегатов со всей Европы. На 31 декабря 1929 г. в монастыре состояло 20 человек в священном сане, 6 монахов, 10 послушников, 7 служащих, 12 рабочих. Итого 26 монашествующих, а всего 55 человек.

29 апреля 1929 г. Л.А. Зандер сообщал еп. Иоанну: «По моем прибытии сюда о. Л.Н. Липеровский сообщил мне о

своем посещении Печорского [sic!] монастыря, о беседе с Вами и о Вашем согласии на устройство нашего годового съезда для студенчества Прибалтийских стран в стенах Вашей святой обители. Этот вопрос был обсужден на зимнем двухдневном съезде в Риге и было постановлено, что съезд (который должен иметь место 4–12 августа) будет созван в Печорском монастыре и что только в случае фактической невозможности — его придется созвать в другом месте. Соответственно этому Ревельский кружок РСХД взял на себя заботу о получении разрешения от правительства и о др. организационных действиях. В настоящее время меня уведомили, что правительство наш съезд разрешило, и таким образом наша надежда быть в августе Вашими гостями — превратилась в уверенность.

Организацию съезда взял на себя Ревельский кружок, однако дело это столь сложно и трудно, что вероятно потребуется и моя помощь. Я надеюсь быть в Эстонии в июле мес[яце] и тогда побываю в Печорах, ознакомлюсь на месте с условиями и помогу чем в силах организационной работе»⁵.

К письму приложено было приблизительное «Расписание дня съезда РСХД в Прибалтике 5–12 авг. 1929 г. в Пс[ково]-Печерском монастыре»:

- «5 ½ ч. — подъем
- 6–8 ч. — литургия
- 8 ¼–8 ¾ — утренний чай
- 9–11 — семинары
- 11 ½–12 ½ — лекция
- 1–2 — обед
- 2–5 — свободное время
- 5–5 ½ — чай
- 5 ½–6 ½ — вечернее собрание
- 7–7 ½ — веч[ерняя] трапеза
- 8–8 ½ — вечерня или веч[ернее] правило
- 9 ½ — спать

В четверг 8 авг[уста] предполагается прогулка в Изборск (на весь день). —

Разъезд утром 12 авг [уста]»⁶.

11, 12 и 13 мая еп. Иоанн, снискавший к тому времени значительную известность среди православного населения *всей* Эстонии, был «избран по спискам Русского Националь-

ного Союза от Валк-Верро-Печерского округа в депутаты Государственного Собрания»⁷, что во многом определило его последующую судьбу.

Подготовка масштабного Съезда Студенческого Христианского Движения шла тем временем весьма активно, и 29 июля 1929 г. Л.А. Зандер сообщал еп. Иоанну из Риги, что направил в монастырь Алексея Владимировича Буковского: «Он мобилизует местную молодежь и с ее помощью готовит дортуары, спальни, натаскает сена, распределит помещения и проч. Очень прошу Вас дать ему общие руководящие указания, предоставить возможность работы и позволить жить эти несколько дней в монастыре. Я надеюсь приехать к Вам в четверг или в пятницу. Члены съезда прибывают двумя партиями в воскресенье. Ожидается не менее двухсот человек»⁸.

В годовой «Отчетной ведомости» еп. Иоанн указывал, что «4-го августа прибыли в монастырь на очередной годичный Съезд из разных стран 375 человек членов Русского Студенческого Христианского Движения». Это, по-видимому, наиболее точное свидетельство о подлинном числе участников съезда. В опубликованных отчетах об этом Съезде и в материалах допросов еп. Иоанна число участников съезда значительно занижено⁹.

8 августа прибыл на Съезд давний покровитель Движения епископ Сергей (Королев) из Праги.

«Съезд был открытый, собрания происходили под открытым небом в саду. — вспоминал еп. Иоанн на допросе, — В заключение с'езда перед самым раз'ездом участников с'езда из монастыря я произнес им в Успенском соборе монастыря напутственное слово на евангельский текст "Господи, нам здесь — хорошо" на тему о необходимости сохранить в себе создавшийся под'ем на долгое время и донести его до своих домашних и знакомых и до следующего годового с'езда»¹⁰. «11-го августа пред ранней литургией в Успенском соборе через Св. Миропомазание присоединены к Православию из лютеранства» жительница Риги и житель Ревеля. «Того же дня Съезд закрылся, и участники его начали уезжать». Подробный отчет о Съезде был представлен в художественно оформленной книге «У родных святынь», написанной Валентиной Александровной Зандер и вскоре изданной в Эстонии¹¹.

Первым результатом личного и близкого знакомства еп. Иоанна с работой Движения стало обращение его летом 1929 г. к о. Сергию Четверикову с предложением занять должность духовника обители и оставить то же служение в РСХД. Предложение, по-видимому, было весьма приятно о. Сергию, но принять его сразу же он не счел возможным: «Я Движение очень люблю, — писал о. Сергей, — люблю молодежь, его составляющую, верю, что оно может иметь важное значение для России. Я вижу в нем одно из самых живых и отрадных явлений нашей зарубежной жизни. Я понимаю свою задачу в нем, как человека, приставленного к охранению и углублению в нем Православного духа и любви к Православной Церкви. До сих пор между нами нет никакого разъединения. И потому я не оставлю движения до тех пор, пока у меня будет оставаться хоть немного сил работать в нем, или пока я не увижу человека, которому мог бы спокойно передать его. Если Бог поможет, я не оставлю моей работы до будущего лета, а дальше, как Бог даст.

И если Господь судит мне остаток моей жизни провести в стенах Вашей Святой обители, это будет для меня самым отрадным завершением моего земного бытия. Только Вы не возлагайте на меня преувеличенных надежд. Старцевствовать я, конечно, не могу: у меня для этого нет никакого опыта, никакой школы. <...> Моим делом может быть только молитва и богослужение. Может, хоть в обители научусь молиться, как следует.

Я очень рад Вашему доброму отзыву о нашей молодежи. Мне говорили, что до Съезда Вы не совсем доверяли православию нашего Движения. Результаты Съезда превзошли наши ожидания. Между нашей молодежью и обителью и окрестным русским населением чувствовалось совершенное единодушие. Мы оказались своими, родными и древней св. обители, и русскому народу. Это — первый опыт нашей непосредственной встречи со св. Русью.

И все же очень печально, что многие люди, не зная непосредственно Движения, относятся к нему отрицательно и враждебно, как к масонской затее. Им хотелось бы сказать «прииди и виждь!»¹².

11 сентября 1929 г. секретарь YMCA П.Ф. Андерсон, в первый раз посетивший монастырь еще в 1926 году, благодарил

еп. Иоанна «за честь, которую Вы нам оказали, предоставив для нашей конференции Святой Печерский Монастырь», и за искренний «дух христианской любви, излучаемой всей монастырской братией». Еп. Иоанн, по-видимому, действительно был настолько вовлечен в общение с молодежью во время Съезда, что даже Андерсон не имел возможности поговорить с ним лично: «Я жалею только, что, благодаря тяжелой программе конференции и такому влечению к Вам со стороны молодежи, я не мог с Вами лично побеседовать. Од-



Епископ Иоанн (Булин) и игумения Пюхтицкого монастыря Иоанна (Коровникова) во время Съезда РСХД в 1929 году (публикуется впервые)

нако я надеюсь еще побывать в Печерах [sic!] и тогда иметь эту честь»¹³.

Слава о небывалом успехе Съезда в Печорах к осени разошлась по всем основным центрам русского рассеяния от Сербии до Северной Америки, и 25 ноября 1929 г. еп. Иоанн получил полное признательной доброжелательности письмо митрополита Евлогия, писавшего: «И как блаженны Вы, кому вверил Господь служение сей дивной святыне Его! Приехавшие в Париж участники последнего съезда нашей молодежи с восторгом рассказывали мне о том глубоком впечатлении, которое они вынесли из своего пребывания под ее сению. Ведь ее древние стены, купола, звонница и проч., — все это куда красноречивее и поучительнее самой глубокомысленной речи самого ученого профессора. Я слышал, что наш центральный Совет Христианского движения выбрал Вас членом своего Комитета. Это дает радостную надежду когда-нибудь увидеть Вас в Париже и беседовать “усты ко устам”, — сие буди, буди»¹⁴.

В представленной Синоду «Отчетной ведомости о Печерском Успенском монастыре за 1929 год» епископ Иоанн привел подробный отчет о работе Съезда РСХ Движения: «Съезд этот состоялся с разрешения Министерства внутренних дел, сборным днем его было воскресенье 4 августа. В 11 часов вечера этого дня, по прибытии вечернего моторного поезда, в древнем Успенском соборе собрались до 250 человек — членов Движения, и настоятелем монастыря был отслужен им молебен с произнесением соответствующего слова. Все съехавшиеся были размещены по свободным помещениям и многим братским кельям. Некоторые из братии переместились на время “Съезда” на чердаки, дабы предоставить движенцам больше удобств. В последующие дни прибыло еще до 125 движенцев и друзей “Движения” для участия на съезде. Работы съезда продолжались включительно до воскресенья 11-го августа, когда большинство его членов говело и приобщалось Св. Христовых Таин. Монастырь своим укладом, бытом и уставом совершенно покорила настроение движенцев. Все члены съезда ежедневно бывали за ранней литургией с 6 час. у.—8 час. утра и за общей вечерней молитвой и богослужением в Успенском соборе. Сами движенцы пели в хоре и исполняли уставные чтения. Всем движенцам чрезвычайно

понравилось пение хора монашествующих. Работа съезда описана в книжке, изданной на правах рукописи в ограниченном количестве экземпляров Ревельским объединением “Движения” под заглавием “У родных святынь” с видом на повседневный колокол “Большой Звонницы”. В числе членов съезда была молодежь из Эстонии, Латвии, Финляндии, Румынии, Литвы, Чехословакии, Бельгии и Франции. Руководил съездом Лев Александрович Зандер. Сотрудниками его были: духовник Движения — протоиерей Сергей Четвериков, диакон Лев Николаевич Липеровский и Иван Аркадьевич Лаговской.

На съезде перебивало много местного населения, полюбовавшегося работой “Движения”¹⁵.

О том, во что обошлось монастырю содержание участников съезда можно, хотя лишь отчасти, судить по расходам на содержание обители. Если в 1929 г. они выразились в сумме 18000 кр., то в 1930 лишь в 10622 кр.¹⁶

III. Второй общий Съезд РСХД в Эстонской республике (1930 год)

29 апреля 1930 г. Секретарь Прибалтийского отдела Русского Студенческого Христианского Движения Л.А. Зандер просил еп. Иоанна «разрешить нам устроить наш летний съезд в Вашей Святой Обители — по примеру прошлого года. Съезд предполагается с 16 по 28 июля. Первые три дня посвящены предварительному деловому съезду активных работников Движения (человек 80); затем 1 день — административное собрание Совета Прибалтики (день прибытия членов съезда — 20 июля); с 21 по 27 июля — общий съезд (человек 250–300 — как в прошлом году); 28 — административное собрание Совета Прибалтики»¹⁷.

Л.А. Зандер просил руководства еп. Иоанна одним из семинаров: «Мы просим Вас взять на себя аскетический семинар. <...> Ваша задача сведется к даче ответов и объяснений на вопросы, кот[орые] — я уверен — последуют во множестве. Проблемы аскетики ставятся сейчас молодежью с большой остротой; она их переживает сильно и больно, и авторитет-

ное разъяснение их со стороны не теоретика, но лица, живущего аскетической жизнью, должно иметь для них огромное значение. Я предполагаю в этом году несколько богословских семинаров монашеского направления; и очень прошу Вас взять на себя этот труд. Вам придется провести в семинаре по 1 ½–2 часа в понед., вторн., среду и пятницу. Вы можете вести работу, взяв за основу какого-либо аскетического отца, или ту или иную проблему, или просто — в порядке беседы отвечать на вопросы, исходящие от молодежи. Если Вы пожелаете, можно на основании опыта и опросов составить список наиболее волнующих вопросов»¹⁸.

Однако планы проведения нового съезда в Печерской обители не осуществились. И отнюдь не в силу противодействия мифических эстонских националистов, а вследствие действий самого руководства РСХД, изначально заявлявшего, что каждый последующий Съезд должен проводиться на новом месте. Это положение и стало, по свидетельству Л.А. Зандера, основанием для отказа в устроении очередного Съезда в том же Печерском монастыре.

Впрочем, обитель по-прежнему остается не только духовным, паломническим и туристическим центром, но и местом проведения многолюдных и широко освещаемых прессой патриотических манифестаций с участием наиболее высокопоставленных в государстве лиц, что десятилетие спустя даст большевикам все основания рассматривать монастырь в качестве крупного центра антикоммунистической работы. Так, 29 июня 1930 г. обитель посетило около 300 человек участников Освободительной войны — кавалеров Креста Свободы, в их числе: генералы Лайдонер, Тыннисон, Ионсон, Пыдер, Реек и другие. Православная супруга ген. Лайдонера «была принята настоятелем для личной беседы»¹⁹.

В результате усилий, предпринятых епископом Иоанном, правительство Эстонской республики все же пошло навстречу русской молодежи, и в июле 1930 г. очередной Общий съезд РСХ Движения все же собрался вновь в той же Эстонии, но на этот раз — в Пюхтицком Успенском монастыре. Как и в 1929 г., работа съезда разделилась на два этапа: с 20 по 23 июля проходила деловая часть съезда, собравшая до семидесяти делегатов из Эстонии, Литвы, Латвии, Финляндии, Чехии и Франции, перед которыми выступали

В.В. Зеньковский (с докладом «Пути Движения») и И.А. Лаговский, а с 24 июля начался Общий съезд, на который собрались еще до двухсот делегатов. Епископ Иоанн прибыл на съезд 26 июля к докладу В.В. Зеньковского «О духовных основах народности», а 27 июля он совершил литургию и панихиду на могиле основателя обители кн. С.В. Шаховского. Еп. Иоанн участвовал в работе съезда до заключительного дня — 30 июля, выступал после докладов И.А. Лаговского и прот. С. Четверикова, а также после доклада о. Л. Липеровского «О путях русской молодежи»²⁰.

Несмотря на высказывавшееся еп. Иоанном намерение сделать съезды РСХД в Эстонии регулярными, этот съезд оказался последним в связи с принятием в республике нового закона, существенно ограничившего возможность проведения столь многочисленных собраний.

Осенью работа с членами Движения продолжалась, и 7 сентября еп. Иоанн и архидиакон Вениамин выехали поездом в Ригу «для следования на торжественный съезд Р. Христ. Студ. Движения»²¹, собиравшийся во Франции. О своем участии в его работе еп. Иоанн показывал на допросе 26–27 ноября 1940 г.: «В конце 1929 года или в начале 1930 года я был центральным с'ездом “Движения” в Париже избран членом центрального совета “Движения” на 1930 год и в конце августа месяца того же 1930 года приглашен в Париж на очередной центральный с'езд “движения” в сентябре. Мне были присланы средства на путевые расходы. В Париж я приехал вместе с архидьяконом Печорского [sic!] монастыря Вениамином — Степаном Алексеевичем Петуховым 12^{го} сентября 1930 года. С'езд происходил за Парижем в городке Монфоре (родина писателя Виктора Гюго) в каком-то лагере “Менюль” и продолжался около двух недель. В числе руководителей этого с'езда были те же лица, что на с'езде в Печорах в 1928 году, и еще некий Александр Иванович Никитин из Болгарии и некий американец Андресон [sic!]. В продолжение с'езда было проведено несколько общих собраний, на которых по идейным темам “движения” выступали с подробными докладами: 1) по литургийческим [sic!] вопросам, касающимся церковно-богослужебной части — протоиерей Серги[е]й Булгаков и протоиерей Сергей Четвериков, 2) по этическим и философским вопросам — профессор Николай Бердяев и

Вышеславцев, 3) по церковно-историческим и патрологическим (об “отцах” церкви и их творениях, от греческого слова “патрós” = отец) — профессор Ильин, и по вопросу “экуменического” движения (от греческого же слова “экuméни” = вселенная), стремящегося объединить все вероисповедания вселенной на основе общих всем элементов, профессор Василий Васильевич Зеньковский. Я лично понимаю “экуменическое” движение в смысле стремления к образованию религиозного интернационала.

О чем точно говорили докладчики — не помню. Только вспоминается мне, что по докладу профессора Василия Васильевича Зеньковского об “экуменическом” движении при обмене мнений в конце доклада в положительном виде поддерживали необходимость расширения “экуменического” движения профессор Софийского университета протопресвитер Степан Цанков и некий священник, чех Осип Жидек их Худобина — Чехословакии, бывшие в числе участников С’езда. Всех участников этого с’езда было около 120 человек.

Значительное время заседаний, общих собраний С’езда было посвящено весьма скучному выслушиванию докладов с мест о деятельности и состоянии “движения” в разных странах: Франции, Англии, Германии, Бельгии, Чехословакии, Болгарии, Литве, Польше, Латвии, Эстонии и Финляндии.

Из Эстонии на с’езде, кроме меня, были еще протоиерей Иван Яковлевич Богоявленский из Таллина и некая Анна Яковлевна Смирнова из Таллина же, вскоре потом в Париже и умершая.

Значительная часть работы с’езда была проведена по разным секциям, количества которых я не помню. Заседание самого Совета “движения”, в котором я участвовал, происходило во время занятий некоторых секций. Руководил заседанием Совета профессор Василий Васильевич Зеньковский. Советом были просмотрены и приняты отчеты и смета и утверждены произведенные согласно уставу выборы разных ответственных руководителей “движения” на местах на 1931 год.

Весь этот центральный с’езд “движения” был проведен в совершенно контр-революционном антисоветском духе, с принятием разных резолюций и решений, направленных к

борьбе с Советской Властью вплоть до одобрения даже террористических актов.

В конце С'езда мною было совершено в походной церкви, сооруженной участниками С'езда, под руководством духовника "движения" — протоиерея Сергея Четверикова в одном из бараков лагеря, где происходил С'езд, литургийное богослужение. За этим богослужением я произнес речь, в которой дал слово и призвал всех участников с'езда бороться с коммунизмом и ширить ряды "Русского христианского студенческого движения"»²².

Монастырь по-прежнему оставался центром общественно-политической жизни и деятельно участвовал в антикоммунистических манифестациях. Так, Печерская городская управа извещала, что 1 декабря 1930 г. в 17 ч. 30 мин. «будет в Монастыре, в Сретенском соборе отслужена Торжественная Панихида по павшим жертвам от руки коммунистов в Таллине 1 декабря 1924 года»²³.

Согласно свидетельству еп. Иоанна, следующая организованная им встреча эстонского духовенства с представителями РСХД состоялась «в 1931 году, когда я состоял временно управляющим Нарвской епархией и созвал осенью общее пастырское собрание епархии в Печорском монастыре, происходившее под моим руководством в продолжение четырех дней. На этом собрании по моему приглашению были прочитаны обстоятельные доклады по вопросам практического пастырства и по вопросу "экуменического" (вселенского объединения вероисповеданий) движения некоторыми местными пастырями с высшим богословским образованием, как протоиерей Иван Яковлевич Богоявленский и протоиерей Георгий Михайлович Алексеев, оба из Таллина, но главными докладчиками, привлечшими к себе особое внимание собравшихся, были остановившиеся на этот раз в Эстонии проездом из Финляндии протоиерей Сергей Четвериков и профессор Василий Васильевич Зеньковский из Парижа. Главную цель этого собрания было мое желание вдохновить пастырей на неустанные труды и заботы по борьбе с коммунизмом и сектантством. Участниками собрания были настоятели-священники большей части приходских церквей Нарвской епархии и настоятели церквей Печорского края по собственному их желанию»²⁴.

IV. 1930–1940 годы

1930 год стал временем окончательного оформления имущественного конфликта монастыря с Синодом Апостольской Православной Церкви Эстонии в связи с решением последнего о закреплении за Синодом прав на недвижимое имущество Печерского монастыря и последовавшим непризнанием этого решения епископом Иоанном, тревожившимся за будущее вверенной ему обители. Следует отметить, что сам еп. Иоанн еще ранее полностью отказался от существенных финансовых преимуществ, полагавшихся ему как настоятелю, и получал лишь удвоенное денежное содержание простого иеромонаха. Следующее десятилетие жизни владыки было омрачено длительной юридической тяжбой, завершившейся отрешением его от должности игумена обители и назначением на Нарвскую кафедру, от которой епископ Иоанн отказался. 30 июля 1932 г. он был окончательно уволен от должности настоятеля, 4 ноября 1932 г. выселен из монастыря постановлением суда, а 30 декабря 1932 г. митрополит Таллинский Александр (Паулус) исключил его из клира Эстонской Церкви. Весь 1933 г. он живет в Печорах на положении частного лица.

1 февраля 1934 г. еп. Иоанн прибыл в Константинополь, где подал апелляцию Вселенскому Патриарху, рассмотрение которой заняло семь с половиной месяцев. В конце марта еп. Иоанн отправился на Святую Землю, где оставался три месяца, в конце июня проехал Сирию до Дамаска, посетил Ливан и возвратился в Константинополь, где провел две недели и, не получив ответа на поданную жалобу, на месяц отправился на Св. Гору Афон. Вновь вернувшись в Константинополь и убедившись, что, несмотря на рекомендацию Патриарха о восстановлении его в правах Нарвского епископа и на собственное согласие занять эту кафедру, Синод Эстонской Церкви прежнее назначение отменил, предоставив ему устраивать свое дальнейшее церковно-административное бытие согласно его собственному желанию, но вне юрисдикции Эстонской Церкви, еп. Иоанн в сентябре 1934 г. выехал в Белград. Еще раньше это же право на дальнейший самостоятельный выбор церковной юрисдикции предоставил еп. Иоанну Патриарх Вселенский.

В 1934 г. епископ Иоанн поступил в Иконописную школу, в том же году открытую в сербском монастыре Раковица около Белграда известным иконописцем из Эстонии П.М. Софронным, и, в течение трех лет живя в этой обители, прошел полный курс обучения, каждое лето возвращаясь в Эстонию, и постепенно полностью примирился с Таллинским Митрополитом Александром (Паулусом). Живя в Сербии, еп. Иоанн принимал ближайшее участие в деятельности Синода Русской Зарубежной (Синодальной) церкви, регулярно служил в сербских и русских храмах, но формально не присоединился ни к Сербской, ни к Русской Зарубежной церкви (дважды отказавшись занять архиерейские кафедры, предложенные ему Зарубежным Синодом) и принципиально сохранял каноническую верность Эстонской церкви. Завершив обучение, он 16 июня 1938 года возвратился в Эстонию и проживал как частное лицо в Печорах вместе со своей матерью вплоть до утраты независимости Эстонской Республикой.

V. Арест, следствие и гибель епископа Иоанна (1940–1941 гг.)

Советская оккупация прибалтийских государств и ряда других территорий с первых дней сопровождалась массовым террором в отношении гражданского населения и в первую очередь затронула лиц духовного сословия. В европейской и свободной русской печати появлялись многочисленные материалы о советских преступлениях против духовенства в Польше и о разорении четырех православных обителей в захваченной части Финляндии. О подобных событиях в странах Прибалтики не писали почти ничего...

Формальным поводом к началу следственных действий в отношении Н.А. Булина стали показания некоего Алексея Яковлевича Александрова, данные следователю НКГБ в Москве 31 июля 1940 г.: «Большая подрывная работа против Советского Союза проводилась в стенах Псково-Печерского монастыря. Во главе монастыря стоял архиепископ БУЛИН Иоанн, бывший белый офицер. Все его проповеди с амвона были насыщены самой оголтелой антисоветчи-

ной. Религия была поставлена на служение монархическим контр-революционным организациям из белоэмигрантов, обосновавшихся в Эстонии, а также и за пределами ее. Проповедывалась неизбежная гибель Советского Союза, развал колхозов, обосновывалась нерушимость собственности, указывалось, что в СССР страшные голодовки и беспорядки среди крестьян. Псково-Печерский монастырь служил притоном для всех эмигрантов, белых офицеров и проч[ей] сволочи, бежавшей после революции из Советского Союза.

Под видом туризма из разных стран Франции, Германии, Англии, Финляндии приезжали сомнительные люди и белоэмигранты, которые на длительное время находили здесь себе пристанище.

Разведка Эстонии и полиция являлись постоянными посетителями монастыря. Через посредство монастыря выписывалась и распространялась белоэмигрантская литература. БУЛИН был тесно связан с эстонским правительством и сам являлся членом парламента»²⁵.

Еп. Иоанн был арестован 18 октября в Печорах. По-видимому, он заранее и очень тщательно подготовился к возможному аресту. Во всяком случае, при обыске на квартире человека, двенадцать лет управлявшего Печерским монастырем, многие годы бывшего благочинным Печерского края и депутатом Государственного Собрания двух созывов, ведущего служебную и личную переписку с корреспондентами на пяти континентах в течение без малого двух десятилетий, не было изъято ни одного письма или документа, имевшего отношение к его служебной деятельности. Между тем, даже по возвращении в Эстонию из Югославии в 1938 г. еп. Иоанн привез с собою два поместительных чемодана, заполненных только письмами и фотографиями²⁶. Изъято было лишь 7 фотоснимков, 2 послужных списка, дневник и «разная переписка с частными лицами и учреждениями»²⁷, к делу, однако, за исключением 5 чисто формальных справок²⁸, не приобщенная, то есть, скорее всего, никаких удобных большевикам сведений не содержащая.

21 октября 1940 г., то есть через три дня после состоявшегося уже ареста епископа Иоанна Булина, старший оперуполномоченный Печерского уездного Отделения НКВД ЭССР

младший лейтенант госбезопасности Остапенко нашел, что Булин, «Изобличаемый показаниями обвиняемого Александра Алексея Яковлевича в принадлежности к контрреволюционной белоэмигрантской организации», подлежит аресту, «принимая во внимание, что совершенное преступление предусмотрено ст. 58 п. 4-1 — 11 УК. РСФСР и руководствуясь ст. 145 и [нрзб.] УПК РСФСР»²⁹, и тогда же постановил «Булина Ивана Александровича арестовать, в занимаемой им квартире произвести обыск, на личное имущество наложить арест»³⁰, что и было утверждено 23 октября 1940 г. начальником Печерского уездного отделения НКВД Останишенко и лишь недавно выпущенным на свободу после четырнадцатилетнего пребывания в заключении народным комиссаром внутренних дел ЭССР Борисом Куммом.

Замечательно в этом документе то, что аресту подлежал не существующий для советского судопроизводства человек ИВАН Александрович Булин, поскольку обозначенное в документах мирское имя уже трое суток как задержанного человека было НИКОЛАЙ Александрович Булин.

Все дальнейшие следственные действия производились именно в отношении этого несуществующего гражданина, хотя Иван Александрович Булин все же существовал прежде в той же семье. Это был умерший в 1927 году родной брат владыки Иоанна.

26 октября 1940 г. сержант ГБ старший следователь Хаит допросил задержанного Булина. Тот кратко рассказал о своей жизни, подтвердив, что «из Советской России я в 1918 г. бежал на территорию, оккупированную немцами, где проживали мои родители»³¹, и на вопрос о близких знакомых в Эстонии упомянул лишь трех архиереев — митр. Александра (Паулуса), еп. Николая (Лейсмана) и еп. Павла (Дмитровского), а также успевшего умереть прот. Н.Я. Пятса.

29 октября 1940 г. тот же Хаит, «рассмотрев материалы след дела № 280», нашел, что «Булин обвиняется в активной контрреволюционной деятельности, как член белогвардейской организации “русского национального Союза”».

Принимая во внимание, что соучастники по контрреволюционной деятельности БУЛИНА арестованы и числятся за следчастью УНКВД ЛО, поэтому руководствуясь ст. 117 УПК РСФСР —

ПОСТАНОВИЛ:

БУЛИНА Ивана Александровича этапировать в г. Ленинград с зачислением его содержания под стражей за следчастью УНКВД ЛО. Одновременно направить след[ственное] дело № 280 и изъятые при обыске вещи».

Постановление утвердили заместитель начальника следственной части НКВД ЭССР Якобсон и тот же Борис Кумм 29 октября³².

Епископ Иоанн был этапирован в Ленинград из Таллина вместе с некоторыми из своих будущих союзников и с 6 ноября 1940 г. содержался в тюрьме УГБ УНКВД Ленинградской области³³.

14 ноября 1940 г., при оформлении постановления по обвинению Булина «в том, что, проживая на территории Эстонии, в течении [sic!] ряда лет состоял членом контрреволюционных, белоэмигрантских, националистических организаций и занимался переброской иноразведчиков в СССР с контрреволюционными и шпионскими заданиями», и учитывая, что из материалов дела №280 «не усматривается, чтобы арест БУЛИНА и мера пресечения содержание его под стражей были бы санкционированы прокурором», решено было: «2. Ходатайствовать перед прокурором Ленинградской области санкционировать арест БУЛИНА Ивана Александровича и содержание его под стражей в тюрьме УГБ УНКВД ЛО», что и санкционировали в тот же день начальник следчасти капитан Ковальчук и заместитель начальника управления НКВД ЛО старший майор ГБ Лагунов³⁴.

На втором — трехчасовом — допросе 19 ноября 1940 г. ему было предъявлено обвинение: «в том, что, проживая на территории Эстонии в течение времени с 1919 года по день ареста занимались враждебной против Союза ССР деятельностью»³⁵.

21 ноября 1940 г. постановлено было Булина И.А. «привлечь в качестве обвиняемого по ст. ст. 58-4 УК РСФСР»³⁶, о чем ему и было объявлено под расписку 22 ноября. Отметим, что в документе от 21 ноября указано, что «БУЛИН, будучи враждебно настроен по отношению к Советской власти, в сентябре мес[яце] 1918 г. нелегально в районе ст. Новоселье перешел на территорию, оккупированную немецкими войсками, а впоследствии перешедшую к Эстонии»³⁷, хотя о подробностях своего ухода от большевиков Булин поведал

лишь на следующий день, 22 ноября 1940 г., в ходе третьего допроса, когда он повторно признал также и факт нелегального перехода на занятую германской армией территорию в сентябре 1918 г.

Можно предположить, что, несмотря на обширные аресты, произведенные среди русского населения Эстонии, имя еп. Иоанна практически не возникало в показаниях жертв большевиков. Во всяком случае, никаких конкретных обвинений, кроме известного в Печорах факта его попадания в Эстонию, еп. Иоанну за два почти месяца его пребывания под арестом предъявлено не было. Трудно поверить, но, возможно, тем дело и ограничилось бы, если бы не появление нового и очень уж словоохотливого свидетеля жизни еп. Иоанна в Печорах — протоиерея Иоанна Коведяева, настоятеля приходского Сорокамученического храма, расположенного в сотне метров от главных монастырских ворот.

И.Н. Коведяев близко знал еп. Иоанна и многих членов его семьи, был в курсе всех дел Печерского благочиния и монастыря. Сказанное им на допросе 23 ноября 1940 г. превратится, спустя несколько месяцев, в основные пункты обвинительного заключения, результатом которого и будет смертный приговор: «БУЛИН Иван Александрович в 1918 г. в конце, нелегально прибыл в с. Вепс из Петрограда. В то время эта местность была оккупирована немцами. Побыв некоторое время в с. Вепс у своих родителей, БУЛИН в 1919 г. епископом Псковским Евсевием был назначен священником Зачеренской церкви (тогда здесь тоже были немцы).

В конце 1919 г. БУЛИН, с приходом в Псков эстонских войск, был перемещен эстонским священником — благочинным Карпом УСТОМ — иеромонахом в Печорский монастырь. Там он постепенно повышается в чинах и наконец получает должность настоятеля Печорского монастыря и благочинного Печорского края.

Сам БУЛИН в прошлом офицер царской армии.

С появлением БУЛИНА в Печорском монастыре, туда стали устремляться все белогвардейские элементы: бывшие белые офицеры, участники Сев[еро]-Зап[адной] армии Юденича и другие темные элементы. Часто приезжали под видом туристов из-за границы разные политические деятели, русские белоэмигранты и т.д. Сам БУЛИН принял к себе

в монастырь несколько быв[ших] белых офицеров, постриг их в монахи и дал им в монастыре хорошие должности.

У БУЛИНА была самая тесная связь с политической полицией. Все полицейские были завсегдатаями в монастыре.

Чувствовалось, что в монастыре ведется крупная политическая работы. [sic!]

Знаю, что БУЛИН несколько раз ездил вместе со своим келейником Вениамином за границу в Париж.

Там в Париже БУЛИН участвовал на с'ездах "русского студенческого христианского движения", участниками которого были такие небезизвестные [sic!] деятели, как ЛАГОВСКИЙ, ЧЕТВЕРИКОВ, ЗЕНЬКОВСКИЙ, ЗАНДЕР и другие. Потом эти же ЛАГОВСКИЙ, ЧЕТВЕРИКОВ, ЗЕНЬКОВСКИЙ, ЗАНДЕР приезжали в Печоры, где в монастырской столовой и в Сретенской церкви проводили заседания с'езда "союза студенческой христианской молодежи".

На этих съездах присутствовали [sic!] члены "союза студенческой христианской молодежи", как заграничной, так и эстонской, духовенство Печорского благочиния, приглашенные благочинным БУЛИНЫМ и другие по приглашению.

Таких с'ездов в Печорах было два, но в какие годы — не помню. На этих с'ездах был и я.

Направление работы с'ездов было антисоветское.

БУЛИН был членом Эстонского парламента от русского меньшинства в течении [sic!] довольно длительного времени: с 1929 по 1938 год.

Мне известно, что БУЛИН в бытность его благочинным Печорского края проводил большую антисоветскую работу: раз'езжал по церквам прихода [sic!] и говорил проповеди антисоветского содержания, предавал безбожников так называемой анафеме, были случаи, когда в монастырь вызывалась полиция и резиновыми палками разгонялись верующие за то, что они собрались праздновать по старому, а не по новому стилю, как это требовали эстонские власти.

Поскольку БУЛИН в монастыре занимался всем чем угодно, но только не церковными делами, авторитет его и всего монастыря был сильно подорван среди верующих.

ВОПРОС: Почему БУЛИН ушел из настоятелей Печорского монастыря?

ОТВЕТ: Его сняли, так как приближенные им БУЛИНЫМ люди занялись пьянством, развратом, расхищением монастырских ценностей (Вениамин, Агафон, Алексей, Исаия [Исаия — вписано чернилами на оставленное место. — А.К.] и т.д. Снятие БУЛИНА было произведено синодом и, как мне известно, по настоянию полит[ической] полиции.

ВОПРОС: Чем потом занимался БУЛИН, после снятия его с настоятеля Печорского монастыря?

ОТВЕТ: После снятия БУЛИНА с настоятелей монастыря он уехал за границу. Был в Югославии, Палестине и еще где-то. По слухам, он там занимался антисоветской работой: читал доклады антисоветского содержания. Жил он за границей у патриарха сербского Варнавы, а Варнава особенно благоволил всем русским белогвардейцам, поскольку он сам в прошлом окончил Петербургскую духовную академию и по своим убеждениям был ярким монархистом, что было видно из газет.

ВОПРОС: Когда БУЛИН вернулся в Эстонию из-за границы?

ОТВЕТ: Обратно в Эстонию приехал БУЛИН в 1938 году.

ВОПРОС: Чем он занимался с 1938 года?

ОТВЕТ. Официально БУЛИН нигде не служил, но жил неплохо. Я подозревал его, что он занимается какими-то сомнительными делами»³⁸.

26–27 ноября состоялся четвертый, и, судя по объему показаний в 39 страниц³⁹, чрезвычайно длительный допрос еп. Иоанна, продолжительность которого в протоколе не обозначена. Еп. Иоанн рассказал о своей пастырской работе и должностях, которые занимал в Эстонской православной церкви, а также о своей общественной деятельности в различных русских организациях Эстонии, подтвердив, что каждая из сторон его церковной и общественной работы носила выраженный антисоветский характер. На этом допросе он впервые достаточно подробно рассказал о подготовке и проведении общего съезда РСХД в Печерском монастыре летом 1929 г. и о дальнейшем своем сотрудничестве с Движением.

Во время этого допроса еп. Иоанн, кроме ранее названных четверых знакомых упомянул еще 75 человек, которые были охарактеризованы им по принадлежности к различным организациям эмиграции или упомянуты вскользь.

Учитывая совершенно незнакомые для жившего вне пределов советской России человека стилистические особенности изложения событий, перечисленных в этом протоколе, невозможные для просто думающего о собственной безопасности разумного человека эпитеты и характеристики, а также полное отсутствие в рукописном тексте каких-либо описок, помарок или приписок, не остается сомнения, что рукою епископа Иоанна был переписан редактированный следователем первоначальный текст записи допроса.

Также обращает внимание полное отсутствие случайного даже использования конечной буквы «ерь» или, в советском понимании, «твердого знака» в конце слов, что едва ли возможно при произвольном изложении своих мыслей в столь большом тексте для человека, все сохранившиеся и очень многочисленные автографы которого всегда написаны только по правилам традиционной русской орфографии.

Однако епископ Иоанн сам позаботился о том, чтобы читающий протоколы его допросов смог понять, какие показания даны самим подследственным, а какие лишь переписаны им с дополненного и редактированного следователем и, несомненно, машинописного текста, тем более что возможность к тому ему предоставили сами чекисты. После того как с 15 октября 1918 г. в советской России была введена так называемая новая орфография, разработанная под руководством академика Мануйлова и оттого в 1920-е годы шуточно именовавшаяся «мануйлицей», и решено было «исключить букву Ъ в конце слов и частей сложных слов, но сохранить ее в середине слов, в значении отделительного знака»⁴⁰, из пишущих машинок буква «Ъ» часто удалялась вовсе. При печатании текста ее заменяли знаком апострофа «'» или двойного апострофа «''», каковые символы в СССР часто использовали и при письме. Все протоколы, написанные рукою епископа Иоанна, четко делятся на две группы:

— к первой относятся тексты, в которых используется в качестве разделительного знака буква «Ъ»,

— ко второй относятся тексты, в которых используются разделительные знаки апострофа «'» или «''», никогда прежде епископом Иоанном при письме не использовавшиеся, как и буква «ё», появляющаяся к тому же в совершенно невероятных употреблениях.

Поэтому определенно можно утверждать, что тексты, относящиеся ко второй группе, создавались, по-видимому, согласно следующей схеме: подследственный собственноручно излагал свои показания, затем текст редактировался следователем. Отредактированный текст перепечатывался на пишущей машине, а с этого *машинописного* экземпляра переписывался подследственным от руки. С этого последнего рукописного варианта снова изготавливался машинописный текст, который, согласно правилам оформления следственного дела, подшивался в него наряду с последним вариантом автографа.

Таким образом, епископ Иоанн даже в тяжелых условиях заключения изящно и просто позаботился о сохранении своего доброго имени и провел малоумных чекистов, всего лишь максимально точно копируя предложенный ему большевистский компендиум со всеми его невероятными и тем характерными стилистическими и орфографическими особенностями⁴¹. Благодаря этому мы сегодня определенно можем отделить данные еп. Иоанном собственные фактические показания от конечного продукта работы советского следствия.

На пятом допросе 17 дней спустя — 10 декабря 1940 г. (продолжался 3 часа 25 мин.) еп. Иоанн повторно кратко осветил свое сотрудничество в «Печерском просветительном обществе» (с 1920 г.), юрьевском отделе «Союза русских увечных воинов» (с 1926 или 1927 г.), «Русском студенческом христианском движении» (с 1928 г.), «Русском национальном союзе в Печорах» (с 1929 г.) и в «Рижском Петропавловском братстве» (с 1929 г.), указав, что его «практическая деятельность сводилась главным образом к оказанию материальной помощи названным организациям.»⁴².

Тогда же следователь лейтенант Добромыслов впервые упомянул со слов прот. И. Коведяева о сотрудничестве еп. Иоанна с политической полицией, которое еп. Иоанн пояснил так: «Касательно того, что отдельные представители политполиции бывали у меня в монастыре — это правильно. Нужно сказать, что само учреждение политполиции и все его подотделы помещались в монастырских зданиях.

ВОПРОС: Зачем бывали у вас представители политполиции?

ОТВЕТ: Бывали только в тех случаях, когда приезжал в монастырь кто-либо из членов правительства. Например, во

время посещения монастыря б[ывшим] президентом ПЯТСОМ, главой государства Отто ШТРАНДМАНОМ-ТЕМАНТОМ. Заходили они ко мне, как сопровождавшие членов правительства лица»⁴³.

11 декабря 1940 г. срок следствия, истекавший 18 декабря, был продлен до 18 января резолюцией начальника управления НКВД ЛО комиссаром ГБ 2-го ранга С.А. Гоглидзе.⁴⁴

На шестом, четырехчасовом, допросе 11 декабря 1940 г. еп. Иоанн впервые упомянул своего дальнего родственника В.Ф. Каринского, кандидата богословия и автора учебников Закона Божия, также арестованного почти одновременно с ним, через которого в монастырь доставлялись некоторое периодические издания берлинской и парижской эмиграции.

Седьмой допрос — 23 декабря 1940 г., также занявший четыре часа, был посвящен выяснению деятельности духовенства ЭПЦ в приграничной полосе и источникам финансирования этой работы, в частности, выплатам политической полицией вознаграждения духовенству⁴⁵.

Восьмой допрос — устроенный в тот же день 23 декабря 1940 г. и длившийся четыре часа, целиком посвящен участию еп. Иоанна в деятельности РСХД. Отметим, что ни одна из организаций, в которых сотрудничал Булин, не привлекала столь пристального внимания большевиков⁴⁶.

На следующий день, 24 декабря 1940 г., на девятом допросе еп. Иоанн рассказывал о своем участии в погребении югославянского короля Александра I Караджорджевича⁴⁷.

25 декабря 1940 г. в ходе десятого — шестичасового — допроса еп. Иоанн давал показания об одиннадцати сотрудниках и агентах политической полиции в Печорах⁴⁸.

Одиннадцатый допрос 26–27 декабря 1940 г. продолжался с 11 часов утра 26 декабря до 24 часов 27 декабря, то есть 37 часов без перерыва!⁴⁹ Еп. Иоанн вновь отвечал на те же вопросы следователя Добромыслова. Он перечислил 11 русских общественных организаций, причем в длинном списке антисоветских организаций РСХД было названо первым. Еп. Иоанн перечислил 11 работников РСХД в Эстонии, 3 в Латвии и 11 в других странах. Он назвал имена 6 сотрудников «Союза русских увечных воинов», 9 участников и сотрудников «Братства русской правды», 4 сотрудника «Немецко-го балтийского общества помощи русским», 5 сотрудников

эстонского Союза защиты — Кайтселиита, 2 сотрудника «Эстонского отечественного союза» — Исамаалиита, упомянул руководителя русских скаутов в Печорах, перечислил 8 организаторов и деятелей «Русского национального союза» в Эстонии: 8 членов центрального правления в Таллине, 5 из Юрьевского отдела, 2 — из Нарвского и 5 — из Печорского, а также 4 членов «Союза русских просветительных и благотворительных обществ», 12 сотрудников Печорского «Русского просветительного общества», 19 здравствующих членов Синода ЭПЦ, 3 членов Нарвского епархиального совета.

Почти все эти сведения (кроме упоминаний о «Братстве Русской правды») регулярно помещались не только в русской периодике, но и в адрес-календарях, имевшихся в каждом государственном учреждении Эстонии и в большинстве общественных библиотек.

Двенадцатый допрос 7 января 1941 г., длительность которого не указана, был посвящен выяснению антисоветской работы в Печерском монастыре, которая, по словам еп. Иоанна, ограничивалась малоэффективными попытками троих монашествующих распространять соответствующие печатные издания.

8 января 1941 г. в ходе тринадцатого допроса, длившегося 3 часа 15 мин., еп. Иоанна допрашивали об обстоятельствах знакомства с кн. М.М. Шаховским, приехавшим из Парижа к своему брату кн. Я.М. Шаховскому при содействии еп. Иоанна.

9 января 1941 г. срок следствия и содержания под стражей, истекавший 18 января 1941 г., был продлен на один месяц — до 18 февраля 1941 г. резолюцией начальника управления НКВД ЛО Комиссара ГБ 2-го ранга С.А. Гоглидзе, исходя из того, что «для конкретизации и уточнения фактов контрреволюционной деятельности и выявления лиц, причастных к его преступной деятельности, необходимо провести ряд оперативно-следственных мероприятий в разных городах Эстонской ССР»⁵⁰.

Четырнадцатый допрос 11 января 1941 г. был посвящен контактам еп. Иоанна с эмигрантами и антисоветскими организациями в период его пребывания в Европе. Он упомянул шестерых церковных и общественных деятелей, но никак не связал свои показания с кем-либо из лиц, жительствовавших на подконтрольных большевикам территориях.

14 января 1941 г. на двухчасовом, пятнадцатом допросе еп. Иоанн рассказал о своих родственниках в Эстонии и СССР. О двух своих двоюродных сестрах, живших в Ленинграде, общения с которыми не порывал и после 1918 г., сообщил, что о месте их жительства ничего не знает и привел фиктивные фамилии их мужей.

В ходе шестнадцатого, двухчасового допроса 15 января 1941 г. еп. Иоанн вновь отвечал на вопрос о своем участии в антисоветских организациях, повторно назвав 12 таких организаций и время своего участия в их работе.

Так же 15 января 1941 г. был допрошен бывший капитан русской армии К.Д. Мерказин, активный участник «Братства русской правды», распространявший литературу братства в приграничной полосе и переправлявший ее на подсоветскую территорию путем забрасывания в товарные вагоны шедших через границу поездов, а также в бутылках, которые бросал в Псковское озеро. Он конкретизировал показания Александра, послужившие поводом к аресту еп. Иоанна, рассказал об открыто монархических убеждениях последнего, о фактах приема в монастырь двоих бывших чинов Северо-Западной армии генерала Н.Н. Юденича, о предоставлении в 1930–1931 гг. временного приюта в монастыре священнику или диакону-перебежчику из СССР, о материальной помощи еп. Иоанна различным антисоветским организациям, причем особо выделил РСХД, «которая по своему направлению и деятельности была явно антисоветской»⁵¹.

В деле еп. Иоанна фигурируют протоколы еще трех допросов К.Д. Мерказина, речь в которых идет в основном о вступлении Мерказина в «Братство русской правды» (допросы от 21 и 24 января 1941 г.)⁵², о персональном составе Печерской ячейки «Братства русской правды»: о. Вениамин Петухов, о. Андрей Брекенин (которого Мерказин знал лишь по имени), послушник Александр Панов и родственник еп. Иоанна В. Каринский (допрос от 7 февраля 1941 г.)⁵³. Однако о принадлежности самого еп. Иоанна к «БРП» или о каком-то его участии в деятельности «Братства» Мерказин не сказал ни слова.

25 января 1941 г. был допрошен в качестве свидетеля Б.В. Энгельгардт, бывший капитан русской армии, сын помещика, показавший, что едва знаком с Булиным, которого

встречал в гостях у прис. пов. Штакельберга, а после дважды в церкви, где с ним даже не разговаривал⁵⁴.

10 февраля 1941 г. все тот же С.А. Гоглидзе в третий раз утвердил продление содержания И.А. Булина под стражей еще на месяц до 18 марта 1941 г., поскольку «Для полного и всестороннего выяснения фактов контрреволюционной деятельности БУЛИНА И.А. требуется дальнейший допрос последнего.

Кроме того, в целях конкретизации его преступных действий необходимо провести ряд дополнительных оперативно-следственных мероприятий, в частности, допросить содержащегося под стражей в Москве АЛЕКСАНДРОВА А.Я., куда послано отдельное требование 30 января с.г. допросить содержащихся под стражей в Ленинграде ЛАГОВСКОГО и КАРИНСКОГО и провести между ними и БУЛИНЫМ очные ставки»⁵⁵.

Допрошенный 5 марта 1941 г. И.А. Лаговский о деятельности Булина показал, что «БУЛИН одно время стоял близко к “Русскому студенческому христианскому движению”, принимал участие на с’езде участников “РСХД” в 1929 году, который происходил в Печерском монастыре, где он был в то время епископом. Выступал с проповедью на этом с’езде. В 1930 году участвовал на с’езде “Совета движения РСХД” в Париже, куда он был приглашен ЗАНДЕРОМ. Последнее время после возвращения БУЛИНА из-за границы, он свое отношение к “РСХД” изменил, стал относиться к движению отрицательно, произошло это, очевидно, под влиянием монархического Карловацкого синода, где БУЛИН находился после его высылки из Эстонии в 1932 году. Во главе Карловацкого синода в то время был митрополит Антоний ХРАПОВИЦКИЙ, к которому и ездил БУЛИН с жалобой на эстонские церковные власти, которые лишили его службы в Печерском монастыре. КАРЛОВАЦКИЙ синод признал БУЛИНА единственно законным епископом в Эстонии.

ВОПРОС: Проповеди, с которыми выступал БУЛИН на с’езде участников “РСХД”, были антисоветские?

ОТВЕТ: Я сейчас не помню содержание его проповедей»⁵⁶.

Это была явная попытка защитить еп. Иоанна, который нигде в печати против РСХ Движения никогда не выступал

и продолжал поддерживать общение с его рядовыми участниками до начала оккупации Эстонии, одобрительно отзываясь о Движении и его изданиях в сохранившейся обширной переписке.

Наконец, 10 марта 1941 г. был допрошен арестованный родственник еп. Иоанна В.Ф. Каринский, 1908 года рождения, о еп. Иоанне специально указавший, что «участником “Братства русской правды”, как мне известно, он не состоял», а «самолично антисоветских проповедей Булина не слышал»⁵⁷.

Никаких свидетельств о повторном допросе А.Я. Александрова в Москве или об очных ставках в деле не сохранилось. Можно предполагать, что если очные ставки все же имели место, то, скорее всего, ожидаемых следователями результатов не принесли и не нашли отражения в материалах следственного дела.

Два месяца спустя, на последнем, семнадцатом допросе 12 марта 1941 г. еп. Иоанн, повторив прежние свои показания, упомянул еще об отказе присоединиться к «Союзу младороссов», куда его настойчиво приглашал вступить известный иконописец П.М. Софронов.

17 марта к делу были приобщены вещественные доказательства из числа изъятых при аресте бумаг. Это были: послужной список Н.А. Булина; датированный 25 января 1918 г.; документ об увольнении прапорщика Булина от воинской службы; письмо секретаря РСХД диакона Л. Липеровского от 18 октября 1929 г. на имя Булина с приложением списка членов совета РСХД; свидетельство из Синода ЭПЦ от 3 сентября 1930 г. о командировании Булина в Париж на конференцию РСХД и свидетельство от 5 февраля 1938 г. о пожизненном членстве Булина в «Рижском православном Петропавловском братстве»⁵⁸. Этим исчерпывались вещественные доказательства антисоветской деятельности Н.А. Булина, которыми располагало следствие.

В утвержденном начальником управления НКГБ по городу Ленинграду и Ленинградской области ст. майором П.Т. Куприным 21 марта 1941 г. «Обвинительном заключении»⁵⁹ из восьми пунктов участие в работе РСХД в списке антисоветских деяний Булина стояло на первом месте⁶⁰ — сразу после общего обвинения в ведении «оголтелой антисоветской агитации среди населения Эстонии и за пределами ее»⁶¹.

Приговор «к высшей мере наказания расстрелу с конфискацией личного имущества» был вынесен уже 8 апреля 1941 г. В деле сохранилась машинописная «расписка»: «КОПИЮ РИГОВОРА [sic!] ПО ДЕЛУ №51153 Я ОСУЖДЕННЫЙ БУЛИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ПОЛУЧИЛ 8-го апреля 1941 г. в 17 часов». Текст подписан рукой еп. Иоанна: «8^{го} апреля в 17 часов И Булин»⁶².

10 апреля 1941 г. епископ Иоанн обратился к председателю Верховного суда РСФСР с Кассационной жалобой⁶³, в которой, среди прочего, указывал: «При исполнении всех своих должностей я лично для себя не собрал никаких средств, так как почти все получавшиеся мною доходы я раздавал нуждавшимся беднякам, обращавшимся ко мне. Об этом могут засвидетельствовать хорошо меня знающие жители г. Печор. <...>

Я по своему возрасту еще сравнительно не старый человек и надеюсь, что смогу быть своей родине СССР полезным по своей пролетарской специальности, унаследованной от своего отца — рабочего-каменщика, и тем хоть отчасти загладить свое преступление в отношении Советского государства»⁶⁴. Стоит отметить, что о своем намерении опробовать себя в отцовской профессии еп. Иоанн сообщал еще в 1932 году, когда, лишившись всякого содержания в монастыре и не имея возможности служить, остался без всяких средств⁶⁵.

Жалоба была рассмотрена 28 апреля 1941 г. в заседании Судебной коллегии по уголовным делам Верховного суда РСФСР в составе председательствующего Горбунова и членов: Савгировой и Бочарова. «Заслушав доклад т. Савгировой и заключение Прокурора — тов. Лартис, пожелавшего приговор утвердить», судебная коллегия особо отметила, что «С 1923 г. по день ареста — октябрь 1940 года, осужденный Булин являлся членом эмигрантских монархических и националистических Союзов и об[щест]в, в “Союзе русского Студенческого Христианского Движения” [sic!], “Русском Национальном Союзе” и др., где проводил активную антисоветскую деятельность, подготавливая кадры для борьбы с Соввластью и оказывая этим обществам материальную [sic!] помощь. [...] Считая приговор суда по данному делу правильным, руководствуясь ст. 436 УПК, Коллегия определила: приговор суда оставить в силе, а кассжалобу осужденного Булина — без удовлетворения»⁶⁶.

5 мая 1941 г. еп. Иоанн подписал расписку о том, что ему «объявлено решение Верховсуда РСФСР об утверждении приговора к ВМН — расстрелу в 16 час. 40 мин.»⁶⁷.

Тогда же начальник внутренней тюрьмы УНКГБ ЛО получил распоряжение зампредоблсуда Романова: «Разъясните Булину, что с момента объявления ему копии телеграммы он имеет право в 72-х час[овой] срок подать ходатайство о помиловании на имя Верховного Совета РСФСР — через Областной суд»⁶⁸.

В поданной еп. Иоанном просьбе о помиловании он повторил прежние доводы в свою защиту и указал дополнительно, что после 1932 г. «стал воздерживаться от дальнейшего участия и поддержки тех союзов и организаций, которые указаны в приговоре Ленинградского Облсуда по моему делу. Из тех же соображений я отказался от предложенных мне выгодных мест в капиталистических странах: в [1 сл. нрзб.] году от места епископа в г. Сан Пауло (Бразилия), в 1935 году от места епископа в г. Детройте (САСШ), в 1939 году мне было моими знакомыми предложено уехать из б. Эстонии в Германию. Однако я отказался от этого, не желая покинуть свою родину»⁶⁹. 28 апреля 1941 г. Верховный суд РСФСР приговор оставил в силе⁷⁰.

12 мая 1941 г. Верховным Судом СССР в Москве было получено препровожденное 7 мая за подписью заместителя председателя Ленинградского областного суда Романова прошение осужденного по делу № 51153 к ВМУН И. Булина о помиловании. 24 мая 1941 г. Комиссия при Президиуме Верховного Совета РСФСР по рассмотрению заявлений о помиловании слушала заявление И.А. Булина, осужденного Ленинградским Областным судом 8 апреля 1941 г. к расстрелу, и постановила «Ходатайство БУЛИНА Ивана Александровича — ОТКЛОНИТЬ». Постановление подписал И. о. председателя Верховного суда Л.А. Громов⁷¹.

22 июля 1941 г. в заседании президиума Верховного совета СССР ходатайство И.А. Булина о помиловании снова было отклонено, что и утвердил председатель Верховного суда СССР И.Т. Голяков 23 июля 1941 г.⁷²

Итак, за время проведения следственных действий на 17 допросах епископом Иоанном Булиным были упомянуты

173 человека: 57 духовных лиц, 3 военных и 113 гражданских лиц. Судьбу каждого оказалось возможным проверить. К моменту упоминания этих лиц еп. Иоанном 24 из них уже скончались (13 в Эстонии и 11 за границей), 24 находились за границей, то есть вне досягаемости большевиков, еще 8 — также за границами Эстонии в лимитрофных государствах, занятых большевиками, 117 человек пребывали в Эстонии и в советской России. Еп. Иоанн конкретизировал свои показания в отношении лишь немногих из них.

Отметим особо, что полученная от него информация ограничивалась сведениями, доступными из открытых печатных изданий (поскольку большинство лиц, с которыми ему приходилось сотрудничать в независимой Эстонской республике, имели какое-то прикосновение к русской общественной или церковной жизни и занимали в русских организациях какие-то, пусть, зачастую, лишь формальные должности) или бывшими на слуху у каждого постоянного обитателя Печор, и которые, поэтому, было невозможно скрыть от следствия. Арестам (вне какой-либо связи с фактом упоминания о них епископом Иоанном) подверглись многие из упомянутых еп. Иоанном лиц, и благодаря изумительной сохранности и доступности эстонских архивов следственные дела их были просмотрены на предмет использования полученных от еп. Иоанна сведений при составлении обвинительных заключений в отношении этих граждан.

В абсолютном большинстве просмотренных дел какие-либо упоминания о еп. Иоанне отсутствуют вовсе. Единственная ссылка на его показания выявлена лишь в следственном деле К.Д. Мерказина, занимавшегося извозчицким промыслом и уже потому многим известного в маленьких Печорах. Его принадлежность к «Братству Русской правды», судя по материалам его следственного дела, не была в городе тайной, и упоминание об этом в показаниях еп. Иоанна (Булина) сколь-либо заметно отразиться на судьбе самого Мерказина никак не могло. Это видно и из нижеприводимой формулировки, где фамилия еп. Иоанна перечислена в длинном списке других свидетелей: «Допрошенный по существу пред'явленного обвинения МЕРКАЗИН К.Д. виновным себя в контрреволюционной деятельности признал и кроме того изобличается показаниями обвиняемых: ЗАХАРОВА Г.П., СЕМЕНОВА Б.К., КРОМЕЛЯ Г.Г.,

МЕТУС Б.В., очной ставкой с обвиняемым ЗАХАРОВЫМ Г.П., показаниями свидетелей БУЛИНА И.А., ЕФРЕМОВА А.В. и другими материалами дела»⁷³.

Следует отметить, что к моменту дачи еп. Иоанном 16 января 1941 г. показаний о принадлежности К.Д. Мерказина к «Братству Русской правды», сомнений в его активной анти-советской работе у следователей не было, что очевидно из протоколов допросов А.В. Ефремова, бывшего начальника штаба полковника С.Н. Балаховича от 23 ноября 1940 г.⁷⁴

Таким образом, можно с полной уверенностью утверждать, что *никакие сведения о различных лицах, которые епископ Иоанн (Булин) считал возможным открыть большевикам во время допросов, не явились решающим или сколь-либо весомым основанием при вынесении кому-либо из этих лиц обвинительных приговоров и никак не способствовали отягчению чьей-либо участи.*

2 августа 1941 г. председатель Ленинградского областного суда И.Н. Шишин известил Верховный суд в Москве о том, что «ВАШ 35/42711 сс ОТНОШЕНИИ БУЛИНА ИВАНА [sic!] АЛЕКСАНДРОВИЧА ИСПОЛНЕН 30 ИЮЛЯ НР 51153»⁷⁵. Точное место гибели Николая Александровича Булина, в монашестве Иоанна, епископа Петсерского (Печерского) не известно. Был ли он захоронен, также не известно.

Епископ Иоанн Булин был судим и осужден строго в соответствии с советским законодательством и без каких-либо нарушений мифической «социалистической законности», все нормы которой сводились лишь к обоснованию уничтожения любого инакомыслия. В первую очередь это касалось сферы религиозной деятельности как естественно противной советской государственности и неприемлемой для нее ни в каких проявлениях. Поэтому всякая церковно-общественная работа вполне справедливо рассматривалась большевиками как выраженно антисоветская и, несомненно, на всех своих этапах деятельность епископа Иоанна была таковой, поскольку главным направлением его усилий была забота о сохранении душ православных жителей Эстонии от растляющего влияния соседнего безбожного государства⁷⁶, с которым каждый христианин обязан был бороться.

Судьбе было угодно уберечь епископа Иоанна от посмертного поругания в виде советской «реабилитации» теми же че-

кистами полвека спустя. «Реабилитирован» ими был все тот же умерший еще в 1927 году ИВАН Александрович Булин.

VI. Заключение

Конфликт внутри Эстонской Апостольской православной церкви в крайне немногочисленных современных исследованиях обычно рассматривают в рамках противопоставления церковно-общественных интересов эстонской и русской частей православного населения Эстонской республики в 1918–1940 гг. В современной, крайне скудной русской историографии вопроса заметна выраженная тенденция говорить о противостоянии стремящихся разрушить традиционное православие агрессивных эстонских националистов и русских патриотов, самоотверженно сохраняющих православную церковь на приграничных землях, отторгнутых от России в силу исторического недоразумения.

При этом забывают, что именно в силу состоявшегося присоединения приграничных Псковских земель к Эстонской республике десятки тысяч именно русских граждан прежней Российской Империи на два с лишним десятилетия были лишены счастливой необходимости отбывать сроки в бесчисленных лагерях соседнего пролетарского государства и могли исповедовать свою веру, не рискуя за одно это лишиться жизни, не умирали от голода и не подвергались массовым выселениям в отдаленные районы, как обитатели приграничных деревень по ту сторону заветного рубежа. Забывают и о том, что само это присоединение, как и государственная самостоятельность Эстонской республики, в значительной мере стали возможными благодаря героическому сопротивлению, встреченному большевиками и со стороны русской Северо-Западной армии генерала Н.Н. Юденича (около 20 500 человек, что составляло 1/5 часть всех антибольшевистских сил в Освободительной войне) и стоившему сотен жизней русских добровольцев, оградивших и своих русских соплеменников от советской заразы.

Рассмотренные материалы позволяют предположить, что возникшее в Эстонской Апостольской церкви в 1930–1932 гг. открытое противостояние, приведшее к отрешению

Петсерского епископа Иоанна (Булина) от должности настоятеля Успенского монастыря, почти целиком объяснялось причинами финансового порядка и хроническим безденежьем Православной церкви Эстонии. Поэтому и желание Синода и Первоиерарха Эстонской церкви перераспределить сравнительно большие доходы, получаемые Печерским монастырем за сдачу земель в аренду, не было направлено против самой обители или лично ее настоятеля, и в случае такого перераспределения отнюдь не остававшихся без средств.

Исключение епископа Иоанна из клира Эстонской церкви и последовавшее тщательное разбирательство, учиненное Вселенским Патриархом Фотием II, никак не ограничило его личной свободы. Наоборот, он получил право самостоятельного выстраивать свою пастырскую деятельность в рамках канонических норм и в пределах любой поместной церкви. Однако еп. Иоанн не воспользовался этим, сохранив верность Церкви в своем отечестве, и лишь временно, в период прохождения курса обучения в иконописной школе, совершал богослужения в сербских и зарубежных русских храмах Королевства Югославии, на территории которого проживал. При этом ни в публичных выступлениях, ни в печати еп. Иоанн не осуждал Эстонское государство и Эстонскую церковь, а высказываемая им конструктивная критика всегда касалась деятельности конкретных лиц и всем известных событий.

Формальному закреплению фактически состоявшегося примирения с Первоиерархом Эстонской церкви, Синодом и весьма расположенным к еп. Иоанну новым настоятелем Печерского монастыря епископом Николаем (Лейсманом), все условия для чего сложились за четыре года жизни еп. Иоанна за границей, помешало лишь советское вторжение, уничтожившее не только эстонскую государственность, но и свободную православную церковь в этой стране, а также и самого епископа Иоанна и многих из его сослужителей.

Перед лицом тяжелых испытаний епископ Иоанн проявил невероятную выдержку и мудрость, не дав врагам церкви и своего отечества никаких оснований для преследования кого-либо, кроме себя самого.

Неуместно противопоставлять Успенский Псково-Печерский монастырь остальной Эстонской Апостольской Православной Церкви, поскольку все без исключения духов-

ные лица в этой обители добровольно пожелали стать эстонскими гражданами⁷⁷ (хотя принятие эстонского гражданства отнюдь не являлось обязательным условием для вступления в монашеское братство) и никаких документальных свидетельств тому, что кто-либо из насельников монастыря последовательно прилагал усилия к распространению в Эстонии влияния какой-либо из русских зарубежных или, тем более, подсоветских церковных организаций выявить не пришлось.

С момента изгнания большевиков из Эстонии в 1941 году эстонские иерархи мудро забыли о своем вынужденном «присоединении» к советской церкви и успешно продолжали свои пастырские труды в течение следующих трех лет в условиях не полной, но, все же, хоть какой-то свободы. Допускаем, что епископ Иоанн (Булин) не поступил бы иначе в тех же условиях.

К сожалению, случилось так, что в силу исторических обстоятельств, в которых Эстонской Апостольской Православной церкви пришлось существовать в 1920-х — 1950-х годах, Петсерский, или Печерский, епископ Иоанн (Булин) оказался практически забытым как в Эстонской республике, так и в возрожденном к жизни под его руководством Печерском Успенском мужском монастыре, которому он отдал тринадцать лет неугомимого труда.

Не забыли его только в Русском Студенческом Христианском Движении, для многих участников которого Печорский и Пюхтицкий Общие съезды РСХД 1929 и 1930 гг. стали первой, а зачастую и единственной, встречей с тогда еще сохранявшимися по окраинам новых прибалтийских стран — Эстонии и Латвии — фрагментами подлинной исторической России, погубленными большевистской «взаимопомощью» 1939 года.

Епископ Иоанн (Булин), являвшийся с 1930 г. членом Генерального секретариата Русского Студенческого Христианского Движения, остается единственным из иерархов Православной Церкви, *принявшим мученическую кончину именно по причине принадлежности к РСХД* (что ныне очевидно из материалов его следственного дела) как наиболее деятельной и опасной для агрессивного советского безбожия церковно-общественной русской организации, главной задачей своей полагавшей ограждение и убеждение русской молодежи от тлетворного влияния большевистского государства.

Такая направленность работы РСХД как в Европе, так и на окраинных землях новых прибалтийских стран воспитывала коренное население в непридуманной подлинно христианской любви к отечеству, являлась для этих государств однозначно полезно-охранительной, сдерживая распространение безбожного большевизма на приграничных территориях и лишая государство рабочих и крестьян необходимой базы для расширения советского влияния и возможности последующих посягательств. Это отчетливо разглядел прот. С.И. Четвериков, писавший: «...а крестные ходы и звоны Вашей обители берегут здешние границы от товарищей лучше, чем какой-то богатырь Калев или современные его наследники. Так трезвоньте сильнее, часто-часто, и не только в эти Святые дни...»⁷⁸.

Деятельность депутата Государственного собрания Эстонской республики епископа Иоанна, направленная к укреплению и распространению Студенческого Христианского Движения в его отечестве, была столь же успешной, как и труды его по восстановлению и сохранению Псково-Печерского Успенского монастыря, на десятилетия ставшего самым живым и деятельным центром православия в мертвящей безбожной повседневности уже послевоенной Страны советов.

Верим, что ныне, в канун исполняющегося в 2016 году 75-летия гибели мученика-епископа Иоанна (Булина), заслуги его не останутся забытыми и будут оценены Церковью земной.

Священномучениче, отче Иоанне, моли Бога о нас!

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Зотова-Печерская Т.П.* Когда увозят в вечность. Жизнеописание епископа Печерского Иоанна (Булина). М., 2006. 208 с.

² *Шор Т.* Крестный путь о. Иоанна Печерского (Булина, 1893–1941) // *Seminarium Hortus Humanitatis: Альманах..* № 15. Рига, 2008. С. 59–61.

³ См. еще: *Петров Г.В.* Псково-Печерский монастырь в 1920–1940 гг. // Псков. № 1. 1994. С. 40–48; *Клементьев А.К.* Иоанн (Булин Николай Александрович) // *Православная энциклопедия.* Т. XXIII. С. 382–385.

⁴ Все сведения в настоящем первом разделе приводятся по «Послужному списку» (Государственный архив Псковской области (ГАПО). Ф. 499, оп. 1, д. 101. Л. 9–15). Сохранились и ранее составленные самим еп. Иоанном его послужные списки — за 1920 г. (Со-

ставлен в мае 1921. (Там же. Лл. 1–8)), за 1925 г. (Eesti Ajalooarhiiv (ЕАА). Тарту. В части дел из фондов этого архива пагинация частично или вовсе отсутствует) и за 1926 г. (ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 97).

⁵ Получено в Монастыре 16 мая 1929 г. (ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 413. Л. 178–179).

⁶ Получено в Монастыре 17 июня 1929 г. (ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 413. Л. 180).

⁷ Годовая летопись монастыря за 1929 г. (ЕАА. Ф. 1655, оп. 3, д. 132).

⁸ Получено 30 июля 1929 г. (ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 413. Л. 181).

⁹ «С'езд продолжался целую неделю. Участниками с'езда были собравшиеся <...> свыше 150 человек “Движенцев” и множество любопытных из Печор», — свидетельствовал еп. Иоанн. (Протокол допроса от 26–27 ноября 1940 г. Л. 88 об. Копия следственного дела Н.А. Булина. Собрание Б. Хиие. Тарту). Б.В. Плеханов говорит о 300 участниках, собравшихся к пятому дню съезда (*Плеханов Б.В. РСХД в Латвии и Эстонии*. Париж: YMCA-PRESS, 1993. С. 93–101).

¹⁰ Протокол допроса от 26–27 ноября 1940 г. Л. 88 об.

¹¹ См.: У родных святынь. Второй съезд Русского Христианского студенческого Движения в Прибалтике. Печерский монастырь. 3–11 августа 1929 г. Под редакцией Л.А. Зандера. Ревель, 1930. [2]+8+[2]+71 с. В книге, среди прочих, воспроизведены две из серии зарисовок обители, исполненных в 1926 г. архитектором А. Владовским. Это единственный случай, когда описанию Съезда РСХД была посвящена отдельная книга, изданная, впрочем, на правах рукописи.

¹² ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 413. Л. 33–34.

¹³ ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 413. Л. 35.

¹⁴ Письмо митр. Евлогия (Георгиевского) от 2/15 ноября 1929 г. (ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 413. Л. 6).

¹⁵ ЕАА. Ф. 1655, оп. 3, д. 132. Л. 12 об.

¹⁶ Отчетная ведомость за 1929 и 1930 гг. (ЕАА. Ф. 1655, оп. 3, д. 132).

¹⁷ ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 414. Л. 70.

¹⁸ ГАПО. Ф. 499, оп. 1, д. 414. Л. 70–71 об.

¹⁹ ЕАА. Ф. 1655, оп. 3, д. 132. Л. 68 об.

²⁰ *Плеханов Б.В. РСХД в Латвии и Эстонии*. Париж, 1993. С. 109–112.

²¹ Там же.

²² Протокол допроса от 26–27 ноября 1940 г. Л. 88–90.

²³ ЕАА. Ф. 1655, оп. 3, д. 132.

²⁴ Протокол допроса от 26–27 ноября 1940 г. Л. 90–90 об.

²⁵ Протокол допроса А.Я. Александрова. Следственное дело еп. Иоанна (Булина). Л. 18–19.

²⁶ Свидетельство Бориса Хиие, родного племянника еп. Иоанна (Булина), 2011 г.

²⁷ Следственное дело еп. Иоанна (Булина). Протокол обыска.

²⁸ Там же. Постановление о приобщении вещественных доказательств. Л. 276–277.

²⁹ Там же. Постановление на арест и обыск.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же. Л. 15.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. Л. 24.

³⁶ Там же. Л. 23.

³⁷ Там же. Л. 23.

³⁸ Там же. Л. 31–35.

³⁹ Там же. Л. 82–101.

⁴⁰ Декрет Совета народных комиссаров № 804. О введении новой орфографии. Подписан 10 октября 1918 г. Опубликовано в № 223 «Известий Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Советов» от 13 октября 1918 г. и в «Собрании узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства» (№ 74 от 17 октября 1918 г. Отдел первый).

⁴¹ К их числу относятся, например, имеющая совершенно определенный смысловой подтекст «закавыченность» многих слов («все-ленский» патриарх) и отказ от использования славянских вариантов имен личных при упоминании представителей духовенства (Иван Кронштадтский). Это одна из характерных особенностей словоупотребления, присущих получившим советское образование — даже использование церковно-славянских форм написания имен людей давно умерших считалось проявлением так называемой «поповщины» и рассматривалось как реакционное.

⁴² Следственное дело еп. Иоанна (Булина). Л. 103.

⁴³ Там же. Л. 36.

⁴⁴ Там же. Л. 110.

⁴⁵ Там же. Л. 124–125 об.

⁴⁶ Там же. Л. 130–131.

⁴⁷ Там же. Л. 135–135 об.

⁴⁸ Там же. Л. 142–144 об.

⁴⁹ Там же. Л. 176–190 об.

⁵⁰ Там же. Л. 201.

⁵¹ Там же. Л. 229.

⁵² Л. 235–240 и 241–245.

⁵³ Л. 248–261.

⁵⁴ Л. 247–247 об.

⁵⁵ Там же. Л. 262.

⁵⁶ Там же. Л. 265–266.

⁵⁷ Там же. Л. 268–270.

⁵⁸ Постановление о приобщении вещественных доказательств. Л. 276–277.

⁵⁹ Там же. Л. 281–283.

⁶⁰ Там же. Л. 282.

⁶¹ Там же. Л. 281.

⁶² Там же. Л. 300.

⁶³ Там же. Л. 303–304 об.

⁶⁴ Там же. Л. 304 об.

⁶⁵ Письмо прот. С.И. Четверикову. (Частное собрание).

⁶⁶ Там же. Л. 307–308.

⁶⁷ Там же. Л. 316.

⁶⁸ Там же. Л. 314.

⁶⁹ Там же. Л. 311.

⁷⁰ Там же. Л. 312.

⁷¹ Там же. Л. 312.

⁷² Выписка из протокола №9/121 заседания президиума Верховного Совета СССР от 22 июля 1941 г. (Там же. Л. 318).

⁷³ Обвинительное заключение по делу 132524-40 года. Л. 2. (Следственное дело К.Д. Мерказина. Национальный архив Эстонии (ERA). Таллин).

⁷⁴ Протокол допроса А.В. Ефремова от 23 ноября 1940 г. Л. 3. (Следственное дело А.В. Ефремова. Национальный архив Эстонии (ERA). Таллин).

⁷⁵ Там же. Л. 320.

⁷⁶ По мнению одного из учителей еп. Иоанна по Санкт-Петербургской Духовной академии, профессора Н.Н. Глубоковского, в результате октябрьского переворота 1917 г. на территории Российской Империи возникла и утвердилась доселе неведомая форма общественного устройства, которую он определял, как «Уголовное государство».

⁷⁷ Это в каждом отдельном случае подтверждается личными заявлениями и другими документами, сохраняющимися в их личных архивных делах, о получении гражданства Эстонской республики. (ERA. Таллин).

⁷⁸ Письмо прот. С.И. Четверикова епископу Иоанну (Булину). (Собрание прот. И. Верника. Париж).

ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВ

Николай Афанасьев: Биографический очерк

Одесса

Каждое посещенное нами место оставляет в нашей жизни тот или иной след, не всегда осознаваемый. Малая родина оставляет в жизни и, пожалуй, на характере человека неизгладимый отпечаток. Николай Афанасьев родился в 1893 г., 4 сентября по юлианскому календарю, 16-го по новому, григорианскому стилю, в одном из самых своеобразных и космополитических городов Российской империи — Одессе. Впоследствии жена Афанасьева, Мариамна Николаевна, писала о родине своего мужа как о месте смешения культур и рас. За несколько десятилетий до рождения отца Николая это смешение отметил как одну из черт города Пушкин:

Где ходит гордый славянин,
Француз, испанец, армянин
И грек, и молдаван тяжелый,
И сын египетской земли.

В годы детства и юности Афанасьева, т.е. в последнее десятилетие XIX — первые два десятилетия XX в., это смешение выражалось, как и во времена Пушкина, прежде всего, в этнически пестром составе населения. По данным переписей этой эпохи, примерно половину жителей Одессы составляли русские, чуть выше тридцати процентов насчитывала еврейская колония, а остальные чуть менее двадцати процентов делили между собой украинцы, немецкие колонисты, значительная часть которых была выходцами из Швейцарии, а также поляки, итальянцы и французы, молдаване, албанцы (арнауты), болгары, татары, и, как везде тогда на побережье Черного моря, греки и армяне¹. Этническая пестрота населения определяла и конфессиональную, ибо русские, украинцы, молдаване и греки были православными, поляки, французы и итальянцы — католиками, часть немцев — протес-

стантами, армяне — дохалкидонскими христианами, евреи — иудеями, а татары — мусульманами. Полумиллионная Одесса была маленьким Вавилоном.

В XIX в. построенный по правилам европейского градостроительства город, который возник вскоре после завоевания Российской империей Крымского ханства, быстро вырос и разбогател на экспорте украинского зерна. Оживленный одесский порт стал вторым по размерам в империи после петербургского. В Одессе находился один из шести университетов страны. Оперный театр, гордость одесситов, в представлениях не нуждается. Одесса был крупнейшим деловым и культурным центром юга империи. Восток и Запад встречались здесь не на страницах ученых монографий, но в жизни. «Нигде во всей России, — писал поэт Полонский, — не было столько европеизма или западной окраски, как в этом южном, дешевом и привольном русском городе». Другой автор утверждал: «Жизнь в Одессе представляет все удобства и выгоды провинциального города в соединении со многими преимуществами столиц».² Живую и космополитическую атмосферу города передают воспоминания об Одессе другого знаменитого богослова, выросшего в этом городе, — Георгия Флоровского³. Будет уместно заметить, что, как и Николай Афанасьев, Флоровский стал основателем целого богословского направления. Оба самых значительных направления в православном богословии XX в. — «свхаристическая экклезиология» и «неопатристический синтез» — были созданы эмигрантами-одесситами! В до-революционном воздухе этого города было растворено нечто творческое. И для Флоровского, и для Афанасьева Одесса была предметом ностальгических воспоминаний на чужбине.

Мариамна Николаевна Афанасьева замечает (в форме вопроса, но вопроса риторического), что внутренняя сложность Афанасьева, в том числе и интеллектуальная, сочетание в нем строгости мысли со скрываемой от посторонних чувствительностью была многим обязана культурному своеобразию его родного города.

Еще один аспект, который выделяют в натуре Афанасьева его жена и сын, — это его привязанность к югу. Он был южанин, любил море и южную, плодородную, украинскую степь. В старости он любил ездить в Италию на Адриатику, где море напоминало ему «берега отчизны дальней»⁴.

Семья

По словам жены Афанасьева, отец Николай вырос в патриархальной русской семье, в атмосфере теплого традиционного благочестия. Его отец, Николай Григорьевич Афанасьев, был присяжным поверенным. Так называли в Российской империи последних предреволюционных десятилетий адвокатов. Это означало, что Афанасьевы принадлежали к среднему городскому классу и жили в достатке.

Отец Афанасьева умер, когда мальчик учился в гимназии. Впоследствии Николай не пошел по стопам отца и не стал юристом, но право, церковное, сыграло важную роль в его жизни. Читатель его работ не может не согласиться с замечанием М.Н. Афанасьевой о несколько юридическом складе ума отца Николая. Этот склад удивителен, если учесть, что Николай Григорьевич умер, когда его сын еще вовсе не определился с призванием, и еще более удивителен, если учесть, что впоследствии отец Николай критически относился к праву в Церкви.

После смерти отца мальчик воспитывался дома в своеобразном «женском царстве». Как пишет Мариамна Афанасьева, наш главный авторитет относительно подробностей биографии ее мужа, Николай вместе со своей сестрой Зинаидой был воспитан тремя женщинами — матерью Прасковьей Яковлевной («одной из тех набожных, незаметных женщин, которые и поныне составляют „нерушимую стену“ Русской церкви», замечает Мариамна Николаевна), бабушкой Афанасьевой и няней. О них нам почти ничего более неизвестно, кроме того, что мать и сестра после эмиграции Николая остались в Одессе.

Гимназия

Афанасьев окончил гимназию «с опозданием по болезни» в 1912-м или 1913 г., как сообщает его «официальный» некролог в «Вестнике РСХД», т.е. девятнадцати или двадцати лет. Вопрос о том, какую именно гимназию, я оставлю будущему более обстоятельному биографу, лучше знакомому с реалиями дореволюционной Одессы. Флоровский закончил Пятую государственную гимназию, «полуклассическую», что озна-

чало, что там учили один древний язык, в отличие от классической, где учили два. Кроме того, гимназисты учили два современных языка — восемь лет немецкий и семь лет французский⁵. Судя по дальнейшей академической карьере Афанасьева, гимназия, которую он закончил, давала языковую подготовку, сходную с той, что давала гимназия Флоровского: в Белграде Афанасьев решил специализироваться по истории Древней церкви, что предполагало уже некоторое знание древних языков, а его ранние работы обнаруживают владение немецким и французским.

Потерянный рай

После гимназии Афанасьев поступил в Новороссийский университет (так назывался тогда нынешний Одесский университет). Потом началась война, которая провела резкую черту в жизни студента Николая Афанасьева, как и в жизни Российской империи. За этой чертой остались мирное детство и юность, началась эпоха войн и катастроф. Краткая биография отца Николая, написанная его женой, представляет довоенную эпоху счастливым и мирным временем, которое протекало для Афанасьева в Одессе, на море, в степи, на даче, в конных поездках, и было отмечено любовью к опере. О той же любви к опере, но уже в эмигрантские годы, вспоминает и его сын: дорогой приемник «Филипс», купленный несмотря на обычно трудное финансовое положение Афанасьевых, работал в их квартире целый день; по нему слушали, в частности, оперы из Москвы⁶. В свете того, что произошло потом, ностальгическая боль и сладость воспоминаний о до-революционной Одессе объяснима.

Университет

Все университеты Российской империи были по-своему хороши, и во всех работали знаменитости своего времени. Впрочем, Флоровский вспоминает, что в момент, когда он поступил в Новороссийский университет (а это было в 1911 г.), его лучшие времена — особенно что касается историко-филологического факультета, где учился Флоровский, —

были позади, и университет выдающимся не был. Возможно, отец Георгий, по своему максимализму, преувеличивает. Все-таки на факультете преподавал его дядя, известный славист Попруженко. А с 1910 г. там работал талантливый и плодовитый историк-медиевист Бицилли, выпускник факультета.

Афанасьев, однако, вступил в университет не на гуманитарную стезю. В юности он считал, что интеллигентному человеку предложены на выбор три истинно христианских служения — врача, учителя и священника. «Скорее из принципа, чем по интересу», — замечает Мариамна Николаевна, Афанасьев поступил на медицинский факультет, но после первого курса перевелся на физико-математический. Среди причин такого решения его жена называет слабое здоровье мужа и его чрезвычайную впечатлительность.

Сколько времени Афанасьев изучал в университете математику, год или два, неясно, поскольку точно неизвестен год окончания им гимназии (1912-й или 1913-й). Впоследствии друг и почитатель отца Николая бенедиктинский монах Оливье Руссо, написавший ему некролог в журнале «Иреникон»⁷ и предисловие к французскому изданию «Церкви Духа Святого»⁸, отмечал, что изучение математики наложило некоторый отпечаток на мышление Афанасьева. И Мариамна Николаевна соглашалась с Руссо. «Гены» юриста и навыки математика сказываются на стиле работ Афанасьева (я имею в виду его работы, написанные по-русски). Он пишет ясно, умеет последовательно развивать свою мысль. Он убедителен, даже тогда, когда выясняется, что с ним можно и поспорить. «Его небольшие, всегда безупречно построенные, но как бы суховатые этюды», — отзовется о работах учителя отец Александр Шмеман⁹. Отчасти со стремлением законченно построить, полностью доделать свои работы связан и тот факт, что Афанасьев работал над крупными трудами долго — дописывал, переделывал и так не опубликовал при жизни некоторые из них, включая и *opus magnum* — «Церковь Духа Святого».

Впрочем, в другом биографическом очерке Мариамна Афанасьева призывала, тем не менее, не преувеличивать математическую сторону ума отца Николая, ибо за его методом стояли интуиция и боль. «Все думают, что я пишу мои труды

моим логическим умом и ученостью, — говорил он жене. — Но ведь это только так, потом приходит мне на помощь. А начинаю я писать слезами и кровью сердца моего». В этом внутреннем напряжении, даже драматизме его работ и таится причина долговечности афанасьевского богословия, поскольку ученость бывает рано или поздно превзойдена новой, более информированной ученостью, написанное же «слезами и кровью сердца» остается надолго, и когда время расставляет все по своим местам, оказывается «томов премногих тяжелее»¹⁰.

Война

Через год после начала войны, сокрушившей, в конце концов, Третий Рим, Афанасьев был мобилизован в армию и как студент-математик направлен в Сергиевское артиллерийское училище в Одессе, на 3-й станции Большого Фонтана. Здесь он учился полгода, с 15 ноября 1915-го по весну 1916 г. Как повествует один из мемуаристов, из основанного в 1913 г. училища из-за войны не вышло ни одного полного выпуска, все выпуски были сокращенными¹¹.

После окончания училища подпоручик Афанасьев был направлен служить в тяжелую береговую артиллерию, где с перерывом в 1918 г. служил до 1920 г. Мариамна Николаевна пишет о протестах молодого подпоручика, ибо юные российские офицеры мечтали об экзотических фронтах, а не о скучных береговых гарнизонах. Во время «Германской войны» служба протекала в Ревеле (нынешнем Таллине), а когда Германская перешла в Гражданскую, Афанасьев служил в Одессе, Новороссийске и Севастополе. В перерыве между участием в двух войнах, в 1918 г., Афанасьев, вернувшись в Одессу, вновь поступил на математическое отделение университета и служил в банке.

В роковой день 3 ноября 1920 г. на одном из отправившихся из Севастополя многочисленных судов, на которых врангелевская армия эвакуировалась в Константинополь, 27-летний белый офицер Николай Афанасьев покинул родину. Ее он больше не увидел, проведя в изгнании 46 лет. В родной Одессе у него оставались мать и сестра.

Развитие

Говоря о военных годах, наш главный мемуарист Мариамна Афанасьева считает уместным рассказать об умственном и духовном развитии своего супруга. «В эти юношеские годы Николай Афанасьев, не отходя от Церкви, был, однако, далек от чисто церковных и богословских интересов», — пишет она. Культурные и умственные интересы Афанасьева были типичны для того времени: музыка стихов Блока (но, впрочем, Блока раннего, ищущего Солнца Завета и поющего Прекрасную Даму), властители дум той эпохи — Ницше, Розанов, Мережковский, Владимир Соловьев, и, наконец, краткое увлечение теософией. Любовь Афанасьева к поэзии и Блоку упоминает в своих мемуарах Василий Зеньковский, когда он пишет о последующих, белградских, годах нашего героя: «Афанасьев отличался большим знанием поэзии (он увлекался тогда Блоком, из которого многое мог цитировать наизусть)»¹². Менее типическим занятием военного времени, приносившим подпоручику Афанасьеву забвение от гарнизонной скуки и льющей в мире крови, было чтение «Критики чистого разума» Канта. Влияние кенигсбергского философа продлилось почти десятилетие. Еще в 1924 г. он писал, вероятно, своей жене, цитирующей эти слова, что освобождается от влияния кантианства. В Гражданскую войну его начинает все больше влечь Христос и Его Церковь.

Богословский факультет

Этапы пути Афанасева в Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев (с 1929 г. — Королевство Югославия) нам в точности неизвестны. Кажется, что он, в отличие от большинства воинов врангелевской армии, не задержался в Галлиполи. Он оказался «беженцем» в Хорватии, где провел несколько месяцев. Весной 1921 г. Афанасьев сделал один из шагов, кардинально определивших его дальнейшую судьбу, — он поступил на Богословский факультет Белградского университета. Шаг этот вполне соответствовал юношеским представлениям Афанасьева о призвании: не став врачом или преподавателем математики, бывший подпоручик артиллерии вступил

на путь, который вел его к преподаванию церковных дисциплин и, возможно, священству.

Богословский факультет был открыт совсем недавно, в 1920 г. Его подробно описывает в своих воспоминаниях товарищ Афанасьева Николай Зернов¹³. Факультет представлял собой более высокую ступень богословского образования сравнительно с существовавшими в Королевстве семинариями. Большинство сербских студентов были выпускниками семинарий и готовились по окончании факультета стать священниками. Состав преподавателей нельзя было назвать сильным. Часть их была представителями богословского образования довоенного Сербского королевства, другую часть составляли выходцы из Австро-Венгрии, в основном доктора Черновицкого университета. И те, и другие давали студентам мало знаний. Третью группу составляли русские преподаватели-эмигранты, о которых Зернов сообщает, что они держались от русских студентов на дистанции. В этой группе выделялись своим масштабом профессора Доброклонский, Глубоковский, а также будущий начальник Афанасьева по Религиозно-педагогическому кабинету и коллега по Свято-Сергиевскому институту Зеньковский (он как раз держался близко к студентам). Все трое были представителями старой академической школы. Доброклонский и Глубоковский, хотя и не отличались смелостью мысли, но владели всеми положенными для историков богословия древними и новыми языками, знали свое ремесло добротнo и привили ученикам привычку самостоятельно читать источники. Эта привычка сослужила Афанасьеву и его товарищам немалую пользу.

Среди студентов университета была велика концентрация замечательных личностей. Одно из первых мест среди них принадлежало Михаилу Максимовичу — будущему святому Иоанну Шанхайскому. Еще несколько ярких имен прозвучат ниже, когда речь пойдет о Белградском богословском кружке.

Жена отца Николая сообщает, что начало его учебы было крайне тяжелым. Ему пришлось начинать в 27 лет с нуля, отчасти на чужом, хотя и близком русскому языку. Жил студент Афанасьев бедно, на противоположном берегу Дуная, на маленькую стипендию. Он питался преимущественно блюдом, приготовленным из сушеной фасоли. Как говорил

Афанасьев своему другу и учителю Василию Зеньковскому, он «носил свой крест» — армейскую форму: Афанасьев был представителем самого многочисленного социального слоя эмиграции — молодых военных. Ношение армейской формы вне армии, вспоминает его жена, давалось ему, любившему индивидуальное и элегантное, тяжело.

Потихоньку и неожиданно все наладилось. Афанасьев стал секретарем-казначеем Союза земств и городов (Земгора) — благотворительной организации, созданной в годы Первой мировой войны, восстановленной в 1918 г. для нужд эмигрантов и занимавшейся, главным образом, вопросами здравоохранения и образования.¹⁴ В чем именно заключались обязанности Афанасьева, мы не знаем. Зато нам известно, что он получал зарплату, которую его жена называет приличной и на которую он смог даже поддержать оставшихся в Одессе мать и сестру. Кроме того, ему была выделена комната в секретариате Союза. Она, пишет Мариамна Николаевна, превратилась в клуб для друзей, где оказавшиеся в изгнании «русские мальчики и девочки» пили чай и обсуждали «проклятые вопросы». Только теперь не в Скотопригоньевске, а, по катастрофическим обстоятельствам времени, в Белграде. Комната служила одновременно и пристанищем для гостей из-за границы: хозяин уступал ее приезжавшим, а сам отправлялся спать на столе в секретариате.

Афанасьев окончил Богословский факультет в октябре 1925 г.

Белградский православный кружок

Врастанию Афанасьева в Церковь не меньше, а может быть, и больше Богословского факультета способствовал Белградский православный кружок, который с ноября 1921 г. начал собираться на квартире у Зерновых. Там встречалась та часть русских студентов факультета, «которые искали в богословии ответа на вопросы, поднятые революцией», для которых Церковь была не оплотом самодержавия, не осколком прежнего строя, но «„столпом и утверждением истины“, силой, способной возродить каждого человека и преобразить нашу родину»¹⁵.

Афанасьев был в числе самых первых членов кружка. Вот как описывает своего товарища по факультету и кружку Николай Зернов: «Он был старше нас, в нем отсутствовала церковная романтика, которая одушевляла многих из нас. К нашей иерархии он относился более критически. Церкви был глубоко предан»¹⁶. О. Василий Зеньковский в конце своей жизни и еще при жизни Афанасьева (Зеньковский умер в 1962 г., а о. Николай — в 1966-м) так вспоминал об Афанасьеве периода кружка и университета: «Афанасьев отличался уже тогда живым умом <...> Я не чувствовал в нем тогда (как и после) потребности в "благочестии", его привлекало богословие скорее своей философской и исторической стороной, чем непосредственно литургической. Афанасьев был в сущности светским молодым человеком с "религиозными" интересами, без особого вкуса к "внутренней жизни"»¹⁷. Понятным образом, мемуары Зеньковского, наблюдателя проницательного и острого (иногда даже по отношению к людям ему близким, каковым был и Афанасьев), были опубликованы не при жизни их автора и самого Афанасьева, а много позже.

В кружке Афанасьев нашел своих лучших друзей: Константина Керна (будущего архимандрита Киприана), Василия Васильевича Зеньковского (он был на поколение старше большинства участников кружка, до революции уже преподавал в Киевском университете и был министром вероисповеданий на Украине времен гетмана Скоропадского), Сергея Безобразова (будущего епископа Кассиана, почти ровесника Афанасьева — он родился в 1892 г.), княжну Александру (Асю) Оболенскую (будущую мать Бландину)¹⁸ и Леонида Иванова (в монашестве Серафима, будущего настоятеля монастырей Ладомирово в Словакии и Джорданвиля в США и архиепископа Чикагско-Детройтского РПЦЗ)¹⁹. С первыми тремя Афанасьев прошел рука об руку всю жизнь: через несколько лет все они, как и сам Афанасьев, стали преподавателями Свято-Сергиевского института в Париже и в послевоенные годы относились к кругу людей, направлявших жизнь этого учебного заведения. В качестве гостей на заседаниях кружка бывали митрополит Антоний (Храповицкий) и епископ Охридский Николай (Велимирович).

В кружке существовало два течения, взаимно обогащавших друг друга. Одно интересовалось аскетикой, другое

было устремлено к строительству православной культуры и миссионерству. Несложно предположить, что Афанасьев принадлежал ко второму течению. На заседаниях обсуждались самые разнообразные темы — от писаний отцов до современной литературы и актуальных проблем христианства. Бесценным был опыт общения и встречи с единомышленниками.

Постепенно из организовывавшихся в центрах русского рассеяния (кроме Белграда — в Берлине, Праге, Париже и других городах) молодежных кружков стало складываться движение, впоследствии получившее название Русского Студенческого Христианского Движения (РСХД). Причем Белградский кружок сыграл в его складывании крайне важную роль, ибо именно его направление стало, после некоторой борьбы, определяющим в нарождавшемся Движении. Дело в том, что многие русские молодежные кружки организовывались американской христианской организацией YMCA, которая вела энергичную миссионерскую и просветительскую работу в Европе и старалась проводить в своих кружках интерконфессиональную линию. Белградский же кружок возник независимо от YMCA, был полностью православным и прочно связанным с Церковью. В 1922–1923 гг., в период формирования Движения, именно эта линия пересилила интерконфессиональную стратегию YMCA²⁰.

Участие в нарождающемся Движении подарили Афанасьеву две разные встречи, во многом определившие его дальнейший жизненный путь, — с отцом Сергием Булгаковым и Мариамной Андрусовой (многие употребляют более привычную форму имени Марианна; также она подписывалась и по-французски). Обе встречи произошли или в середине июля 1923 г. на молодежном съезде в Штернберге (близ Праги), или в октябре того же года на знаменитом Пшеровском съезде, знаменовавшем рождение Движения. Афанасьев присутствовал там как представитель Белградского кружка, Мариамна Андрусова — как представитель от Парижа, а отец Сергей был приглашен в числе живших тогда в Праге профессоров. Неточность даты встречи связана с тем, что наш источник, о. Василий Зеньковский, в двух местах своих воспоминаний пишет о месте встречи своего ученика и его будущей избранницы по-разному²¹.

Около 1925 г. на фоне нарастающей напряженности и отчуждения между Карловцами и Парижем, или — если представить полюса конфликта в лицах предстоятелей — между митрополитом Антонием (Храповицким) и митрополитом Евлогием (Георгиевским), кружок стал поляризоваться. Расхождения касались национально-политической роли Движения и Церкви вообще. Афанасьев и большинство его друзей тяготели к позиции митрополита Евлогия. Неудивительно, что в конце концов Зеньковский, Безобразов, Керн и сам Афанасьев оказались в Париже. Мариамна Афанасьева подчеркивает, что отец Николай не терпел никакой политики в Церкви. То же отмечает и его сын Анатолий: «В смысле политическом он был настроен против по отношению к Советскому Союзу, но он никогда не участвовал в политических группах, и он этого терпеть не мог...»²². Поэтому позиция Карловацкого Синода и окружения митрополита Антония была ему неблизка. В основанное в 1925 г. членами кружка братство он не вошел.

Духовные наставники

В Белградский период своей жизни Афанасьев был уже взрослым человеком: при поступлении на Богословский факультет ему было двадцать семь, а закончил он его в тридцать два. Мариамна Николаевна упоминает нескольких людей как наставников этого периода. Их имена указывают, насколько судьба была в этом отношении щедра к Афанасьеву.

Добрую роль сыграл в судьбе Афанасьева, как и многих других эмигрантов в Стамбуле и Сербии, епископ Вениамин (Федченко; в более принятом ныне варианте его фамилии — Федченков)²³. Мариамна Николаевна утверждает, что в 1922–1924 гг. он был для ее мужа «почти как отец». Он и другой наставник белградских лет, настоятель церкви в женском монастыре Хопово отец Алексей Нелюбов, благословили Афанасьева на брак. Роль старшего товарища, «дядюшки», играл для него Зеньковский. Мариамна Николаевна пишет, что по окончании Богословского факультета Афанасьев под влиянием Зеньковского некоторое время колебался в выборе дальнейшего пути между религиозной педагогикой и историей Церкви. Наконец, в этот же период, с 1923 г., на-

чинается какое-то духовное влияние отца Сергия Булгакова (масштаб этого влияния неясен), хотя интенсивное личное общение с ним относится уже к парижскому периоду жизни Афанасьева.

Женитьба

В отличие от многих людей своего окружения Афанасьев не чувствовал склонности к монашеству. Зеньковский вспоминает, что в Белграде Афанасьев «часто бывал в семье Губановых, его привлекала их дочь, очень красивая, оригинальная девушка, превосходная музыкантша, замечательно исполнявшая Баха, с выдающимися знаниями в области богословия. Я тоже иногда бывал в этой семье, и мне все казалось, что старики и дочь очень благоволили к нему и что дело идет к браку, но брака не состоялось. Остались только дружеские отношения Афанасьева к семье Губановых»²⁴. Впоследствии Валерия Константиновна Губанова вышла замуж за немца по фамилии Хеке. Она скончалась в 1986 г.²⁵

Встреча Афанасьева с Мариамной Андрусовой произошла, как было сказано выше, в 1923 г. в Чехии, на одном из первых съездов Движения. За встречей последовала продолжительная переписка, сначала между Белградом и Парижем, а затем между Белградом и Прагой, куда в начале 1924 г. переехали Андрусовы. Это был «движенческий» брак — один из браков между активистами Движения, долгий и счастливый.

Мариамна Андрусова была дочерью крупного ученого-геолога, академика Николая Ивановича Андрусова, тоже уроженца Одессы, преподававшего в разное время в Юрьевском, Киевском и Петербургском университетах. Андрусов был женат на Надежде Генриховне Шлиман — дочери всемирно известного археолога и предпринимателя Генриха Шлимана, который, впрочем, бросил свою русскую семью. Тем не менее Надежда Генриховна унаследовала от отца дом в Париже, куда Андрусовы и бежали в марте 1920 г. из Крыма от советской власти. Андрусова-отца вывезли из России больным: от известия о гибели в биологической экспедиции на Кольском полуострове старшего сына Леонида его парализовало. За границей, благодаря лечению, подвижность тела отчасти восстановилась. В 1924 г. Андрусовы переехали в Прагу, где в

апреле того же года Николай Иванович и умер. Мы не знаем, встретился ли когда-либо Афанасьев с отцом своей избранницы. По-видимому, нет.

Переехав в Прагу, Мариамна Николаевна стала активной участницей возникшего там молодежного, «движенческого» кружка. О. Василий Зеньковский ставит ее в ряд «ярких», «незаурядных» девушек, которых было много в тот момент в пражском кружке: помимо Мариамны Андрусовой в него входили Юлия Рейтлингер (будущая сестра Иоанна) и уже знакомая читателю Ася Оболенская (будущая мать Бландина). Это придавало кружку «особый „аромат“ „девичьего“ пиетизма», который вызывал у некоторых окружающих зависть и критику²⁶.

6 ноября 1925 г., сразу по окончании Афанасьевым Богословского факультета, в Праге состоялась свадьба. Мариамна Николаевна стала одним из ценнейших жизненных приобретений Афанасьева, его спутницей и помощницей на всю жизнь. Внучка, дочь и сестра ученых (ее брат, Дмитрий Николаевич, тоже стал геологом, впоследствии действительным членом Словацкой Академии наук), она знала цену умственному труду, уважала занятия своего мужа и помогала ему. Она записывала некоторые из его трудов, которые отец Николай диктовал: у него самого из-за дрожи в руках, вследствие перенесенной болезни, был плохой почерк. Она издала после смерти мужа некоторые из его неопубликованных работ, в том числе главный труд Афанасьева — «Церковь Духа Святого». Она же перевела на французский и издала посмертно его статью «Брак во Христе» (возможно, что и другие статьи, выходившие после смерти о. Николая по-французски, были переведены ею).

Скопье (1925–1929)

Закончив Богословский факультет и женившись, Афанасьев начал работать преподавателем Закона Божия в женской гимназии в Скопье. После полумиллионной Одессы и Белграда город Скопье не мог не показаться провинцией. Замечательный историк-медиевист Павел Бицилли, работавший здесь в 1920–1924 гг. доцентом в новооснованном университете, страдал в Скопье от отсутствия умственной среды,

книг и условий для серьезных занятий наукой²⁷. Положение Афанасьева, я полагаю, было лучше положения Бицилли, поскольку он уже успел обжиться в Сербии, да и профессором, как Бицилли, в Одессе не был, а кроме того, какая-то церковная среда (Бицилли был человеком более светским), которая его грела, как бы тонка она ни была, вокруг него должна была существовать. Так Мариамна Николаевна и некролог «Вестника» упоминают, между прочим, о дружбе Афанасьева с епископом Скопье Варнавой (Росичем), впоследствии сербским патриархом²⁸.

Преподавание в гимназии не удовлетворяло Афанасьева, поскольку нужно было следовать казенной программе. Впрочем, он надеялся на временность этой работы. Надо, тем не менее, осознавать, что подобные должности, сколь бы малоинтересны и малоденежны они ни были (Бицилли жаловался на скудость доцентского жалованья, вряд ли Афанасьеву в гимназии платили щедрее), были помощью благодарных России сербских властей и особенно сербских церковных иерархов образованным русским эмигрантам. Преподавателем Закона Божьего в гимназии в Битоле работал, кстати, примерно в те же годы и Михаил Максимович (будущий святой Иоанн Шанхайский). И примеров такого трудоустройства русских эмигрантов разных поколений в университетах и школах Королевства было много.

Принимая работу в Македонии, Афанасьев надеялся перевезти из России свою мать и сестру Зинаиду. Но этой надежде не суждено было сбыться: мать вскоре умерла, а сестра долго колебалась, пока, наконец, «железный занавес» не закрылся и уехать из Советской России стало невозможно. Анатолий Афанасьев сообщает, что его родители переписывались с сестрою отца до 1939 г., но с началом войны связь оборвалась, и далее о Зинаиде Афанасьевой ничего не известно.

Главное же, ради чего Афанасьев ехал в Скопье, — быть с женой и заниматься историческими исследованиями. Под руководством профессора Доброклонского, любимым учеником которого Афанасьев стал на эти годы, он готовил докторскую (в терминах того времени) диссертацию по теме «Государственная власть и вселенские соборы». За кухонным столом или на балконе с видом на снега, «кротко тающие на Шар-Планине», были написаны первые исторические ста-

ты о. Николая, посвященные отношению государственной власти ко вселенским соборам, и неопубликованная книга (во всяком случае, здесь она была начата) об Иве Эдесском. Первые статьи свидетельствуют, с одной стороны, что академические ресурсы, находившиеся в распоряжении Афанасьева, были ограниченными. С другой стороны, в них уже виден характерный афанасьевский стиль мышления и изложения — умение схватывать центральную проблему и последовательно и ясно рассматривать ее. Выводы этих статей о характере вселенских соборов определяют его дальнейший исторический интерес и повлияют на всю его концепцию церковного устройства.

Переезд в Париж

Диссертация по какой-то причине не была защищена, и сопряженные с ней докторские экзамены не были сданы. Произошел хлопотный, и трудно сказать, насколько спланированный, переезд Афанасьевых в Париж. Мариамна Николаевна пишет о трудном годе, куда уместилось рождение сына Анатолия, тяжелая болезнь ее мужа и многочисленные переезды. На языке сухих фактов, сообщаемых некрологом «Вестника», осенью 1929 г. Афанасьев получил стипендию Русской академической группы в Белграде для подготовки к докторским экзаменам, но в октябре по болезни уехал в Давос и в Югославию уже не вернулся. В марте 1930-го он получил стипендию Православного богословского института в Париже, а с осени того же года стал работать в Религиозно-педагогическом кабинете при том же институте. Кабинетом руководил его «дядюшка» — в другом месте Мариамна Николаевна изобрела для него имя «учитель-друг» — Василий Зеньковский.

Болезнь

Кроме 1929 г. болезнь еще несколько раз появляется в судьбе Афанасьева. По болезни он с опозданием закончил гимназию. «На вид он был здоровым человеком, — вспоминает его сын, врач по профессии, — но в 20-х гг. он переболел испан-

кой, гриппом таким, после Первой мировой войны, и у него осталось в легкой степени заболевание Паркинсона. И у него была дрожь, незначительная дрожь, но которую он не всегда мог побороть»²⁹. Поэтому Афанасьев долго не решался стать священником: он опасался, что дрожь в руках помешает ему причащать и причащаться. К счастью, этого не случилось. Мариамна Николаевна, пишет об ослабевании его здоровья в последние полтора десятилетия жизни и упоминает какую-то, таившуюся в нем с детства, болезнь. Быть может, она просто имеет в виду, что крепким здоровье ее мужа не было никогда.

Свято-Сергиевский богословский институт

Когда в 1924–1925 гг. во всей эмиграции собирали средства на приобретение участка со зданием под Сергиевское подворье, т.е. как бы представительство Троице-Сергиевой Лавры в Париже, и на Высшую богословскую школу на нем, Афанасьев был одним из активных участников сбора денег в Белграде. С октября 1930 г., работая в Религиозно-педагогическом кабинете, Афанасьев одновременно начинает читать в Свято-Сергиевском институте курс по источникам церковного права.

Институту, пишет Мариамна Афанасьева, нужен был канонист. Кандидатуру Афанасьева предложил Зеньковский³⁰. По воле случая, канонистов в эмиграции почти не оказалось. Единственным известным канонистом, начавшим преподавать еще до революции, был Виктор Сергеевич Троицкий, первое время деливший в Белграде комнату с Зеньковским³¹. В начале существования института Троицкий даже приезжал туда из Сербии читать лекции. Хотя Троицкий в конце концов не поддержал Карловацкого раскола и даже вел в своих работах полемику с карловчанами, возможно, что уже тогда, в начале 1930-х гг., у него были канонические расхождения с митрополитом Евлогием: в то время как владыка Евлогий в поисках выхода из конфликта с Карловацким синодом и Московской патриархией склонялся к переходу под омофор Константинопольского патриарха, Троицкий

выступал активным противником выдвинутых в 1920-е гг. Константинопольским патриархом претензий на юрисдикцию над всей православной диаспорой на Западе³². Как бы то ни было, то ли вследствие разногласий Троицкого с митрополитом Евлогием, то ли вследствие того, что Троицкий был устроен в Югославии, других кандидатов не оказалось, и по предложению Зеньковского в Свято-Сергиевский институт пригласили Афанасьева, отличную рекомендацию которому дал Доброклонский. Сначала это было сделано на один год, потом приглашение было продлено, пока, наконец, в конце 3-го года, убедившись в его научной осведомленности, руководство института не закрепило за Афанасьевым место преподавателя канонического права постоянно.

Согласно Мариамне Николаевне, назначение Афанасьева доцентом Свято-Сергиевского института произошло в 1932 г. Даты здесь немного не сходятся: отсчитывая три года, по Зеньковскому, назначение должно было бы прийтись на 1933 г.; но это не так важно. С.С. Безобразов, товарищ Афанасьева по Белградскому православному кружку, отдал ему также часть своих уроков греческого языка. Курс церковного права Афанасьев читал, с перерывом в 1940–1947 гг., до самой смерти в 1966 г. Плодом занятий каноническим правом стали две важные статьи — «Каноны и каноническое сознание» (1933) и «Неизменное и временное в церковных канонах» (1937), обе напечатанные в бердяевском «Пути» и стоящие особняком в православной канонистике, как одинокая попытка задуматься о самой природе канонов, а также две напечатанные части курса лекций по каноническому праву («Вступление в Церковь» и «Экклезиология. Вступление в клир»).

(окончание очерка в следующем номере)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Patricia Herlichy*. Odessa: A History, 1794–1914. Cambridge, Mass., 1986. P. 233–262.

² Обе цитаты из работы: *Бифман М.А. П.М. Бицилли (1879–1953). Штрихи к портрету ученого // Бицилли П.М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад. Москва: Языки славянских культур, 2006. С. 639.*

³ *Blane Andrew*. A Sketch of the Life of Georges Florovsky // *Blane Andrew*, ed. Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox

Churchman. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1993. P. 17–19 (есть русский перевод этой книги).

⁴ Ссылки на Мариамну Николаевну в этой главе имеют в виду написанную ею краткую биографию ее мужа: *Afanassieff Marianne. Nicolas Afanassieff (1893–1966). Essai de biographie* // *Contacts* 66 (1969). P. 99–111 (русский перевод: *Протопресвитер Николай Афанасьев*. Церковь Божия во Христе. М.: ПСТГУ. С. 8–22). Кроме этого очерка, я постоянно пользовался еще «официальным» некрологом: Протопресвитер Николай Николаевич Афанасьев (4.IX.1893–4. XII.1966) // *Вестник РСХД*. 1966. № 82. С. 56–59; и другим очерком жены о. Николая: *Афанасьева Мариамна*. Как сложилась «Церковь Духа Святого» // *Прот. Николай Афанасьев*. Церковь Духа Святого. Париж: YMCA-Press, 1971. Чтобы не перегружать текст ссылками, далее в статье я не ссылаюсь специально на эти три очерка.

⁵ *Blane*. P. 22.

⁶ *Афанасьев А.Н.* Слово об отце // *Афанасьевские чтения*. М., 1994. С. 85.

⁷ *Rousseau Olivier*. In Memoriam: Le R. P. Nicolas Afanassieff // *Irénikon* 40 (1967). P. 291–297.

⁸ *Dom Olivier Rousseau*. Préface // *Nicolas Afanassieff*. L'Eglise du Saint Esprit. Trad. M. Drobot. Paris: Cerf, 1975. P. 7–12.

⁹ *Протопр. Александр Шмеман*. Памяти отца Николая Афанасьева // *Вестник РСХД*. 1966. № 82. С. 65–68.

¹⁰ Там же. С. 65.

¹¹ *Дюкин В.* 2-й. Сергиевское артиллерийское училище в годы Гражданской войны // *Военная быль*. 1967. № 86 (доступно в Интернете).

¹² *Зеньковский В.В.* Из моей жизни. М.: Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына: Книжница, 2014. С. 291.

¹³ За рубежом: Белград–Париж–Оксфорд: Хроника семьи Зерновых (1921–1972). Париж: YMCA-Press, 1973. Гл. 3.

¹⁴ О Земгоре см.: *Радв Марк*. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции, 1919–1939. М.: Прогресс-Академия. С. 45.

¹⁵ За рубежом: Белград–Париж–Оксфорд: Хроника семьи Зерновых. Гл. 4.

¹⁶ Там же. Гл. 3.

¹⁷ *Зеньковский*. С. 291.

¹⁸ См. некролог: *Струве Н.А.* Православие и культура. М.: Христианское издательство, 1992. С. 145–146.

¹⁹ См. справку о нем на сайте: <http://zarubezhje.narod.ru/>

²⁰ *Зеньковский*. С. 47–59.

²¹ Там же. С. 47 и 292.

²² *Афанасьев А.Н.* Слово об отце. С. 85.

²³ О нем см. отдельную главу у Зернова (За рубежом).

²⁴ *Зеньковский*. С. 291.

²⁵ Там же. С. 386 (прим. О.Т. Ермишина).

²⁶ Там же. С. 63.

²⁷ *Мецефский А.П.* Библиография трудов профессора П.М. Бицилли с материалами для его биографии. София, 1954. С. 6–10 (машинопись: опубликовано на сайте <http://savedarchives.net>). Близкий или тот же самый текст опубликован в качестве приложения (впрочем, без вышеприведенного заглавия и ясного указания на источник) в книге: *Бицилли П.М.* Трагедия русской культуры. Исследования, статьи, рецензии. Москва: Русский путь, 2000. С. 577–583. О Скопье см. также: *Бирман*. С. 663–676.

²⁸ О нем см. «Православную энциклопедию».

²⁹ *Афанасьев А.Н.* Слово об отце. С. 86.

³⁰ *Зеньковский*. С. 292.

³¹ *Прот. Василий Зеньковский.* Мое участие в церковной жизни // Вестник РХД. 2010. № 196. С. 226.

³² См. относящийся к 1935 г. эпизод неудовольствия Евлогия Троицким: *Митр. Евлогий (Гергиевский).* Путь моей жизни. Гл. 23 (абзацы о совещании 1935 г. в Карловцах).

*К 125-летнему юбилею
матери Марии (Скобцовой),
мученицы Парижской*



Свидетельства современников
матери Марии

ГЕОРГИЙ ВЕЛЛЕР¹

<Свидетельство*>

Париж, 14 января 1985
Самоотверженный вклад матери Марии (Елизаветы Скобцовой) и отца Дмитрия Клепинина в дело спасения преследуемых евреев в оккупированной Франции подробно описан в двух книгах и в многочисленных статьях.

Книга отца Сергия Гаккеля «One, of Great Price. The Life of Mother Maria Skobtsova, Martyr of Ravensbrück» вышла по-английски в 1965 г. в издательстве «Darton, Longman and Todd Ltd», затем в 1967 г. в Дюссельдорфе вышел ее перевод на немецкий, а в 1980 г. русский перевод, под заголовком «Мать Мария», был опубликован в Париже, в издательстве «YMCA-Press». ...Также в 1985 г. вышел французский перевод английской книги Т. Страттона Смита в Париже, в издательстве «Presse de la cité».

В названных книгах подробно и аргументированно изложено все, что сделали эти замечательные люди, а также — чего им это стоило: арестованные гестапо и депортирован-

* Источник: архив YMCA-Press (Париж).

ные, оба погибли в лагерях, там же погиб и юный сын матери Марии Юрий.

Мученичество матери Марии в Равенсбрюке убедительно и подробно описано одной из ее союзниц — Женевьевой де Голль (племянницей генерала де Голля), возглавившей «Национальную ассоциацию депортированных и интернированных за участие в Сопротивлении»... И, наконец, у нас на руках фотокопия длинного списка заключенных Равенсбрюка от 6 апреля 1945 г., убитых в «Mittwerda», в нем значится и имя Елизаветы Скобцовой...

Мученичество отца Димитрия в Бухенвальде и лагере Дора стало известно благодаря свидетельству его друга, соратника и выжившего союзника Ф.Т. Пьянова, присутствовавшего при его смерти.

Все эти документы доказывают, что мать Мария и отец Димитрий Клепинин оказали неоценимую помощь евреям, укрывая их, выдавая им поддельные сертификаты о крещении, облегчая им переход на нелегальное положение, помогая им избежать преследований.

Так уж вышло, что я и сам могу засвидетельствовать и рассказать о некоторых подробностях их деятельности.

Сам я был арестован 12 декабря 1941 г. у себя дома фельд-жандармом: меня отправили в манеж парижской Военной школы, куда свезли и еще 742 человека, арестованных в тот же день (см. об этом мою статью «Прелюдии к депортации евреев из Франции. Массовые аресты 12 декабря 1941» в «Le Monde Juif», № 14 и 15, декабрь–январь 1948–1949; см. также в книге «L'Etoile jaune à l'Heure de Vichy» (Желтая звезда в час Виши) (Paris: Fayard, 1973. P. 361–380). Вечером 12 декабря нас, вместе с примерно еще 300 заключенными из лагеря Дранси, поездом доставили в «Frontstalag» (Сталлаг) № 122 в Компьень. Это был лагерь, подчиняющийся вермахту, заключенными в нем в то время были, с одной стороны, «русские» (евреи и неевреи) (сектор А), арестованные 22 июня 1941 г., в день нападения на СССР, и, с другой стороны, французы (сектор В), профсоюзные деятели и коммунисты.

Нашу группу отделили от всех остальных колючей проволокой и разместили в 6 бараках с буквой «С»: подчинялись эти бараки, как выяснилось, главному управлению импер-

ской безопасности, и нам было запрещено общаться как с другими секторами лагеря, так и с внешним миром. Нашим семьям вообще не полагалось знать, что с нами случилось после ареста (см. об этом мою книгу «De Drancy à Auschwitz» (От Дранси до Освенцима) (Paris: éd. du Centre, 1946. P. 125–155)).

Будучи по происхождению русским, я хорошо знал многих заключенных из «сектора А», в сентябре 1941 г. там были почти одни евреи (неевреев перед этим освободили), и я сумел через колючую проволоку наладить контакт со своими русскими друзьями, в первую очередь, с А. Альпериным, который уже до войны был хорошо известен в еврейской общине и в русской колонии Парижа². Вскоре, через посредничество заключенных из «сектора А», имевших право на переписку и посылки, все мои товарищи сумели оповестить семьи о месте нашего заключения.

Однако очень быстро обнаружились серьезные последствия нашего положения секретных заключенных: официально установленного для нас пищевого рациона было совершенно недостаточно, так что довольно скоро лагерь наш оказался обречен на невыносимый голод. Наши русские соседи хорошо это поняли и наладили подпольную передачу посылок в наш сектор: два-три раза в неделю они нам вручали часть тех продуктовых посылок, которые официально получали сами. Такая помощь для нашего лагеря была жизненно необходимой. Несомненно, именно благодаря этой помощи смертность в нашем лагере за три месяца составила сто человек, а не сто процентов.

Эти спасительные для нас посылки небольшая группа русских (Китаев, Евсеров³ и другие) доставляла в мою комнату, а я уже поручал кому-то из товарищей доставить их тем, кому они предназначались. Система действовала следующим образом: каждый русский «усыновлял» себе одного-двух своих товарищей и получал на свое имя посылки для них, тайно, потому что на посылках не было указано имя того, кому они реально предназначались. Я описал все это подробно в своей книге «От Дранси до Освенцима» (ук. соч., с. 133, 148 и 151).

27 марта 1942 г. большую часть моих товарищей депортировали в Освенцим, а 3 апреля тех, кому удалось избежать депортации, переправили в Дранси. Перед отправлением

из Компьеня мы передали через колючую проволоку русским коллективное благодарственное письмо, оригинал которого хранится в архивах Еврейского научного института в Вильнюсе (coll. 343, R.A. box 5 № 48). Под письмом стоит около пятидесяти подписей, моя в том числе, вот его текст: «Дорогие друзья, мы покидаем Компьень, Сталаг и наших русских и югославских друзей... Мы никогда не забудем, как внимательно и бескорыстно вы заботились о нас... надеемся, что в более благоприятные времена мы лучше сможем выразить вам нашу огромную благодарность и признательность».

И тогда, и позднее мы еще не знали, что те посылки, которые нам передавали русские, собирал и даже паковал для нас «Лурмельский комитет», созданный матерью Марией и отцом Клепининым, они же им и руководили. И я был просто потрясен, когда сорок лет спустя прочитал в книге Т. Страттона Смита о том, какую важную роль сыграли двое православных, монахиня и священник, в том, что сотни и сотни моих товарищей-евреев смогли выжить, и как они рисковали, и как отдали за это собственные жизни.

В октябре 1940 г. всех евреев, живших в «оккупированной зоне», обязали зарегистрироваться в департаменте полиции. Я подчинился указу и записал себя и двух сыновей, которым тогда было соответственно 4 и 9 лет, но я не регистрировал там жену, хотя она тоже еврейка. Причины, побудившие меня так поступить, не так важны для того, о чем мне хочется засвидетельствовать. А вот серьезных последствий у такого выбора оказалось множество.

Не записав в списки евреев свою жену, я, как оказалось, действовал, в итоге, так, будто бы она не была еврейкой: сам я, соответственно, оказывался при этом «мужем арийки», а двое наших детей «полуевреями». Вышло так, что, когда я был заключенным в лагере Компьень, германское управление потребовало, чтобы те из нас, кто был «мужьями ариек», назвали себя. Боясь навредить жене, если бы вдруг обнаружилось, что она нарушила приказ от октября 1940 г., я заявил, что являюсь «мужем арийки». Никаких подтверждений у меня никто не потребовал, но 27 марта 1942 г. я не попал на этап вместе со своими товарищами и избежал тогда депортации именно в качестве «мужа арийки».

Однако когда досье жены попало в «Центральный секретариат по еврейским вопросам», то там от нее потребовали подтвердить ее «арийское» происхождение. По совету друзей жена тогда обратилась к матери Марии и к священнику православной церкви на улице Лурмель отцу Димитрию Клепинину, честно объяснив им, в какой двусмысленной и сложной ситуации она оказалась. Отец Димитрий отозвался мгновенно и выдал ей свидетельство от 26 марта 1942 года, в котором значилось, что она является «прихожанкой этого храма и исповедует православную веру». Моя жена отправила данное свидетельство в «Центральный секретариат по еврейским вопросам», а себе сохранила переписанную от руки копию.

Однако, хотя этот документ и был завизирован Епархиальным управлением Православных русских церквей в Европе, его все же оказалось недостаточно для того, чтобы жена смогла получить в «Центральном секретариате по еврейским вопросам» документ, что она «не принадлежит к еврейской расе». Но зато это позволило выиграть время и получить для начала статус «возможной презумпции», что обязывало мою жену предпринимать последующие шаги (обращение во французский Красный Крест, международный Красный Крест, в «экспертизу» профессора Монтондона, к «экспертам по этническим и расовым вопросам» «Центрального секретариата по еврейским вопросам»), так что в итоге моей жене все же удалось получить официальное письмо от Секретариата, подписанное 21 декабря 1942 г. и удостоверявшее ее в том, что она признана «нееврейкой». Следствием всего этого стало то, что пока ожидалось решение по этому вопросу, ни я, ни моя жена, ни двое наших детей не были депортированы.

Тем не менее в июле 1943 г. жене с детьми пришлось в срочном порядке покинуть нашу квартиру и укрыться у людей, вызвавших их спрятать, потому что сертификат, выданный жене «Центральным секретариатом по еврейским вопросам», показался подозрительным Алоизу Брюннеру, возглавлявшему в то время лагерь Дранси, где я находился, и он отдал приказ задержать мою жену и детей. Их не нашли, но Брюннер долго еще не терял надежды, что однажды ему удастся их схватить. Он потерял эту надежду где-то уже в

июне 1944 г., вот тогда-то, 30 июня 1944 г., меня и депортировали в Освенцим.

В итоге моя жена, именно благодаря отцу Клепинину и матери Марии, полностью вошедшими в ее положение, смогла получить в «Центральном секретариате по еврейским вопросам» документ о «презумпции», что позволило не рассматривать ее сразу как еврейку, так что она с двумя детьми не была тогда арестована; ведь в случае ареста их почти наверняка сразу бы отправили в Освенцим, где все трое тотчас бы погибли в газовых камерах. Я же, благодаря этому, смог избежать немедленной депортации и продержаться так с 27 марта 1942 г. по 30 июня 1944 г., что значительно повысило мои шансы на выживание.

Я глубоко убежден, что мы, все четверо, остались в живых благодаря отцу Димитрию Клепинину и матери Марии, но я также убежден, что дело тут не только в нас: моя семья — лишь один из многочисленных примеров того, как самоотверженно и деятельно они спасали от преследований евреев, — сами же они были за это арестованы, депортированы и погибли в лагерях.

Вечная им память!

РОЗАН ЛАСКРУ

Свидетельство: мать Мария в лагере*

Мне посчастливилось близко дружить и общаться со святой Марией Скобцовой. С ней вместе мы прожили сначала немало недель в форте Роменвиль, затем один вечер и одну ночь в лагере Руайо, близ Компьеня; и, наконец, два года в концлагере Равенсбрюк.

В форте Роменвиль, в феврале 1943 г., я приветствовала мать Марию, когда она вошла в нашу общую камеру. Нас там

* Источник: *Rosan Lascroux. Témoignage sur la detention de mère Marie // Contacts. 2004. Vol. 55. № 208.*

было уже около тридцати женщин, в основном из «Сражающейся Франции», несколько человек были в заложниках. Прибыли мы сюда из тюрьмы Френ. Поздоровавшись с матерью Марией, я сразу сказала, что могу описать ей здешние правила и порядки. Она мгновенно согласилась, и все то время, что мы пробыли в форте Роменвиль, мы уже совместно удачно пользовались этими знаниями. У нас было право на переписку с нашими семьями и на посылки от них, поскольку немцы вообще нас там не кормили... Мать Мария получила тогда огромный чемодан, он до сих пор стоит у меня перед глазами, коричневый такой, Даниил Скобцов доставил его в бюро комендатуры; в нем были продукты с его небольшой фермы.

У нас было право на свободу передвижения во дворе крепости, несколько часов в день, вот там-то, за решеткой, мать Мария и обнаружила своих: сына — высокого белокурого юношу, — а также отца Димитрия Клепинина и его лурмельских товарищей по борьбе. Мать Мария каждый день часами с ними разговаривала. В разговорах у них, конечно, слышна была тревога, но сколько же в них было счастья. Вскоре мать Марию узнавали у нас все заключенные: выделялась она и крепким телосложением, и знанием немецкого языка, и всей своей личностью.

И вдруг, внезапно, 21 апреля 1943 г., был отдан приказ собирать вещи, — и вот уже на заднем дворе, у лагерных ворот, нас ждут «туристические» автобусы. Мы с матерью Марией забрались в первую же поданную машину, возглавившую колонну; у матери Марии был номер 19 263, а у меня 19 254. На дороге наш закрытый автомобиль оказался первым, а за ним уже шеренгой выстроились все остальные. Слева, на обочине дороги, нас поджидали наши семьи. Я заметила свою мать, приоткрыла дверцу, и она смогла подойти и обнять меня, за спиной у часового, который как раз в этот момент отошел от машины. Даниил Скобцов помахал нам рукой, когда мы проезжали мимо него. И вот, наконец, нас доставили на пустой Северный вокзал, который ради этого специально закрыли. Внутри, конечно, везде были расставлены солдаты СС, и вскоре нас привезли в Руайо, лагерь близ Компьеня.

На следующий день в крытых брезентом грузовиках нас вывезли из Компьеня: провезли немного по городу и доставили на вокзал, — на тротуаре я видела испуганных прохо-

жих: они с ужасом смотрели, как куда-то везут таких же женщин, обычных людей, как они сами... Некоторые плакали. На Компьеньском вокзале нас уже ждали широко распахнутые вагоны для скота. А мы ведь все еще были одеты по парижской моде, в элегантных платьях, изящных туфельках, у некоторых даже были шляпки. И там, разразившись диким лаем — простите мне такое выражение, я говорю о псах, но и о людях тоже... Итак, там нас толкали, пинали, били, и вот мы уже в вагоне, в жуткой тесноте и полной темноте. Нас было 214 женщин, французенок, в основном из «Сражающейся Франции». Нас запихнули туда, заперли и оставили на время в темноте, — видимо, ждать, пока не распределят по вагонам всех остальных узников.

Дорога была очень тяжелой, поезд ехал медленно. Три дня, три ночи. Мы пересекли французскую границу, мы это почувствовали. И ведь мы и в самом деле были напуганы, потрясены. Да, длилось это долго... пока, наконец, мы не остановились однажды в Альтоне. Был день, мы это поняли по падавшему через небольшое окошко под самым потолком вагона свету. Одна из моих товарок, мадам Одетт Малавой, очень красивая женщина — говорю это, чтобы лучше понять то, что произошло дальше, — мать офицера, жена французского офицера, и я с ней, мы решили взобраться на гору вещей (там были навалены чемоданы и одежда), чтобы дотянуться до окошка и выглянуть наружу. Был день: похоже, мы были в пригороде Гамбурга. На перроне был виден небольшой фонтанчик с проточной водой. Выскочил начальник вокзала, высокий и красивый мужчина, весь в униформе, с позолотой и нашивками, ликующий, улыбающийся. Одетта, говорившая по-немецки, попросила одну женщину передать ей что-нибудь, куда можно было бы набрать воды. Мы так давно не пили, что уже просто не было никаких сил, так мучила жажда. Тогда какая-то крестьянка или просто храбрая женщина из Берри в деревянных башмаках и переднике остановилась и протянула в нашу сторону что-то вроде эмалированного кофейника с ручкой. И Одетта Малавой сумела его поймать, протянув руку в отверстие. В тот самый момент подошел начальник вокзала и схватил «кофейник» (у крестьян он называется «молочник»). А заодно, вместе с ним, стащил у мадам Малавой кольцо с бриллиантом, у нее на пальце оно было рядом с обручальным.

Должна заметить, что затем — в казарме СС — нам вернули наши драгоценности, чтобы таким путем «доставить их на дом», в Германию. «Молочник» не вернули, и мы еще долгие часы простоя томились от жажды, пока не распределили по-новому наш конвой, поскольку дальше мужчин и женщин везли уже в разных направлениях.

Мы не знали, куда нас повезут; наконец, однажды ночью поезд снова тронулся, и мы опять едем, все так же медленно. На следующее утро, это было 27 апреля, мы все перепугались уже не на шутку. Поезд затормозил в каком-то неизвестном уголке Германии, у крошечного вокзала, заполненного целым батальоном солдат СС: вооруженными мужчинами и женщинами в униформе; лаяли злощие собаки, а солдаты орали. Мы услышали, как гремят железные засовы, которыми были заперты двери вагонов, и звенят цепи. В общем, нас вышвырнули на перрон, и там, в окружении солдат, криков и воплей, расставили в шеренги по пятеро, и сразу посыпались приказы: «Вперед! Шагом марш!»

Мы шли через лес и с ужасом видели в нем женщин, похожих на манекены, в полосатой одежде, скелеты за работой. Мы еще не знали, что сами скоро станем такими же... Затем был выход из леса, тоже довольно тяжелый участок пути, дорога, а затем широкие-широкие ворота, за которыми начинался лагерь Равенсбрюк. Засов, — или я не знаю, как это называется, — огромную щеколду отодвинули, пропустив нас внутрь, и затем задвинули снова. Вот теперь мы были уже в настоящей тюрьме, вокруг были женщины-заключенные и солдаты, насмехавшиеся и зубоскалившие в нашу сторону: «Ах, ах, ах... француженочки, прелестные француженочки!» Нас сбили с ног и сорвали одежду, и вскоре мы голые стояли на обозрении у солдатни... И вот они уже пихают нас в душевые, сопровождая это грубыми тычками и издевками. На выходе каждой вручают пакет, в нем пара белья, полосатое платье, картонные башмаки не твоего размера и белый тканевый треугольник с лиловым чернильным штампом F.K.L. (*Ffauen Konzentrations-Lager*) (женский концентрационный лагерь), и снова: вперед, шагом марш!

В нашей группе было 214 женщин. Мы вошли в деревянный барак, сырой и пустой, с коридором, расходившимся на два огромных зала! Посреди одного из залов стоял стол,

больше никакой мебели не было, и там нас заперли, на этот раз на карантин.

Несколько дней спустя проходил медосмотр: это была селекция на работу. Матери Марии и мне повезло: нас официально признали трудоспособными. Действительно, повезло! Нас не зачислили в мастерские, где шли работы над вооружением для рейха, но признали годными для хозяйственных работ в самом лагере, что предполагало определенную свободу передвижения. Мать Мария таким образом смогла познакомиться с обитательницами других блоков, в частности, блока, где жили русские, советские женщины, ну и, конечно, также с чешками, поляками и т.д.

Я позволю себе вспомнить только пять случаев из нашей жизни, свидетельствующих о самообладании и чувстве юмора матери Марии. Дело в том, что мы весь период заключения с ней почти не расставались. Однажды по дороге мать Мария очень устала и присела на насыпь. Тут же перед нами возник молодой солдат с *schlag* (палкой) в руке и ударил мать Марию. Она выпрямилась во весь рост, внимательно на него посмотрела и сказала по-немецки: «Молодой человек, у нас юноша вашего возраста почтительно склоняет голову перед пожилой женщиной вроде меня!»

А вот еще одна история из этой же серии, о супе: примечательна она тем, что показывает, до какой степени мать Мария, а ведь физически она была довольно крепка и вынослива, страдала от голода! В тот день нам дали баланду, коричневое варево, густое, вязкое и совершенно тошнотворное! Мы припали губами к котелку — слишком глубокому для того жалкого черпака, который составлял нашу дневную норму. Невозможно, нет, действительно, было просто невозможно проглотить хоть каплю этого жуткого, неизвестно из чего сделанного варева. Мы, я и еще пятеро товарок, слили содержимое наших котелков в один, так что он наполнился до краев, и хотели уже выйти на улицу и выплеснуть содержимое. Но мать Мария, присутствовавшая при этой сцене, была столь голодна, что, верите ли, проглотила все содержимое этого *schüssel* (котелка), и даже не заболела после этого!

И наконец, я должна рассказать о том чудном образе, который однажды у нас на глазах создала мать Мария: она нанесла изображение на лоскут, обрывок рубашки, обуглившимся пру-

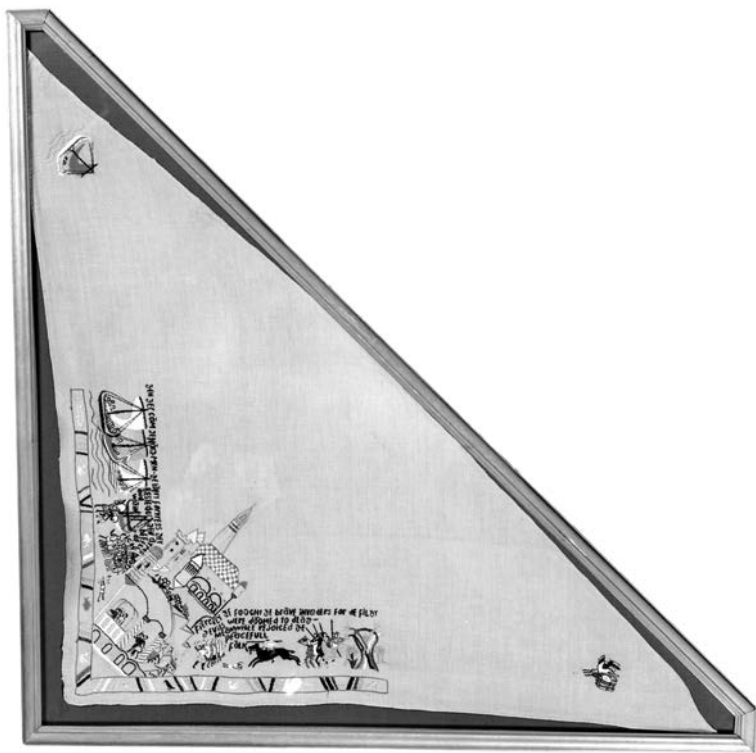
тиком, найденным в одном из костров на территории лагеря: получился рисунок углем. Ей удалось передать поразительный взгляд распятого Христа, увенчанного терновым венцом. Конечно, рисунок мы спрятали. Несколько недель нам удавалось его прятать, но вот однажды к нам в блок ворвались с внеплановым обыском, а нас всех выставили за дверь, пока туда к нам не выскочила вопящая *Aufseher* (надзирательница), размахивая кнутом и осыпая нас ругательствами. Мы не сразу поняли, в чем дело; объявили санкции: пять воскресений мы должны были провести стоя, без еды, в любую погоду!

И еще одна история, трогательная и светлая, о том, как она общалась с этими советскими девочками: это, действительно, были совсем молоденькие девчонки, от 16 до 20 лет, мать Мария их нашла и разговаривала с ними по-русски. При этом оживлялись вся ее душа, все сердце, все существо. Итак, при малейшей возможности эти девочки приходили к нам, рассаживались перед ней, опускались на колени и замирали. Я, конечно, ни слова не понимала из того, о чем они говорили, но присутствовала, просто потому, что спала рядом с ней: но мне кажется, что она их общала.

И, наконец, — чудесная история про «пари победы». Этот платок, вот он, прямо перед вами! Еще в форте Роменвиль мы с матерью Марией поспорили о том, кто победит в войне, получилось своеобразное пари: мать Мария убедительно доказывала, что это будет могущественная русская армия, с ее живой, патриотической верой. Тогда как на мой взгляд, налицо было превосходство воздушных и морских сил британских и американских союзников, экипированных так, как Германии и не снилось. Я в Сорбонне как раз изучала староанглийский язык и все, связанное с Великобританией. «О, знаете, мать Мария, наши союзники очень сильны, они выиграют войну!» — сказала я ей тогда. И вот, я выиграла пари! Потому что в июне 1944 г., мы, в своем блоке 27, узнали о высадке союзников в Нормандии, и мать Мария сразу подошла ко мне и сказала: «Розан, за мной подарок!» «О, мать Мария, что вы! Давайте подождем до возвращения в Париж, ведь здесь у нас нет ничего, ни даже крошки хоть чего-нибудь».

Однако я к тому времени успела запрятать в соломенном тюфяке знаменитый тканевый треугольник, нашивку со штампом F.K.L.: надзиратели как-то потребовали у нас их

вернуть, а я спрятала. Мать Мария решила сделать мне на этой ткани вышивку. Сначала одна приятельница-полька, работавшая в специальном ателье по окраске эсесовских рубашек, бросила ткань в чан с краской, и треугольник стал зеленого цвета. Вы сами знаете, что вышивать мать Мария умела прекрасно. И тогда она мне сказала: «Мне нужны шелковые нитки!» И вот мы достали, благодаря друзьям, Мадлен и Мишель Фак-Лоран, пакет с электрическими проводами, шелковыми и разноцветными, с завода Сименс, мы их тщательно выпотрошили, счистили все нужное, и из обмоток у нас получились нитки. Но теперь нужна была иголка: ее одна надежная подруга похитила для нас в лагерной портняжной мастерской, управляемой палачом-мучителем Биндером, вот



Косынка, вышитая матерью Марией в лагере в честь высадки союзников в Нормандии, подарена Розан Ласкфу

кого точно стоило судить и наказать после войны: Биндер догола раздевал женщин на выходе и так их обыскивал, каждое утро, и даже ночью или вечером. Моя подруга сумела похитить у него иголку, но как же она рисковала! И наконец, мать Мария выучила наизусть предложенный мною текст: я написала его палочкой на земле, по памяти, как мне запомнилось: это текст на староанглийском XI века на гобелене королевы Матильды (его можно увидеть в Байе), там рассказывается, как Англия в 1066 г. была завоевана Вильгельмом Завоевателем. Вышивала мать Мария свой шедевр во время ежедневных поверок, длившихся часами, стоя, это заняло немало дней: без предварительного рисунка, вокруг нас снова были солдаты и надзиратели СС, так появилась эта вышивка. Я стояла на страже: «Осторожно! Тревога!» Как только немцы отходили от нас на достаточное расстояние, мать Мария тут же доставала из-за ворота платя знаменитый «платок», уголок за уголком, и вышивала со свойственным ей талантом.

Сначала она вышила крепость в первом углу треугольника, а возле нее вооруженных часовых, затем, в другом углу, возникли три плывущих корабля, пересекающих море, а на другом конце она изобразила дерево, символизирующее твердую землю, а также рыцарей, толпу людей... Но когда работа матери Марии была закончена, нужно было ее спрятать, и нам удавалось тайно хранить ее в лагере почти целый год! Затем в январе 1945 г. мать Марию отправили в Югендлагерь, «молодежный лагерь», это было жуткое место в километре от нашего лагеря, люди там были обречены на смерть. С тех пор я уже никогда ее не видела.

Когда же меня саму отправили в Берген-Бельзен, я обмотала платок вокруг талии и так и носила его до 15 апреля 1945 г.: в этот день лагерь был освобожден британской королевской артиллерией. Я тогда лежала без сознания, у меня был тиф. Мне повезло, меня вылечили, освободили, до 1 июня 1945 г. я была в госпитале. Платок был со мной: при случае и его тоже отправили на дезинфекцию. Вернувшись в Париж, я благоговейно хранила этот шедевр, пока, наконец, не подарила его православной церкви в Париже, передав туда через дорогую и любимую Елену Аржаковскую-Клепинину.

Перевод с французского Натальи Ликвинцевой

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Веллер Георгий Лазаревич (1905–1991), химик, физиолог. Родился в Козлове, Тамбовской губернии, окончил МГУ, после 1917 г. эмигрировал, с 1929 г. жил во Франции. Работал в Школе медицины в Париже, в лаборатории «Биотерапия», в Национальном центре научных исследований, директор Исследовательской лаборатории медицинского факультета Парижского университета. Лауреат Французской академии наук. Член Общества русских химиков, прочитавший в нем множество докладов по вопросам физиологии и биохимии. Во время Второй мировой войны был арестован, депортирован. После войны член Национального союза депортированных и интернированных, президент общества «Память об Освенциме». В Париже выпустил целый ряд книг по биологии и истории Холокоста. Награжден орденом Почетного легиона, орденами «За заслуги», Академическими пальмами, медалью депортации. Умер во Франции.

² Альперин Абрам Самойлович (1881–1968) — юрист, промышленник, общественный деятель, масон, создатель Ростовского купеческого банка. В Гражданскую войну оказывал материальную помощь Добровольческой армии. С 1920 г. в эмиграции в Париже. Один из организаторов Русского клуба в Париже, член Земгора, с 1935 г. председатель русского Политического Красного Креста в Париже, один из создателей Объединения русско-еврейской интеллигенции. Во время Второй мировой войны руководил еврейским движением Сопротивления, прошел концлагеря Компьень и Дранси. После войны организовал Объединение русской эмиграции для сближения с советской Россией, был членом правления Объединения русских адвокатов во Франции, председателем Ассоциации Тургеневской библиотеки. Умер во Франции.

³ Видимо, речь идет о Льве Давидовиче Евсерове (Эвсерове) (1900–?), род. а Одессе, во Франции с 1926 г.; добровольцем вступил в 1939 г. во французскую армию; в 1941 г. арестован, заключен в лагерь Компьень, затем в лагерь Вильцбург, освобожден в 1945 г.. Секретарь Ассоциации политических интернированных в лагерь Сталаг 122.

*Материалы с парижской выставки
художественных работ
матери Марии (март 2016)*



МАРИЯ КОНДРАТОВА

**Выставка художественных работ
матери Марии**

19–20 марта в Париже прошла выставка вышивок и икон матери Марии (Скобцовой) и небольшая посвященная ей конференция. Было непросто представить разные грани этой удивительной личности: художница и поэтесса, драматург и богослов, благотворительница, спасительница, мученица... Но, в конечном счете, решение провести и выставку и конференцию в одном и том же помещении — храме преподобного Серафима Саровского — оказалось необыкновенно удачным. Экскурсия по выставке с подробным рассказом о всех работах — а именно с нее начинался каждый день конференции — это глубокое и подробное погружение в художественный мир матери Марии, подготовленное Татьяной Викторовой и Еленой Аржаковской-Клепининой, которое задавало тон всем последующим дискуссиям и выступлениям, превращая встречу в событие духовной жизни.

При всем разнообразии обсуждавшихся на конференции тем была главная, представляющая важным ключом и к творчеству, и к самой жизни матери Марии. В первом приближении ее можно обозначить как «неразрывность Слова и Образа в трудах матери Марии».

С самых первых своих шагов на художественном и литературном поприще, как убедительно показала в своем до-

кладе Наталья Литвинцева, Елизавета Кузьмина-Караваева воспринимала эти два призвания как взаимодополняющие друг друга и часто выступала в качестве художника к собственным текстам, пытаясь воплотить важные для себя идеи (в первоначальном, платоновском смысле этого слова) с максимально возможной полнотой. Она сама иллюстрировала свои книги — поэтический сборник «Руфь» и поэму в прозе «Юрали», — опубликованные еще до революции, и сборник стихов, изданный в 1937 году в Берлине. Мощному летящему стиху «Руфи» соответствует экспрессивное изображение, в котором чувствуется одновременно влияние иконописи и русского авангарда: кони, вставшие на дыбы, вскинутые мечи, фон, рассыпающийся многоцветными осколками.

Вот жатвы, смятые врагами,
Вот, — на земле белеют кости;
И мы, сгорая в темной злости,
Их топчем конскими ногами.

А монаху-столпнику, смиренно сложившему руки на груди на одной из ранних акварелей, вторит монах из стихотворения:

И к настоятелю монах
Пришел просить благословенья
На долгий подвиг отреченья
И одиночества в горах.

Таких переключек в творчестве матери Марии немало.

Ее художественное видение нашло свое выражение не только в стихах, но и в драматургических произведениях, композиции которых, как отметил в своем докладе Григорий Лопухин, построены как своего рода живые картины. Так, в мистерии «Солдаты» с первой же сценической ремарки автор показывает игру разных планов, как в живописи:

«В углу неподвижно сидит старик-еврей. На первом плане за небольшим столом три солдата играют в карты».

В целом драматургия матери Марии сплавляет в единое художественное полотно столь различные компоненты, как средневековые мистерии и русский фольклор.

С другой стороны, говоря о богословском наследии матери Марии, вдохновленном чтением «Откровения» апостола

Иоанна, отец Николай Чернокрак не мог обойти вниманием вышивку, на которой изображен Ангел из Апокалипсиса, со строгим византийским ликом, льдистыми белыми крыльями, окаменевшими за спиной, и живым, удивительно точно переданным движением падающего кадила.

Мать Мария рисует то, о чем пишет, и богословствует о том, что вышивает. Но это не просто «широкий размах» разносторонней, богато одаренной личности. В свете всего, что мы знаем о жизненном и крестном пути мученицы из Равенсбрюка, в ее творчестве очевидна тяга к «сочетанию несочетаемого»: живописи с поэзией, иконописи с драматургией, авангарда со святоотеческим наследием. Красные квадратные дома на иконе Марии Египетской или динамичная, авангардистская композиция вышивки «Успение» обновляют древние сюжеты «молодым вином» новой образности.

Но это смешение стилей и призваний — не «постмодернистская» окрошка «оригинальности ради оригинальности», а нечто прямо противоположное: попытка найти ту высшую целостность, в которой и слово, и изображение суть разные грани одного и того же высшего Божественного первообраза.

Перед своим постригом Елизавета Скобцова пишет небольшую, но необыкновенно выразительную икону — Мария Египетская, которую благословляет ангел, — отображая в этих образах собственные сокровенные духовные переживания. И дальше, уже в иноческом чине, продолжает эту линию «сочетания» служения Богу со служением ближнему, богословствования с вышиванием.

В архивах РСХД сохранились фотографии матери Марии на съездах Движения, на которых она запечатлена за неожиданным рукоделием. Почему эти детали кажутся такими важными сейчас? В современном «специализированном» и нецеломудренном — потерявшем целостность мире — даже верующие и воцерковленные люди ощущают порой сильный конфликт социальных обязательств и ролей. «Я христианин», «я специалист», «я друг», «я родитель», «я творец» входят в сложные, подчас неразрешимые противоречия друг с другом. Линию жизни матери Марии никак не назовешь гладкой и прямой, но, в конечном счете, все ее нити сплетаются в сложный и многоцветный узор, угодный Богу, подобно тем прекрасным храмовым вышивкам, которые были представ-

лены на выставке. Об этой стороне ее духовного опыта говорят меньше, чем о ее социальном служении, но он также важен и необходим современной Церкви.

Отдельно следует упомянуть доклад Елены Аржаковской-Клепининой (дочери отца Дмитрия Клепинина, друга и соратника матери Марии, также погибшего в концентрационном лагере). Он был посвящен истории создания образа Богоматери Равенсбрюкской — иконы, созданной на основе описания соузниц сестрой Иоанной Рейтлингер уже после смерти матери Марии. По ее прориси иконописица София Раевская-Оцуп создала икону, которая ныне — среди особо почитаемых в монастыре Знамения в горах Центрального массива Франции. Этот волнительный образ с распятым отроком Иисусом трогает душу, как живое свидетельство продолжения дела матери Марии ее друзьями и единомышленниками. Того единства в вере и любви, что неподвластно смерти и преодолагает смерть.

Широко известно высказывание митрополита Антония (Сурожского), не раз звучавшее в его проповедях и книгах: «Никто не может отвернуться от греха, от старой неправды, если не увидит в глазах или на лице хотя бы одного человека сияние вечной жизни». В этом смысле каждый святой — это «крючок», на который Ловец Человеков ловит души для вечной жизни. Многогранности человечества соответствует многообразие типов святости, множество путей, ведущих к спасению, среди которых каждый христианин может выбрать свой. Однако, к сожалению, по мере того как язык светской «общей культуры» делается все менее христианским, все сложнее становится «зацепить» далекую от христианства душу образами традиционной агиографии. Необходимо быть до известной степени обращенным человеком, чтобы в мире, не приемлющем самоограничения и самообуздания, восхититься жизнью отцов-пустынников или подвигом Феофана Затворника. Тем драгоценнее редкие образы святых, которые соединяют добродетели, понятные «миру сему», с правдой горного мира. Особенно если речь идет о людях недавнего прошлого, фактически современниках, чей жизненный опыт во многом близок нашему.

Именно таким человеком была мать Мария (Скобцова).

Ее духовный путь особенно драгоценен для нашего времени, когда на одного христианина, впитавшего веру с детства

или, по крайней мере, с ранней юности пытавшегося строить свою жизнь по евангельским заповедям и церковным канонам, приходится десяток людей, воцерковляющихся в зрелом возрасте после множества поисков и мытарств. Они приходят к церковному порогу со всеми грехами, но одновременно и с достижениями своей беспутной и вдохновенной юности, и мучительно пытаются понять, как им найти свое место во Христе и Его Церкви? Жизнь и житие матери Марии, в судьбе которой преломился трагический и одновременно вдохновляющий опыт целого поколения людей, переживших слом эпох, потерю родины и близких, но заново обретших себя в Боге, может оказаться ценным подспорьем для наших современников, ищущих свое место на путях Божьих.

Несколько дней спустя после встреч в храме преподобного Серафима, в мэрии Парижа прошел круглый стол, на котором мать Марию чествовали и вспоминали главным образом как участницу французского Сопротивления. Однако и на этом, сугубо светском мероприятии, выступление епископа Иоанна позволило ввести ее подвиг по спасению гонимых в общий контекст ее духовного служения.

С 31 марта в Париже официально открыта улица Марии Скобцовой. Так проповедь, начатая ею без малого век назад, продолжается в наши дни.



Табличка с названием новой парижской улицы: «Улица матери Марии Скобцовой (1891–1945), русской поэтессы и художницы, православной монахини, участницы Сопротивления, погибшей в Равенсбрюке»

Последняя вышивка матери Марии (Скобцовой)*

В конце зимы 1945 года, всего за несколько недель до своей гибели в концлагере Равенсбрюк, мать Мария вышивает необычную икону: Богоматерь обнимает *распятого* Младенца Христа.

Это далеко не первая вышивка, сделанная ею в перенаселенном лагерном бараке. Ее французские и бельгийские союзницы, словно зачарованные, не раз наблюдали, как она приближала ткань к своим близоруким глазам и как без всякого предварительного рисунка на ткани вдруг появлялся мотив. В этом мире ужасов и насилия они готовы были получить от матери Марии отблеск красоты и благоговения взамен на свой хлебный паек. И теперь, рассматривая эту удивительную Богородицу, склонившуюся над своим пригвожденным к кресту Сыном и с такой силой выражающую их собственное страдание — страдание осужденных на верную смерть, — они умоляли монахиню оставить им эту икону, когда она будет закончена. Но мать Мария отказала им, сказав: «Вернемся в Париж, я ее даром отдам, подарю, но не здесь. Если я ее успею закончить, она мне поможет выйти живой отсюда, а не успею — значит умру»¹. «Не успела! Занемогла, стала жаловаться на печень и лежала неподвижно целыми днями», — писала Елена Новикова, союзница матери Марии².

30 марта мать Мария была «отобрана» для отправки в газовую камеру, в которой погибла и была сожжена на следующий день. Ее прах был рассеян над озером рядом с деревушкой Фюрстенберг. Известно, что палачи сняли с матери Марии одежду и сорвали с нее очки — в газовую камеру она вошла нагой.

* Доклад, прочитанный на конференции, прошедшей в рамках выставки художественных работ матери Марии, организованной РСХД в Париже, в храме прп. Серафима Саровского, 19–20 марта 2016 г.

4 апреля 1945 года лагерь был освобожден Красной армией. В панике отступления оставшиеся в живых заключенные были отправлены нацистами в другие лагеря. Но что стало с последней вышивкой матери Марии? Может быть, ее союзницы взяли ее с собой? Или мать Мария успела ее кому-нибудь подарить? А может быть, кто-то из немецких надзирателей или заключенных, работавших в *Sonderkommando* по утилизации оставшихся вещей, мог подобрать ее среди лохмотьев, оставшихся после погибших? Или икону могла взять польская надзирательница Кристина, покровительствовавшая матери Марии и сообщившая ее союзницам о том, что видела имя монахини в списке отправленных в газовую камеру? Или же вышивка потеряна навсегда?

Порой мне представляется, что она стоит у кого-то на библиотечной полке или в иконном углу, и ее владелец молится перед ней. Я даже обращалась к одной католической монахини помочь мне найти вышивку в Германии³.

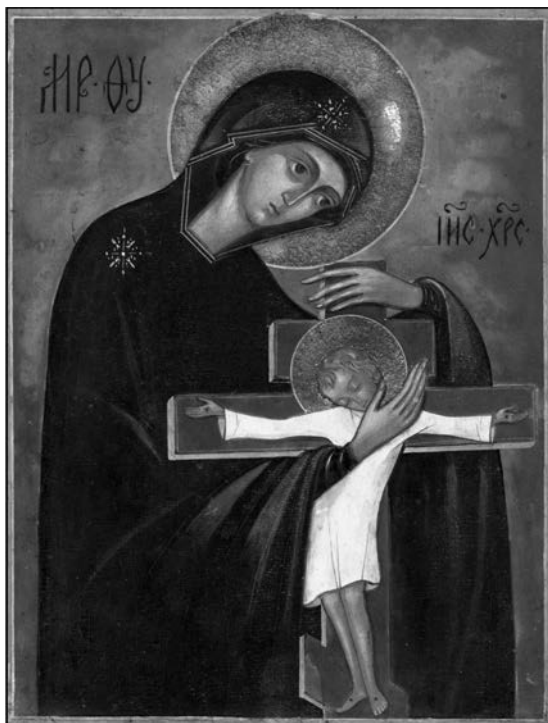
Когда в Париже поняли, что мать Мария больше не вернется, ее близкие решили воссоздать икону. Основываясь на описании иконы, сделанном Еленой Новиковой, сестра Иоанна Рейтлингер создала рисунок, а София Раевская



Оцуп, которую мать Мария ласково называла «Сонечкой», воспроизвела эту икону. Сейчас эта икона находится в православном Знаменском монастыре Марсена в Кантале, где она очень почитается.

Итак, обратимся к сюжету этой необыкновенной иконы, вышитой матерью Марией. Заметим сразу, что она явилась плодом духовной эволюции и всего жизненного пути матери Марии.

Согласно учению Церкви, Сын Божий — это предвечный Агнец, приносимый в жертву для спасения мира. Эта идея уже была выражена в раннем рисунке Елизаветы Скобцовой⁴: Бог Отец обнимает Своего распятого Сына, в то время как Дух Святой в виде голубя распростирает над Ним Свои крылья. А на земле — изображенная в темных тонах Голгофа с тремя воздвигнутыми на ней крестами. Божественная любовь жертвенна. Авраам засвидетельствовал перед своим



Господом, что он готов принести в жертву своего единственного сына Исаака.

Но что появилось нового в понимании жертвоприношения после того, как Бог воплотился и стал человеком?

В 1929 году, когда праздник Благовещения выпал на Крестопоклонную неделю, отец Сергей Булгаков, духовник и друг матери Марии, пишет в проповеди «Страстное Благовещение» о неразделимом единстве крестного слова и Благой вести:

«В словах архангела Пресвятая Дева услышала всю силу его вести и постигла его глубину. Он застал Ее, согласно преданию, за чтением Книги пророка Исаии. Но из нее уведала Она, что "Отрок Божий будет умален паче всех сынов человеческих. Муж скорбей, Он изъязвлен будет за грехи мира, как агнец будет предан на заклание и претерпит казнь в жертву умилоствления за людей своих" (гл. 53). Мудростью Своего пречистого сердца Дева постигла, что Тот, Кому дано спасти людей Своих, спасет их Своею кровью, и это сознание входило в Нее вместе с вестью Благовещения, и на это Она отвечала: "Се раба Господня", и тем подклонила выю под Крест Своего Сына, который явился и Ей собственным крестом. И эта сокровенная весть Благовещения открывается в Страстной Его иконе..."⁵.

В 1931 году мать Мария, тогда еще Елизавета Скобцова, будучи разъездным секретарем РСХД, объезжает Францию с целью оказания помощи русским эмигрантам. Она посещает Тулузу, где между двух поездов заходит в Католический институт. Здесь ее внимание привлекает недавно созданная фреска «Коронование Богоматери», возбудившая бурные дискуссии. Ее написал в 1920–1922 годах на площади в 90 квадратных метров художник Марсель Лемуар. Что же так смутило в этой фреске жителей Тулузы, многие из которых позировали Лемуару? Пресвятая Дева поддерживает сидящего на ее коленях Младенца Иисуса с распростертыми крестообразно руками и с раскрытыми ладонями. Позади Младенца, тело Которого передано в довольно приглушенных тонах, узнается горизонтальная перекладина креста. Это изображение, вызвавшее в Тулузе настоящий скандал, заинтересовало Елизавету Юрьевну. У нее не было фотоаппарата, и она тотчас же написала стихотворение-памятку:

Дева Мария сидит в высоком кресле
У нее в руках распластан Тот,
Тень Кого, как крестный символ зыбкий.
(.....)

Что теперь апостолам родней,
Твой ли крест иль меч двоякоострый?

Так, за год до монашеского призвания Елизаветы Юрьевны происходит удивительная встреча между французским художником, создающим новую иконографию предвечно закланного Агнца, и русской поэтессой, на опыте познавшей жертвенность материнства. С той поры она будет придавать особенно большое значение словам, сказанным Девой Марией архангелу Гавриилу: «Се раба Господня. Да будет мне по слову твоему», хотя и знавшей, что ее Дитя принесет ей и большую радость, и большую скорбь. Старец Симеон предскажет ей, что ее сердце пронзит меч — ее Сын принесет Себя в жертву для спасения мира.

Приняв монашеский постриг в 1932 году, мать Мария почувствует свое призвание к новой форме материнства. Она



Марсель Лемуар. Коронование Богоматери (1929)

открывает свою первую церковь на Вилла де Сакс⁶. Среди икон, написанных для этой церкви другом матери Марии, сестрой Иоанной Рейтлингер — как и она, духовной дочерью о. Сергия Булгакова, — была икона «Страстное Благовещение». Мать Мария поместила ее в жертвеннике, откуда она всякий раз выносилась на аналой, если Благовещение выпадало на Крестопоклонную или Страстную седмицу.

Продолжая свои размышления о смысле приятия Богородицей креста, мать Мария писала в статье «О подражании Богоматери», опубликованной в 1939 году в издаваемом Н.А. Бердяевым журнале «Путь»:

«Вся Ее тайна в этом соединении с судьбой Сына, от Благовещения и Рождества, через Голгофу к Воскресению, к Пятидесятнице, к вечному небесному прославлению Успения. Всегда — да будет воля Его — раба Господня открыта Его судьбе, Его пронзающему кресту <...> Но есть и другое, не менее существенное. Каждый человек не только образ Божий, икона Божества, не только брат по плоти Богочеловека, Им обоженный и Им почтенный крестом, и в этом смысле сын Богоматери. Каждый человек также и образ Богоматери, рождающей в Себе Христа от Духа Свята. В этом смысле каждый человек в глубине своей является такой двуединой иконой Богоматери с Младенцем, раскрытием этой двуединой тайны Богочеловечества <...> Крест ближнего должен быть для души мечом, должен пронзать ее. Она должна соучаствовать в судьбе ближнего, сочувствовать, сострадать. И не она выбирает эти мечи — они выбраны теми, кто воспринимал их как крест, поднимаемый на плечи <...> Подвигоположница любви учит нас смиренному приятию этих чужих крестов. Она зовет каждую христианскую душу неустанно повторять за ней: "Се, раба Господня" <...> Такова мера любви, таков предел, к которому должна стремиться человеческая душа <...> Только когда душа воспринимает крест другого человека, его сомнения, его горе, его искушения, падения, грехи — только тогда можно говорить о должном отношении к другому»⁷.

Вернемся к матери Марии в ее равенсбрюкскую зиму 1944–1945 года. Истощенная, на грани своих сил она начинает вышивать икону Божией Матери и готовится вместе с ней войти в это последнее «безумие любви» — отдать свою жизнь за ближнего, понести крест в подражание Той, Чей сострада-

тельный лик рождался под ее иглой, в подражание Той, Чьи руки обнимали пригвожденного к кресту Сына. И в этой готовности она тоже говорила: «Да будет мне по слову Твоему». И она вспоминала сочиненные ею когда-то стихи:

И мгла — не мертва, не пуста,
И в ней — начертанье креста —
Конец мой, конец огнепальный.

Перевод с французского о. Игнатия (Крекшина)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гаккель С., *прот.* Мать Мария. Paris, 1992. С. 253.

² Новикова Е.А. Мать Мария // Вестник русских добровольцев, партизан и участников Сопротивления во Франции. Париж, 1947. № 2.

³ Имеется в виду сестра Агнес Бернарда Цептер. Репродукция иконы опубликована в ее книге: Zepfer, Agnes Bernharda. Ungezähmt in Ehe, Kloster und KZ: Mutter Maria Skobtsov, 1891–1945. St. Ottilien, 2002.

⁴ В настоящее время рисунок находится в Бахметьевском архиве Колумбийского университета.

⁵ Булгаков С., *прот.* Страстное Благовещение // Булгаков С., *прот.* Слова. Поучения. Беседы. Paris, 1987. С. 218–219.

⁶ Церковь была при основанном матерью Марией доме помощи русским эмигрантам. Подобный же дом она открывает на улице Лурмель, 77. При каждом из этих домов была часовня, зал для собраний, а на Лурмеле к тому же еще и общественная столовая.

⁷ Цитируется по републикации статьи: Мать Мария / Кузьмина-Караваяева Е. О подражании Богоматери // Мать Мария / Кузьмина-Караваяева Е. Жатва духа. Религиозно-философские сочинения. СПб., 2004. С. 172–174.

Пьесы-мистерии матери Марии: драматургия священнодействия*

Первое, что привлекает внимание при обращении к драматургическому наследию матери Марии, включающему в себя три пьесы: «Анна», «Семь чаш» и «Солдаты», — это их жанровое своеобразие; иначе говоря, то, как сам драматург их определяет: «пьесы-мистерии». Это слово сразу наводит нас на метатеатральные размышления. Грамматически, слово это, как гипоним, уточняет первый из входящих в него терминов, присоединив к нему второй: оригинальный жанр — жанр средневековой мистерии. С другой стороны, оно призывает нас вернуться к ритуальным и сакральным истокам театра, т.е. поразмышлять о началах и основаниях театра. Ведь если верить Антонену Арто, «тайная ностальгия, высочайшее притязание театра, в какой-то мере нацелено на то, чтобы вновь обрести ритуал, из которого он и родился, причем как в языческой, так и в христианской традиции»¹.

Если же взглянуть еще шире, то в чтении этих трех пьес можно распознать *самосознание драматургического жанра*.

Но, помимо генезиса театрального текста, выводимого из таких жанровых особенностей, система ремарок приоткрывает нам еще и *сознательную организацию сценического пространства*. Так, в «Солдатах» это пространственное мышление ощутимо с первой ремарки пьесы: «В углу неподвижно сидит старик-еврей. На переднем плане за небольшим столом три солдата играют в карты»². Пьеса открывается четким расчленением пространства на разные планы, как на картине. Нижеследующая ремарка: «Они обступают стол»³, — предписывает игру актеров в пространстве: драматург не удов-

* Доклад был прочитан на конференции, прошедшей в рамках выставки художественных работ матери Марии, организованной РСХД в Париже, в храме прп. Серафима Саровского, 19–20 марта 2016 г.

летворяется созданием неподвижной картины, но вводит ее в действие и движение пьесы. Сценическое указание «Их уводят»⁴ отсылает к управлению входами и выходами, одновременно динамическому и структурирующему драматургическую композицию.

Ремарки обнаруживают также *набросок* руководства для актеров. Так, в тех же «Солдатах», на полях, рядом с репликами загадочного Старика, в скобках читаем: «как бы во сне»⁵, «сам с собою»⁶, «про себя»⁷. Поясним: речь здесь идет не только о нарративном описании психологического или физического состояния, но скорее о чисто технической детали из руководства для актеров: обращении. В этом смысле эти ремарки можно использовать как технические инструкции для актера или режиссера. Речь идет не об описании персонажа, как это сделал бы романист, но скорее о возможности повлиять на то, каким образом текст будет воспринят актером и, *in fine*, как он будет изливаться из его уст.

Т.е. драматургический текст матери Марии предписывает будущий спектакль вплоть до его мельчайших технических аспектов.

Из литературного наследия матери Марии известнее всего ее поэзия, поэтому будет уместно рассмотреть драматургию в контексте поэтических текстов, тем более что все три пьесы написаны в стихах. К тому же, в каждой пьесе мы находим песни, что-то вроде стихов в стихах, что вносит свою лепту в *жанровую неопределенность* этих пьес.

«Маленькие трагедии» Пушкина постигла та же участь: их часто помещают в поэтическое наследие писателя — чему способствует наличие и там песен, — тогда как сам термин «маленькие трагедии» приглашает к размышлениям о театре, о жанровом своеобразии — как и в случае наших «пьес-мистерий». Сегодня драматургическое богатство таких пьес, как «Моцарт и Сальери», «Скупой рыцарь» или пушкинская версия мифа о Дон Жуане «Каменный гость», уже не нуждается в обосновании.

Мы попытаемся прояснить подвижность жанровых границ, выявив основные линии драматургии этих трех пьес. И постараемся понять, как жанр средневековой мистерии позволяет создать оригинальную христианскую драматургию, устремленную в мир и к действию.

Интерес к Средневековью

Прежде чем задаться вопросом о признаках присутствия мистерии, несколько слов об интересе матери Марии к Средневековью.

В целом, период между двумя мировыми войнами в Европе ознаменован всплеском интереса к Средним векам. Именно тогда историк Гюстав Коэн заново открывает (своими исследованиями и попытками театральных постановок, которые он предпринял со своими «Теофильцами») средневековый театр. Можно вспомнить в этой связи его книгу «Театр во Франции в Средние века»⁸, опубликованную между 1928-м и 1931-м. Работы Гюстава Коэна вызовут многочисленные отклики и исследования, в которых будут развиваться, оспариваться и даже ставиться под сомнение его открытия.

В то же время во Франции режиссер и историк театра Гастон Бати также обращается к средневековой драматургии и в 1926-м публикует «Введение в эстетику театра» с красноречивым названием: «Маска и кадило»⁹. Здесь он защищает и воспеваает средневековый жанр, причем защита эта часто оборачивается обвинением в адрес классического театра и призывом восстановить связь театра с религией, вплоть до утверждения, что «драматургическое искусство пришло в упадок, отказавшись принять реальность сверхъестественного», и что «двойное, и земное, и небесное измерение наималейших наших жестов, идеи Греха и Жертвы, догматы Искушения и Общения святых, способствуют его росту и совершенствованию»¹⁰.

Речь идет не о выяснении прямых влияний на творчество матери Марии, а о выявлении общего, присущего тому времени интереса к Средним векам, в частности, в области драматургии.

Среди непосредственных источников необходимо назвать ее друга и соратника Николая Бердяева. Между ними существовала бесспорная интеллектуальная близость. Достаточно сравнить их богословские работы, чтобы ощутить это влияние.

Бердяев был выдающимся мыслителем русского зарубежья, но он был также хорошо известен в среде французских интеллектуалов, особенно левых. В довольно закрытом эми-

грантском мире он стал своеобразным проводником к французскому интеллектуальному обществу. Напомним его книгу 1924 года со знаменитым заглавием: «Новое средневековье». В этой книге Бердяев, почувствовавший на себе холодный душ бесчеловечности Первой мировой войны и русской революции, говорит о разочаровании в гуманистическом Ренессансе. Начав с отрицания духовности, гуманизм пришел к отрицанию самого человека. Бердяев заявляет:

«Гуманистическое самоутверждение было существенным моментом в судьбах человеческого духа <...> Не погиб окончательно античный мир, не погиб окончательно и мир средневековый, хотя и для того, и для другого мира наступил свой исторический час смены. Так и сейчас исторический мир переживает великую революцию <...> Гуманизм новой истории изжит и во всех сферах культуры и общественной жизни переходит в свою противоположность, приводит к отрицанию образа человека»¹¹.

Итак, перед лицом такого отрицания человека, как духовного, так и культурного, Бердяев провозглашает не возврат к Средневековью, но создание «нового средневековья», которое должно привести к заново открытой духовности и к новым отношениям с Богом.

Нам кажется, что пьесы матери Марии вписываются в ту же перспективу.

Присутствие средневековой мистерии: система отголосков

Средневековая мистерия — это драматургический жанр с постановками сцен из религиозной жизни, обыгрывающими сюжеты Рождества, Воскресения или сцены из Библии, как из Ветхого, так и из Нового Завета, или же жития святых. Взлет мистерии приходится на XIV век, но корни ее уходят глубже, все Средневековье пропитано мироощущением, где религиозное неотделимо от драматического.

В первой из «пьес-мистерий», «Анна», на сцене предстает жизнь монахини, созданной воображением матери Марии для того, чтобы защитить свои представления о монашестве. Отметим также, что в первом акте пьесы одна из сестер-мо-

нахинь читает житие святого, Виталия-монаха, и этот рассказ о святом поясняет то, что говорит Анна. К тому же, избраженный в пьесе мир оказывается предельно обобщенным и лишенным черт реальности, кроме нескольких деталей, таких как упоминание кваса или фигуры митрополита, позволяющих все же охарактеризовать этот мир как православный и, видимо, русский.

В «Семи чашах» дана интерпретация библейского текста, «Апокалипсиса». На сцене святой евангелист Иоанн, признанный и увенчанный нимбом святости. Юный Прохор приходит к нему за ответами на вопросы. И все же, ощутимость мистерии уравнивается здесь противовесом — привнесением в пьесу отличительных признаков современной эпохи: пьеса выстроена на четком чередовании сцен самой злободневной современности (безработица, депортации, аресты...) и происходящего на острове Патмос, где живет святой человек; т.е. чередования мира, лишенного реальности, расположенного вне времени, и мира, современного Писанию.

В «Солдатах» такого чередования уже нет, здесь на сцене представлен только мир с его несчастьями и все новыми и новыми признаками современности.

Как правило, средневековая образность обширно представлена в пьесах матери Марии, хотя и в виде отголосков. Так, в «Солдатах» упоминаются статуи Страсбургского собора:

ЮНОША

Бывал ты в Страсбурге?

ОФИЦЕР

Конечно. <...>

ЮНОША

На площади собор.

Когда ты к боковым дверям его подходишь,

То женщин двух из розового камня

По сторонам увидишь, как на страже.

<...>

Весь Божий мир и все пути людские

Разделены меж сестрами навеки.

Незрячая все прошлое вместила,

Другая — будущего госпожа¹².

Соотнесенность с мистерией оказывается здесь двойной: в действие включаются аллегорические фигуры, статуи двух сестер, расположенные к тому же у входа в собор, где некогда разыгрывались средневековые мистерии. Аллегорический рассказ дан здесь как мистерия в мистерии, привнося дополнительное измерение в разыгрываемую пьесу.

В последнем действии «Анны» на сцене угадываются фигуры Дьявола и Бога. Они скрашены, размыты русским православным фольклором: образ Бога скрыт под именем «Василия» и под чертами юродивого. К тому же, фигуры эти возникают не одномоментным и очевидным образом, но последовательно и постепенно, вплоть до финального преображения пьесы.

«Пьесы-мистерии» таким образом носят синтетический характер, вбирают в себя не только западную и католическую, но и православную духовность, и стихию русского фольклора.

Таким образом, присутствие средневековой мистерии оказывается одновременно отдаленным и неявным и в то же время четко данным в отголосках и отсылках. Речь при этом идет не о возврате к форме мистерии, но скорее о создании *новой формы* («нового средневековья»), о новаторской драматургии, которой будет под силу связать воедино не только религиозный и коммуникативный аспекты мистерии, но и стремление превратить театр в религиозный опыт.

Религиозный театр, его природа и задачи

Две главы своей книги «Сущность театра»¹³ Анри Гуйе посвятил связи между театром и религией. Философ постарался обрисовать типологию христианского театра, выделив в нем три типа: воинствующий, т.е. театр душеспасительный, как правило, связанный с провозглашением того или иного религиозного принципа; театр религиозного опыта, т.е. веры и религиозного чувства, чаще всего выражающий отношение сопричастности; и наконец, восхваляющий театр, в котором произведение искусства предстает как своего рода молитва, связанная с действием благодати и божественным творчеством.

Сила драматургического воздействия пьес-мистерий матери Марии — в их синтетическом характере, преодолеваю-

щем все три категории христианского театра, предложенные Анри Гуйе.

Театр матери Марии, конечно, *восхваляющий*, в том смысле, что он воздает хвалу творению. Так, Анна готова расплатиться собственной жизнью и бессмертной душой за преображение главного героя, и все три пьесы прославляют божественное милосердие. Но при этом прославление становится как минимум проблематичным из-за абсурдной «непонятности мира». Так, Прохор говорит евангелисту Иоанну: «В мире жить — одно лишь значит: непонятным мерить такое ж непонятное»¹⁴. Здесь ставится под сомнение не столько сама вера, сколько ее формы в сложном современном мире. В споре монахинь из 1-го действия «Анны» обсуждается примерно то же: как примирить веру и мир? Анна говорит перед всем монастырем:

Но если в мире тяжело живется, —
Пусть будет тяжело в монастыре.
Мы крест мирской несем на наших спинах,
Забрызганы монашеские рясы
Земною грязью, — в мире мы живем¹⁵.

Пьесы свидетельствуют о поиске необходимого соответствия между миром и религиозными принципами. Или, иными словами: как придать абсурдному миру смысл?

Таким образом, идейные основания религиозного театра здесь налицо. Однако сомнения в том, как применить их в абсурдном и хаотическом мире, ведут к преодолению *душеспасительного театра*. Но автор пьес — богослов (вспомним ее статью «О монашестве»), поэтому ее главная задача — не столько пояснить ту или иную идею, сколько показать на сцене спор этих идей. Однако даже если пьесы и предлагают противостояние и битву идей, в них всегда есть главенствующее слово, и оно-то и принадлежит нашему драматургу. Взгляды Анны на монашество совпадают с взглядами матери Марии, а старик и юноша в «Солдатах» становятся носителями христианского слова. Во всех мистериях ощутимо присутствие драматурга, мать Мария не скрывает свое мнение в полифонии театральных голосов. Она не скрывает и назидательную установку: речь идет об идеологическом театре, из которого нам нужно извлечь урок.

Однако этот полученный нами урок уж точно не будет совпадать с упрощенными выводами. Наоборот, идеи, отставляемые матерью Марией, ведут нас не к прояснению, но к усложнению отношений с миром. Нам предлагается не ключ к прочтению мира, но дополнительная степень его углубленности. Так, Прохор, прибывший на Патмос в поисках ответа, получает от св. Иоанна всего лишь следующее загадочное восклицание: «О сердце, о чистоты нетронутый источник». Когда «урок» дан и услышан, его еще нужно исполнить.

Назовем такую манеру *исследовательским письмом*: мать Мария не проводит в своих пьесах тот или иной тезис в упрощенной манере, но проверяет все свои теории пробным камнем театрального диалога: она сталкивает их с другими, им противоречащими: не для того чтоб увидеть триумф своих идей, а чтобы проверить их на прочность. *Исследовательское письмо* подобно Анне: когда ее изгоняют из монастыря, она уходит, чтобы на мирских путях найти формы собственной веры. Точно так же и библейское слово проверяется столкновением с несчастьями мира, чтобы суметь в итоге познать этот мир. И это уже будет не знанием ученого-эрудита, а тем, что сможет стать опорой для действия.

Итак, можно говорить о сознательном намерении сделать из этих пьес театр *религиозного опыта*, посредством упомянутого *исследовательского письма*. Тогда хорошо бы подумать над тем, по каким причинам мать Мария решила писать для театра: ведь эта форма всегда предполагает какое-то собрание людей, тем более театр, вписанный в ритуальные традиции средневековых мистерий. То есть речь идет об усилении религиозного чувства через общность людей. Тогда можно разглядеть за всем этим сознательную установку на то, чтобы сделать из театрального опыта одновременно и религиозный, и коллективный опыт, о чем свидетельствует и явственное присутствие хорового начала во всех трех пьесах. Даже перечень действующих лиц уже несет следы такой установки: «солдаты», «монахини», «коммунисты». Эти группы, образующие на сцене настоящие хоры, обеспечивают динамическое распределение речи и акцентируют внимание на коллективном религиозном опыте. Задачей античного хора было воспроизвести на сцене мнение граждан. А здесь хор оказывается зеркалом общности людей, созданной христианским театром.

Хотя при жизни матери Марии эти пьесы так и не были поставлены, сам выбор драматургического жанра говорит о желании объединять вокруг сцены, пусть даже воображаемой. Тогда театр станет той трибуной, о которой мечтали романтики, с Гюго во главе, но трибуной, которая окажется прежде всего и главным образом «призывом к действию и творчеству».

Театр, обращенный к миру и к действию

Библейский материал, который взят за основу сюжета в «Семи чашах», может удивить и обескуражить: это Апокалипсис. Но такой материал стопроцентно подходит театру, который будет призывом к действию. И в самом деле, как это показано в посланиях к церквям, которыми открывается Апокалипсис Иоанна Богослова, задача здесь видится в пробуждении веры и ответственности христианских общин: «Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих,» (Откр. 3: 16) — пишет евангелист Лаодикийской церкви. Итак, театр матери Марии оказывается призывом к горению, к действию, к желанию сгореть. Мать Мария говорила: «Или христианство — огонь, или его нет». Театральная постановка Апокалипсиса, разыгрываемого в реалиях современного мира, оборачивается способом *пробуждения теплых*, шагом к действию и сопротивлением абсурдности мира. В целом, это *встряска* теплых идей, идей, ведущих к пассивности и бездействию.

Пьесы эти можно также назвать пьесами «на случай», в том смысле, что они напрямую связаны с горящей злободневностью современного им мира, каждая из них создана в определенном контексте. Так, «Анна», написана в 1939-м, т.е. после принятия пострига, отсюда насущная необходимость нащупать такие формы монашества, которые прежде всего совпадали бы с социальным деланием. Две другие пьесы связаны с историческими сдвигами 1930–1940-х годов — подъемом фашизма в Европе, последствиями экономического кризиса, оккупацией и, в особенности, преследованием евреев, — немало поводов для обращения поэта к драматургии.

Итак, мы говорили о «театре, обращенном к миру»: но, может быть, правдивее будет говорить о театре, повернув-

шемся *против* мира или, по крайней мере, против постоянной его абсурдности.

Более того, эти пьесы оказываются призывом создать «Царство Божие на земле». Тогда наш направленный на ближнего поступок и будет творческим актом — эта центральная для бердяевской философии мысль весомо присутствует в богословских статьях матери Марии. Итак, здесь налицо точное соответствие между художественным творчеством и социальным деланием, в этом — ключ к предельной выразительности всех трех пьес: побудить к творческому акту самим творческим актом, написанием пьесы. И тогда театр предстанет как *воспроизведение* (во всех смыслах этого слова), как длящееся творчество.

Перевод с французского Натальи Ликвинцевой

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Artaud Antonin. Nouveaux Ecrits de Rodez. Paris: Gallimard, 1994. P. 122–123.*

² *Кузьмина-Караваяева Е. Мать Мария. Равнина русская: Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма / сост. А.Н. Шустов. СПб.: Искусство, 2001. С. 323.*

³ Там же. С. 330.

⁴ Там же. С. 330.

⁵ Там же. С. 324.

⁶ Там же. С. 325.

⁷ Там же. С. 326, 328, 329, 333, 334, 335.

⁸ *Cohen Gustave. Le Théâtre en France au Moyen-âge. Paris: Rieder. 1931.*

⁹ *Baty Gaston. Le Masque et l'encensoir: introduction à une esthétique du théâtre. Paris: Aujourd'hui, 1976.*

¹⁰ *Op. cit.* P. 93–94.

¹¹ *Бердяев Н. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1994. С. 414.*

¹² *Кузьмина-Караваяева Е. Мать Мария. Равнина русская. Ук. изд. С. 334.*

¹³ *Gouhier Henri. L'Essence du théâtre. Paris: Vrin, 2002.*

¹⁴ *Кузьмина-Караваяева Е. Мать Мария. Равнина русская. Ук. изд. С. 306.*

¹⁵ Там же. С. 287.

Современные свидетельства о матери Марии

*Материалы круглого стола «Не хочу я быть
воспоминанием, буду вам в грядущее призыв»
(март 2016, Париж)**

Свидетельство Клэр Дюкюре, дочери союзницы матери Марии по лагерю Равенсбрюк

О матери Марии мама начала рассказывать довольно поздно, примерно в 2002-м. Нужно учесть, что частично семья наша была неверующей. Папа был католиком, мама не получила никакого религиозного воспитания, и по этому поводу были семейные конфликты: из-за них меня в детстве тоже растили, ограждая от любого религиозного воспитания, а следить за соблюдением этого правила было поручено моей няне. Так все и шло. Конечно, какие-то сведения о религии все же просачивались и ко мне: и от самой няни, по недосмотру, и от моих детских подружек, и главное, я верила сама. Простите, еще одна деталь, это важно для понимания направления пути: мой муж, с которым мы позже встретились, был неверующим, и я помню, как сказала накануне свадьбы: «Господи, прости меня, но мне кажется, что с Тобой мы встретимся позже, а пока что проще будет так».

Все изменилось после того, как однажды я серьезно заболела и побывала на грани смерти. Помню, я сказала тогда Господу: «Что ж, видимо, момент скоро настанет, но все же это немного несправедливо». С тех пор прошло семь

* Круглый стол, в название которого вынесена цитата из раннего стихотворения Е.Ю. Кузьминой-Караваевой, прошел в рамках выставки художественных работ матери Марии, организованной РСХД 19–20 марта 2016 г. в Париже, в церкви прп. Серафима Саровского. Мы публикуем несколько прозвучавших на нем свидетельств, часть из них приводится в сокращении. Редакция благодарит Кристину Филиппс за расшифровку аудиозаписи круглого стола.

лет. Если вера сперва была как бы во сне, то постепенно она проснулась. Тут значимы те встречи, которые нам посылает Господь. Однажды, почувствовав, как что-то сильное и глубокое просыпается во мне, я сказала: «Вот теперь момент точно настал, но какой путь выбрать?» К тому времени я прочитала уже немало, многое узнала о католичестве, протестантизме, но все это не питало душу, пока однажды мне не рассказали о «православной церкви». И что-то сдвинулось: спустя три месяца православный священник, в приход к которому я стала ходить в Тулузе, где тогда жила, объяснил мне, что, видимо, мой Бог, мой путь подвели меня к крещению. Вы представляете, стать православной, это был шок, я должна была предупредить родителей. И я до сих пор помню, как мама ответила мне тогда: «Выбор твой я уважаю, но знай, что меня ты не переубедишь». Ну что ж, тем хуже. Итак, я крестилась...

Теперь из 1994-го мы переходим к 2002-му. Родители мои жили в Вандее, где непросто найти православную церковь, а мне это было важно. Но в одной из тех церквей, что была недалеко от родителей, была Владимирская икона Богоматери, как это иногда бывает в католических церквях, и я ходила к ней молиться. Я помню, как однажды я собиралась дома, чтобы пойти к иконе, и вдруг услышала, как мама говорит мне: «Так ты православная?» — «Да». — «А ты ничего не слышала о матери Марии?» Тогда она впервые произнесла это имя. А буквально незадолго до этого мне как раз подарили книжку о матери Марии, и мой друг, вручив мне этот подарок, сказал: «Твоя мама была в концлагере Равенсбрюк, она должна была там ее встретить, она должна была там ее хотя бы заметить. Может быть, ты можешь предложить ей прочесть эту книгу?» Сперва я почувствовала, что еще к такому разговору не готова, но, когда услышала этот вопрос, я рассказала маме о книге. И она сказала: «Хорошо, я обязательно ее прочту. Знаешь, мать Мария — она была сияющая, она излучала свет». Я никогда прежде не слышала, чтобы моя мама хоть о ком-то сказала бы что-то подобное, даже о самых дорогих для нее людях. Она сказала: «И в лагере она умела найти такие слова, которые давали желание жить». Я очень удивилась, потому что знала, какая она робкая и сдержанная в общении, и спросила: «Как ты с ней сблизилась?» — «Да нет, я никогда не осмеливалась с ней заговаривать, но я пользовалась “преимуще-

ством перекличек», потому что, знаешь, они шли очень-очень долго, я не преувеличиваю, ведь нас было несколько тысяч человек, нас вызывали по одному, по имени, каждого, и это занимало много времени, долгие часы утром, потом столько же вечером. И я старалась встать поближе к ней, чтобы слышать, что она говорит». Я подумала, что языковых проблем тут быть не должно было, ведь мать Мария, конечно, неплохо говорила по-французски. Мама свидетельствовала еще и о необыкновенной храбрости матери Марии, поскольку видела, как та вышивала, говорила, что иногда даже она вышивала всего одной рукой, что не удивительно, ведь ей все время приходилось быть на страже, между всеми этими рыскающими вокруг солдатами СС, надзирателями, в этом водовороте ей нужно было оставаться неподвижной. И мать Мария оставалась и вышивала. Мама слышала и то, как она разговаривала с людьми в бараках. Так, в одном из барачков было около тысячи человек, столько народа. Легко представить всю эту скученность и перенаселенность, и как мать Мария разговаривала с этими людьми, выслушивала их, может быть, даже совершала там краткие богослужения. Затем маму перевели в другое отделение, чешский подлагерь Равенсбрюка, и она потеряла мать Марию из виду. Но всегда была абсолютно убеждена, что мать Мария выжила, — из-за той силы любви, которая была в ее словах, и которая, уверена мама, и составляла самую сердцевину ее жизненной силы. Выходит, до того самого дня, как мама впервые заговорила со мной о матери Марии, она верила, что та осталась в живых. И я помню, как сказала ей, что нет: мать Мария погибла при трагических обстоятельствах. Мама долго и сильно плакала, и это притом что вообще-то ей было не свойственно плакать. Она не была жестокосердной, нет, но это была женщина, привыкшая справляться с трудностями и сдерживать слезы. На следующее утро отец сказал мне, что провел невыносимую ночь, поскольку мама всю ночь вспоминала, рассказывала, делилась с ним, так что ему не удалось сомкнуть глаз, и для него тоже это стало новым открытием о маме. На Рождество я подарила обещанную книгу. Реакция была похожей: при взгляде на обложку мама замерла, а потом расплакалась, она сказала мне: «Но здесь, на фотографии, у нее такое чудное, круглое лицо, я же видела его вытянувшимся от худобы, хотя все таким же живым».

После жизнь шла своим чередом. Умер отец, в 2004-м мама переехала ко мне. Я много времени проводила в церкви, стараясь не пропускать службы. Маме не нравился этот ритм, когда — то Светлая неделя, то первая неделя поста, она говорила: «Ох, церковь — это что-то невозможное, я представляла себе все совсем по-другому». Я же удивлялась про себя, думала: как странно, ведь было же уже это явление матери Марии, почему же в маме ничего не меняется? Однажды священник зашел к нам домой, но мама сразу замкнулась в себе и даже едва поздоровалась с ним, при ее-то обычной вежливости. Я расстроилась тогда, но он мне сказал: «Не волнуйтесь, рано или поздно Господь все устроит».

Мама тяжело заболела. Ее физические силы были почти равны ее внутренней силе, она всегда отличалась предельной прямолинейностью, это даже мешало ей жить. И вот у нее инфаркт и инсульт. И я сказала: Боже, если она выживет, но останется парализованной и без сознания, для чего все это? Она выжила. В больнице уже заходила речь о том, что скоро ей можно будет вернуться домой, и вот однажды я пришла ее навестить, а она вся сияет, лицо светится, я никогда прежде не видела ее такой. И вот она перечисляет мне двух моих бабушек, мою тетю и еще одну бабушку с папиной стороны, с которой всегда были враждебные отношения (именно она была категорически против того, чтобы меня в детстве крестили), и говорит о ней: «Если бы ты ее только видела, как она была добра и прекрасна». Никогда раньше мама так не говорила о ней.

Потом настали пасхальные дни. И я решила, или, может быть, меня надоумили свыше. Я ей сказала: «Мама, послушай. Это прекрасно, то, что ты видела. Но есть и кое-что ужасное, что может тебя напугать. И это тоже может случиться, и вот тогда ты скажешь “Христос воскрес” и увидишь, я в этом убеждена, что все обернется к лучшему». После этого я дала маме время подумать, а сама пошла на исповедь и сказала священнику: «Вот, я сделала то-то и то-то, и у меня ощущение, что сделала я это по велению свыше». И отец Квентин мне ответил: «Что ж, возможно, пришло время для крещения. Ваша мама знала мать Марию, это может помочь. Если позволите, я навещу ее в больнице». Я вспомнила о том приеме, который уже однажды оказала ему мама у нас

дома, и ответила: «Знаете, я боюсь, что она встретит вас чересчур холодно». А он сказал: «Не волнуйтесь ни о чем, как будет, так и будет». Мы вместе пошли в больницу, это было незадолго до выписки. Я зашла в палату: «Мама, тут к тебе пришел отец Квентин». И она вдруг отвечает: «Отец Квентин, как это мило с его стороны». Я оставила их вдвоем, в коридор доносились обрывки их разговора. Я слышала, как мама вспоминала о лагере, о матери Марии, и как священник ей сказал: «А что вы думаете о крещении?». И она ответила: «О да, конечно, это как раз то, что нужно». Дело было в субботу, а в четверг 3 июня ее выписали из больницы домой, и в субботу 5 июня ее крестил православный священник. После этого я, по поручению священника, кое-что ей рассказывала, давала читать книжки, но она, как оказалось, уже немало знала, знала молитвы, вот только это были такие хаотические, отрывочные знания. Все они всплывали на поверхность, и священник приходил к нам три раза в неделю и благословлял ее. Потом была исповедь и причастие. В крещении ее нарекли именем Марии, как мать Марию. В то последнее лето своей жизни она ее часто вспоминала.

Мама умерла довольно скоро после крещения 4 сентября 2010 года. Ее отпевали, я молюсь теперь за упокой ее души. Все это стало возможно, я уверена, благодаря матери Марии.

Свидетельство Брижит Коттаз, преподавателя французского языка, поэта

Благодарю РСХД за приглашение. Признаться, мне неловко выступать перед людьми, которые либо лично знали мать Марию, либо работают над ее наследием. Я же только написала о ней стихотворение, о котором и попробую сейчас немного рассказать.

Несколько лет назад здесь, в этой самой церкви, я обнаружила иконы, вышитые матерью Марией. Особенно меня поразила икона Ангела Апокалипсиса с кадилом в руке, и надпись. Я изучала тогда поэзию Нелли Закс, дружившей с Паулем Целаном, ее стихи меня потрясли. Хорошо известно мнение, озвученное Адорно, что писать стихи после Освенцима — варварство. А я вдруг поняла, что стихи писали

не только после, но и во время Освенцима, Дахау, Равенсбрюка...

Но какие слова, какой синтаксис возможен, когда Слово стало пеплом? В этих эшелонах депортировали Христа, его Лик был в огне, в дыме, поднимавшемся над молчанием лагерей. Книги Примо Леви, Хорхе Семпруна, Робера Антельма, Джорджо Агамбена свидетельствуют о том, хуже чего, наверное, ничего нет: о сведении человека к состоянию «мусульман», «доходяг», людей, ни живых и ни мертвых, охваченных смертью до такой степени, что их уже шатает, они уже почти ничего не воспринимают, у них отнята их человечность, их взгляд опустошен. Примо Леви говорит: они видели Горгону. Меня эти слова поразили, ведь и сегодня есть люди, которые живут так, как жили увидевшие Горгону.

После ран, нанесенных войной, или после всевозможных мучений, причиняемых людьми друг другу, такие люди живут рядом с нами в молчании или безумии, в каком-то другом, застывшем времени. Общий нам всем язык для них лишен смысла. И где же тогда воскресший Христос? Что же такое тогда «цимцум», о котором говорят евреи, отступление Бога, раз Христос воскрес? Меня мучили все эти вопросы. Могу ли я поделиться с вами безумными и не вписывающимися, вероятно, в привычное строгое богословие впечатлениями? А что если эти места, жуткие, но реальные, и были тем адом, куда сошел Христос, ибо Он ведь туда сошел? И тогда Горящий куст говорит в тишине «Я есмь». И в дыму написано непроизносимое Имя Божие. И имена тех, кто, по словам Пауля Целана, роет «могилу в воздушном пространстве, там тесно не будет», они вышиты, эти имена.

В любом случае, мать Мария вышивала даже там. Это меня потрясло. Легко себе представить, как дрожат руки от голода, как она с соузницами добывает разноцветные нитки из обмоток проводов, как она вышивает иконы! Вышить икону, чтобы сшить заново лицо, сшить заново человека и его Бога, чтобы возжечь огонь спасающей Красотою, понемногу, стежок за стежком. Возможно, та же задача и у поэзии. Ведь нужно дойти до этого предела, искать слова, вышивать на ощупь, в бормотании, в молчании...

Так я и написала эти стихи, посвященные матери Марии (Скобцовой):

Свидетелям, лишенным зрения
с умершим взглядом
от того что увидели
Горгону
ту, которую видят когда появляется смерть
тела эшелоны смертников

Той, что вышила
саван пред небом
плащаницу вышитую резцом
оссюарий
то, что было вначале
не — Слово
не — плоть
изнанка Бога
оборот лица
плащаница покрытая копотью
небо пропасть бездна вершин

Павшим **вышне**
сожженным органам
выплюнутым их трубами пред лицом Божиим
тем что Бог замуровал извлек отходя

Той, что вышила
саван пред небом
Плащаницу небесную, окутавшую остаток неба
из нейлона волос и пепла Псалмов
из обмоток найденных проводов
из остатка лучин и снега

Той, что вышила
на черном полотне
обугленную икону*

Стихи эти могут привести в замешательство, поэтому я поясню несколько выражений. Построены они на зеркальном отражении двух посвящений: три раза повторяется посвящение «той, кто», т.е. матери Марии (Скобцовой), и —

* Перевод стихотворения Татьяны Викторовой.

«тем, кто»... Они здесь, словно та ткань, на которой мать Мария вышивает икону, вышивает Лицо, которое уже даже смерть не может у них отнять.

«Свидетелям, лишенным зрения»: «не свидетели» здесь отсылают нас к словам Примо Леви и Пауля Целана, сказавшего: «Никто не свидетельствует за свидетеля».

Выражение «с умершим взглядом» относится к «мусульманам», доходягам, о которых я уже говорила. Образ небесной «плащаницы» как оборотной стороны Лица Воскресшего отсылает нас к Туринской плащанице, на негативе которой можно увидеть Лик Христа.

Образ «сожженных органов» отсылает к тому факту, что в лагерях иногда пытали музыкой, и в частности, музыкой И.-С. Баха, отсюда это соединение органных труб с трубами крематория, но я тут имела в виду и дуновение духа. Это еще и отсылка к образу крематория, печи в стихах Нелли Закс.

Я надеюсь, что строка «Тем что Бог замуровал извлек отходя» не шокировала вас, мне хотелось передать здесь, что для многих наших друзей-евреев пение, вера, молитва бьются о стену молчания, о знаменитое отступление, уход Бога.

И, наконец, образ «обугленной иконы» отсылает нас к творчеству Николя Лакайя, сказавшего об «обретенной иконе».

Свидетельство Жислен Фонладоза, в прошлом — муниципальной советницы Парижа и заместительницы мэра 15-го округа

У меня скромная роль. Я не выходец из русской эмигрантской семьи и не православная, все то, что я слышала здесь вчера и сегодня, мне кажется очень интересным, хотя и не всегда понятным. Для меня это сложно, я католичка, но у нас все как-то проще.

Встреча с матерью Марией была случайной. Тут упомянули уже, что я была заместительницей мэра 15-го округа Парижа по вопросам культуры и наследия, и вот в феврале 2002 года мэр попросил меня заменить его на церемонии открытия мемориальной доски на доме 77 по улице Лурмель. Конечно, я тогда мало что знала о матери Марии, как, впро-

чем, и сам мэр. В моем окружении о ней никто ничего знать не знал. И тогда я стала искать информацию в Интернете, и с тех пор я не перестаю этим интересоваться.

К тому же, я не историк, не в моих силах написать о матери Марии книгу, как Лоранс Варо*, ни проанализировать ее богословие или поэзию. Что меня всегда интересовало и продолжает интересоваться в личности матери Марии и что я пытаюсь донести до других, это ее жизнь. Это жизнь, не вписывающаяся ни в рамки традиционного монашества, ни в рамки жизни поэта или мистика: но жизнь этой женщины, именно как женщины, совершенно невероятна. Она мне кажется тем более потрясающей, что когда я думаю о том, какой бы она могла быть в наши дни, то понимаю, что и сейчас она бы не растерялась. Ее легко представить в сообществе с художниками или поэтами. Я работала в таких кругах в 15-м округе, мать Мария вполне могла бы быть среди них, ведь она жила в миру.

Я читала в книгах, как сетовали православные на то, что она курила, но это ведь про сегодняшний день, про нас. Для меня мать Мария — это женщина сегодняшнего дня. У нее были дети. Об этом я тоже читала, что, возможно, ее первый ребенок был не от ее мужа, она была в разводе, — это женщина сегодняшнего дня, мать Мария. Сегодня, наверное, было бы еще похлеще. Я слышала, как она разочаровывала современных ей православных, и, наверное, так оно и было.

Вчера в докладах говорили разные ученые вещи о матери Марии, которые уж точно не разочаруют собравшуюся здесь публику. Когда я сама читаю о ней, то каждый раз понимаю, что это была совершенно фантастическая женщина. И это меня как раз в матери Марии и заинтересовало. В моих поисках информации о ней я то и дело попадала на русские сайты, но по-русски я не читаю. И вот однажды произошло маленькое чудо. Спасибо, мать Мария! На одном сайте всплыл французский адрес. Я немедленно по нему написала. Не прошло и часа, как мне ответили. Это была женщина, создавшая целый сайт по-русски о матери Марии, о ее иконах и вышивках. И она мне написала, что живет в 13-м округе, т.е. совсем

* Лоранс Варо — преподаватель философии, дочь известного французского адвоката, автор книги — документального повествования о матери Марии, переработанного в 2004 году в связи с канонизацией.

рядом, так что с ней можно поговорить о матери Марии. Ну и, конечно, однажды состоялась, наконец, встреча с Еленой Аржаковской-Клепининой, это было на открытии мемориальной доски на доме № 77 по улице Лурмель, в том месте, которое неразрывно связано с матерью Марией и от которого ничего не осталось. Я даже не знаю, в том ли самом месте был там вход, ведь здание было полностью разрушено...

И вот, поскольку история 15-го округа меня очень интересует, я сказала себе: «Люди 15-го округа должны узнать о матери Марии». Возможно, о ней уже знает еврейская община 15-го округа, чье присутствие там очень ощутимо. Ведь недаром сам этот округ прозвали еще в начале XX века «маленькой Россией», здесь селились русские эмигранты, ведь здесь можно найти удобное и недорогое жилье, что и сделала когда-то мать Мария. И я сказала себе, что мать Мария принадлежит не только православным, что это несправедливо, что о ней знает только православная община. И, конечно, первое, о чем я сразу подумала, было: нужно назвать ее именем улицу. И поскольку я тогда работала в Комиссии по названиям улиц, то я и пустилась в эту авантюру, предпринять которую в мэрии Парижа было не так-то просто. Ведь когда хочешь дать имя какой-то улице, должна быть для этого подходящая улица, а в 15-м округе новые улицы, конечно, не каждый день возникают, а я хотела, чтобы это было именно в 15-м, потому что можно было найти что-то в Бельвиле или еще где-то. И тогда мне пришла в голову мысль назвать ее именем маленький скверик возле метро «Лурмель», там еще авеню Феликса Фора, где неподалеку было мужское общежитие, тоже открытое матерью Марией и отцом Дмитрием Клепининым. И я тогда сказала себе: о, это то, что нужно. Это совсем рядом с этим местом, так что подойдет. А в 2011 году мэрия Парижа вдруг предложила нам назвать большую открытую площадь перед парком Ситроена «Мирянской эспланадой» (*Esplanade de la laïcité*). И тогда я подумала: час настал. И я сделала встречное предложение: «Нет, пусть это будет не Мирянской эспланадой, а эспланадой матери Марии». Вы можете почитать бурные дискуссии в мэрии по этому вопросу. Однако дело матери Марии с тех пор сдвинулось с мертвой точки. Я продолжала действовать. Время от времени я говорила матери Марии: «Помоги мне, потому что, честно говоря, это довольно тяжело», и она

мне помогла. Однажды в Музее освобождения я была на одной конференции и там встретила заместителя господина Деланое мадам Вьё-Шаррье. Ныне она заместительница мадам Идальго, мэра Парижа, и занимается вопросами памяти. И я ей сказала: «А вы знаете, кто такая мать Мария?» Она говорит: «Нет, кто это?» А я ей: «Это видная участница Сопротивления». — «Вот как! Это мне очень интересно!» Я рассказала ей немного о матери Марии и пообещала вечером прислать еще кое-что о ней. И я таки много чего ей о ней послала, и она мне ответила: «Но это потрясающе! Это удивительно! Благодаря вам я открыла для себя фантастическую женщину!» Я думаю, что некоторые из присутствующих вспомнят Международный женский день того года, поскольку мадам Вьё-Шаррье мне тогда сказала: «Благодаря Вашему предложению, сделанному в феврале 2012-го, 8 марта мать Марию будут чествовать в Отель-де-Виль». Я была тронута, но еще более меня тронула ее приписка к письму: «Я благодарю Вас за то, что открыла для себя эту необычную и смелую жизнь. Искренне Ваша. Катрин Вьё-Шаррье».

Сначала это казалось мне чистой воды авантюрой — обратиться к ней, потому что мадам Катрин Вьё-Шаррье — член Коммунистической партии. Но мать Мария вмешалась, и вот 8 марта было это чествование. А дальше мне даже не пришлось ничего больше предпринимать, потому что вдруг образовалась новая улица в 15-м округе, возле дома 84 по улице Лурмель, т.е. всего в тридцати метрах от дома № 77. Открыли эту маленькую улочку, выходящую на социальное учреждение — дом престарелых. Мне тогда позвонили из мэрии Парижа и сказали: «Согласны ли Вы, чтобы эта улица носила имя Марии Скобцовой»? И, конечно, я безумно обрадовалась, потому что этот вариант был лучше всех: это рядом с домом 77, и выходит эта улочка на учреждение, в котором ухаживают за пожилыми и немощными людьми. И само это учреждение, это был еще один знак, потому что оно носит имя Югетты Валсечи (Hugette Valcécchi), очень важной для 15-го округа личности: участница Сопротивления, она всю жизнь решала социальные проблемы этого округа, долго была президентом Союза социальных учреждений. И поэтому то, что тут объединились мать Мария и Югетта Валсечи, — весьма примечательно, ведь обе они участвовали в Сопротивлении и занимались социальной работой...

И потом я встретила многих людей, например, Розан Ласкру, знавшую мать Марию. Я ей сказала: «О, как бы мне хотелось ее увидеть, мать Марию. Расскажите, какая она была». А она мне: «Представьте большой барак, и она говорит с русским акцентом. Я знала ее в Компьене и в Роменвиле. Когда я ее увидела, она курила сигарету». Я говорю: «Не удивительно, ее все упрекают в том, что она курила». «Да, — говорит она, — но эта сигарета была скручена из газеты».

Для меня мать Мария — это вот такие обрывки информации, она из них состоит. Наконец, закончу упоминанием Женевьевы де Голль. Это имя очень дорого для меня. У нас в 15-м округе вот уже два года как есть и площадь Женевьевы де Голль-Антоньоз. Для меня это очень важно, что две женщины, прошедшие через ужасы Равенсбрюка, теперь нашли свое место в округе, в котором они жили. Путь Женевьевы в чем-то близок пути матери Марии, потому что она создала международное движение «Четвертый мир», великое социальное и гуманитарное начинание, сопоставимое с деятельностью матери Марии, но несколько в ином ключе. Они, конечно, были очень разные, но то, что их имена чтут в 15-м округе, представляется мне очень важным. И я очень надеюсь, что мать Мария просияет нам всем, не только православной общине, но и жителям 15-го округа, и всему Парижу, — ведь она мать Мария Парижская, — и всему миру, который начнет ею интересоваться. И еще одна перекличка с Женевьевой де Голль: св. Женевьева — покровительница Парижа, так что мать Мария Парижская и Женевьева, обе эти женщины вместе образуют что-то непреходящее, что будет пребывать в ваших сердцах, в наших сердцах.

Свидетельство Ги Кривописко, профессора, историка, хранителя Музея французского Сопротивления

Прежде всего, разрешите поблагодарить за приглашение. Сначала я покажу вам вышивку, которую принес с собой. Это инициалы, вышитые на платке матерью Марией в Равенсбрюке в подарок одной из ее союзниц по блоку, Симоне Гурне. Мать Мария объяснила ей, что тут скрыта игра слов, по-

сколько эти инициалы SG можно прочесть и как инициалы ее сына, Юры Скобцова (Georges Skobtsov), и как инициалы самой Симоны (Simone Gournet). Симона выжила, вернулась и бережно хранила вышивку. Хотя она и была атеисткой, этот подарок матери Марии был для нее очень важен. Незадолго до смерти она решила передать эту вышивку в наш музей, как свидетельство о матери Марии.

Итак, встреча нашего музея с матерью Марией началась с момента его открытия в 1985-м. На церемонии открытия присутствовал посол СССР, вместе с послами других стран-союзников. Посол приехал с подарками: три шкатулки с тремя орденами. Двое из трех героев, которых Верховный Совет СССР наградил орденом Отечественной войны, были нам известны: это Борис Вильде и Анатолий Левицкий. Они стояли у самых истоков движения Сопротивления, работали в Музее человека, погибли. Третьим награжденным была мать Мария. Передав нам этот подарок, посол попросил сделать выставку о русских и советских участниках Сопротивления.



Платок, вышитый матерью Марией в лагере и представленный на выставке директором Музея Сопротивления Ги Кривописко

Мы, конечно, согласились, и так началось наше открытие матери Марии. Поскольку она прошла через Равенсбрюк и там погибла, мы, в первую очередь, обратились к тем друзьям музея, которые могли там ее знать: к Женевиеве де Голль и к Мари-Клод Вайан-Кутюрье. И обе ответили: «Как, вы не слышали о матери Марии? Но это поразительная женщина!» Они рассказали нам о ней, и мы устроили выставку, посвященную в основном этим трем награжденным героям. Нас настолько поразила необычная судьба этой женщины, что встреча с ней длится до сих пор, вот уже более тридцати лет. Мать Мария живет в нашем музее. Свою роль здесь играет и Национальная программа об участниках Сопротивления и депортации. Вот уже 25 лет в ней разрабатывается тема женщин в Сопротивлении, и мы подготовили в этой связи материалы, в которых речь идет о «Православном Деле» и матери Марии.

Эта тема была представлена и в рамках выставки об иностранцах во французском Сопротивлении. Там тоже присутствовали мать Мария и «Православное Дело». И так, от одной выставки к другой, вплоть до сегодняшнего нашего круглого стола, мать Мария так или иначе всегда присутствует в жизни музея, в его деятельности и публикациях. Для меня лично образ матери Марии и ее роль в Сопротивлении важны еще и тем, что отражают разнообразие форм участия в Сопротивлении и показывают решающую роль внутренней силы и духовного уровня тех, кто решился на такое участие. И еще, здесь становится ясна та роль, какую сыграли в Сопротивлении иностранцы, выходцы из других стран, эмигранты. Потому что вместе с французским народом за освобождение Франции боролись и другие народы. Участие в Сопротивлении матери Марии для меня важно еще и тем, что показывает, какую роль в нем играли женщины, и в частности, русские женщины, эмигрантки. Например, Элен Мордкович, более известная по своей фамилии в замужестве Вьянне: вместе с мужем Борисом Вьянне они организовали мощное движение, входившее в Сопротивление, «Защита Франции». Или Анна Бетулинская, известная под своим сценическим именем Анна Марли, автор знаменитой «Песни партизан». Или Вера Оболенская, ставшая одним из создателей сопротивленческой «Гражданской и военной организации» и мученически погибшая в фашистском застенке. Или поэт и писатель Эль-

за Каган, более известная нам под другим именем, как Эльза Триоле, которая была не только супругой и соратницей Луи Арагона, но и участницей Сопротивления.

И в заключение мне бы хотелось сказать, что жизнь и мысль матери Марии для Музея Сопротивления всегда остаются вестью о любви и свободе, преодолевающих границы, сопротивляющихся любым формам подавления и эксплуатации, отчуждения и дискриминации человека человеком. Елена Аржаковская удачно нашла этому название: «таинство брата»^{*} — это основная весть матери Марии, и она очень дорога для нашего музея.

Свидетельство Никиты Струве,
профессора университета Париж-Нантер,
директора издательства «YMCA-Press»,
главного редактора журнала
«Вестник РХД»

Я лично мать Марию, к сожалению, не знал, хотя много слышал о ней от своего учителя, преподававшего у нас русский язык, Константина Васильевича Мочульского, но это отдельная история. Зато моя жена, пожалуй, осталась единственным человеком из тех, кто хорошо знал мать Марию при жизни. В детские и юношеские годы она постоянно ходила на Лурмель, и там мать Мария их с братом кормила.

Что же такого удивительного в ее воспоминаниях о матери Марии? Но все, что касается матери Марии, удивительно. Перечитывая в последнее время книги о матери Марии, я понял, что меня поражает: неодолимое чувство удивления, которое она все время у меня вызывает, и своей биографией, и всей своей жизнью, всем, что она пыталась в ней сделать. Итак, удивительно тут то, что было что-то еще, кроме тех обе-

^{*} «Le Sacrement du frère» (Таинство брата) (Paris, collection Le Sel de la Terre) — сборник произведений матери Марии во французских переводах, выполненных О. Клеманом, Е.Д. Клепининой-Аржаковской, Ф. Лоэст и К. Вазу. Книга имеет большой успех у французского читателя и недавно переиздана с включением новых текстов матери Марии.

дов, которые жена и ее брат получали на Лурмель и уносили к себе домой. Марии Александровне было тогда около 17 лет, и она отчетливо помнит то чувство подлинного общения с матерью Марией, которое у нее при этом возникало, — казалось, что для такого общения не было никакой преграды, а ведь часто преград множество.

Моя жена знала мать Марию в ее святости, и в то же время она видела, как та курила, и в этом нет противоречия, а скорее огромная тайна матери Марии, сумевшей все соединить, ведь она жила при этом в абсолютнейшем аскетизме, в крошечной каморке нижнего этажа на Лурмель. И на виду была вся ее повседневность, которая ничего не скрывала, которой нечего было скрывать. И этот контакт, раз установившись, так и не прерывался, он не прерывается до сих пор, несмотря на преклонный возраст моей жены.

Мы все помним иконы, созданные матерью Марией, но иконопись хотя и была одним из множества талантов матери Марии, не была ее главным призванием. Ее призвание было



Участники круглого стола: выступает Никита Алексеевич Струве, сидят слева направо: Клэр Дюкур, Ги Кривописко, Жислен Фонладоза и др.

и в том, чтобы быть матерью, и в том, чтобы быть поэтом. Готовясь к этому выступлению, я пришел к выводу, что обязательно нужно читать и перечитывать стихи матери Марии, читать по-русски, переводить на французский. Потому что это не второстепенный поэт, нет, это поэт абсолютной открытости, полностью раскрывающий себя в стихах. Разнообразие даров матери Марии поражает. Почти ни в одном из этих даров она не доходит до совершенства, но везде ей есть что сказать, она доносит весть. И в иконах, и в поэзии, и в критических статьях, даже если они чуть менее интересны. Но главным ее даром была самоотдача. Полностью отдать себя — такое бывает крайне редко. И вот в этой перспективе абсолютной самоотдачи мне бы хотелось процитировать ее строки 1937 года: «Парижские приму я Соловки». Соловки — известный советский концлагерь, где погибло столько верующих. Она же помещает его в Париж. Мать Мария была в этом убеждена, она еще не знала, чем может стать Гитлер, что начнется Вторая мировая война, но снова и снова она видит свое будущее мученичество в Париже и описывает его в деталях. Они не всегда переданы точно, но само это мученичество теперь мы уже исторически относим к ее призванию. Она погибла в Париже, но ведь она хотела этой гибели, она описала, как именно она погибнет. И, что интересно, она до конца продолжала излучать свет, была удивительно сияющей. Почти до последнего дня. И в этом тоже она поразительна. Да, она удивляет, она гениальна, в частности, в своей жертвенности и в своем даре. Все остальное, конечно, несет на себе отпечаток ее огромного и разнообразного таланта. Ну, кроме, пожалуй, одного — почерка: он совершенно нечитабельный.

Свидетельство Лидии Крошкиной, члена Свято-Мариинского братства (г. Тверь, Россия)

Мне хотелось бы рассказать о проекте выставки, которая пройдет в Петербурге этим летом. Сам замысел выставки, представляющей дореволюционные и эмигрантские художественные работы матери Марии, принадлежит отцу Сергию Гаккелю. Но мы бы хотели открыть экспозицию, посвящен-

ную не только ее художественным работам, но прежде всего самой матери Марии как личности. Когда она писала о России, то труды общества «Православное Дело» называла «лабораторией» для России и мечтала в концлагере, если выживет, обязательно вернуться на родину: «Я поеду после войны в Россию — нужно работать там, как в первые века христианства — проповедовать имя Божье служением, всей своей жизнью»; «на родной земле слиться с родной церковью» (из воспоминаний С.В. Носович).

Эта выставка для нас, наряду с выпуском в издательстве «Русский путь» пятитомника ее сочинений — один из шагов возвращения матери Марии в Россию.

Тема предстоящей выставки: «Мы все стоим у нового порога» — строчка из последней эсхатологической поэмы матери Марии «Духов день»:

Мы все стоим у нового порога,
Его переступить не всем дано,
Испуганных, отпавших будет много.
В цепи порвется лишь одно звено,
И цепь испорчена, тут оборвалась
Былая жизнь...

Мы в России сейчас очень остро переживаем этот новый порог, некую грань, к которой мы все приступили. Это связано с бесчисленными разрывами в жизни человека, семьи, культуры, церкви, общества, страны в целом. Мать Мария отмечала «новый порог» как возможность перехода к иному качеству жизни, в которой разорванные связи будут восстановлены. Это осуществимо, если будут найдены ответы на вызовы времени, которые она мучительно искала (и, что самое ценное для нас, — находила!): как осмыслить гибель России и найти пути возрождения народа? как преодолеть раскол между светским и духовным, восстановить утраченные связи в истории, культуре, религии? как современному человеку обрести целостное мироощущение, веру в Бога и человека? что такое свободное творчество и какие новые творческие пути открывает XX век? каким должно быть христианство сегодня? Цель выставки — понять и показать, как возникали ее ответы на эти вопросы, в чем их смысл для нас.

Из художественного наследия на выставке будут представлены дореволюционные рисунки будущей матери Марии (в том числе неизвестные), которые хранятся в Русском музее и Музее Анны Ахматовой. Помимо рисунков в экспозицию войдут фото, видео, письма, книжные издания и другие архивные материалы, позволяющие вести разговор о личности и судьбе матери Марии. Многое будет представлено в подлинниках.

Выставка будет проходить в Санкт-Петербурге, в Музее Анны Ахматовой в Фонтанном доме. К открытию, которое состоится 15 июня, будет приурочена научная конференция по теме «"Мы все стоим у нового порога": свободное творчество матери Марии (Скобцовой)», на которую приглашаются исследователи всех аспектов ее наследия. Мы также планируем передвижной вариант выставки (с копиями, конечно) для путешествия по России. Учредители проекта: Преображенское братство и Музей Анны Ахматовой в Фонтанном доме, при поддержке Русского музея.

Свидетельство Марии Лавреновой, члена Свято-Мариинского братства (г. Тверь, Россия)

Многое в сегодняшнем большом событии в Париже стало символичным: историческое место встречи — храм, который помнит молитву матери Марии; живые свидетели ее жизни, обретение неизвестной ранее работы (вышивки); новые встречи и возможности....

Париж — родина духовных открытий и надежд матери Марии, связанных с жизнью Церкви как Братства. Мать Мария писала: «...наши усилия должны создавать из всякого общего дела некий монастырь, некий духовный организм, некий малый орден, некое братство. Если это не так, то это значит, что мы не поняли и не приняли самого основного, что есть в ... Церкви».

Начало обретения нами этого имени относится к началу 1990-х. В 1993 году вышла книга о. Сергия Гаккеля «Мать Мария», которая буквально зажгла пламенем духа сердца прочитавших ее. В 1995 году о. Сергей приехал в Тверь. Он

взял интервью для Би-Би-Си у В.И. Лавренова, председателя тверского братства, в связи с гонениями на братство в тот период. На память об этом общении осталась подаренная нам открытка со словами благословения. К 1995 году относится еще одна знаменательная встреча — родственное знакомство с Н.М. Каухчишвили (профессором Университета в Бергамо, исследователем жизни и творчества матери Марии): благодаря ей имя матери Марии стало нам еще ближе.

Потом идут долгие годы, наполненные событиями, встречами и трудами. В их ряду: освоение мест, связанных с именем матери Марии, в Тверском крае; создание братскими силами первого фильма о матери Марии «Жизнь и судьба»; защита бакалаврской и магистерской работ Л.В. Крошкиной; постановка спектакля по мистерии «Анна»; проведение в 2011 году в Подмоскowie международной конференции по наследию матери Марии. Жизнеобразующими для выбора имени братства стали встречи с А.И. Шмаиной-Великановой, Н.А. Струве, Т.В. Викторовой, К.П. Соллогубом. Особым, уже общественным событием, стал выход в 2014 году книги «Гордость земли Тверской», с главой о матери Марии: в ней она впервые вошла в число 100 самых значимых людей Тверской земли.

Наконец, в мае 2014 года этот путь увенчался рождением братства в честь преподобномученицы матери Марии (Скобцовой). Фотография этого события была с благодарностью вручена Н.А. Струве.

Мать Мария хотела вернуться в Россию и пройти по ней в сандалиях благовествования. В 2016–2017 гг. члены братства собираются пройти по Тверской области с передвижной выставкой о матери Марии. Мы надеемся, что и сама жизнь Свято-Мариинского братства (как и других малых братств Преображенского Содружества), его свидетельство о Христе и Церкви, исполняет это возвращение матери Марии в Россию.

*Перевод с французского
(кроме последних двух свидетельств)
Натальи Ликвинцевой*

Понятие «внехрамовой литургии» в контексте «мистики человекообщения» матери Марии (Скобцовой)*

Константин Мочульский в своих воспоминаниях о матери Марии пишет: «Мать заперлась в своей комнате и с утра до вечера стучит на машинке статью "Мистика человекообщения". "Это тема моей жизни", — говорит она. "Почему так подробно и тонко описаны лестницы восхождения к Богу? Существуют бесчисленные путеводители и руководства к Богообщению, а о мистике человекообщения ничего не написано? Но ведь путь к Богу лежит через любовь к человеку, и другого пути нет. Человек есть образ и подобие Божье, храм Духа Святого, нетленная икона Божества. И человекообщение есть великая тайна и таинство"»¹. Статья, написанная в 1937 г. и тогда же опубликованная в парижском альманахе «Круг» (№ 1), стала затем частью более пространный текста «О монашестве»². Вторая половина 1930-х гг. — период творческой зрелости матери Марии, наиболее глубоких ее богословских работ. За плечами остались: участие в литературной жизни Серебряного века в качестве начинающей поэтессы Е.Ю. Кузьминой-Караваевой (стихи она писала с перерывами всю жизнь), встреча с Александром Блоком (ставшая Встречей), неудачное замужество, бегство «к земле», рождение дочери, учеба в Духовной академии, революционная деятельность в партии правых эсеров, городское головинство в Анапе, тюрьма и суд, второе замужество, эмиграция, рождение сына и дочери, смерть младшей, четырехлетней

* В основу статьи лег доклад, прочитанный 22–24 октября 2010 года в Сериате (Италия) на международной конференции «Богословие общения: пути развития и точки соприкосновения между Россией и Западной Европой», организованной итальянским фондом «Христианская Россия».

Анастасии (1926), активное участие в РСХД, где Е.Ю. Скобцова была разъездным секретарем по французской провинции, принятие монашества в 1932-м, активная социальная помощь эмигрантам (общежития, столовые, туберкулезные санатории), создание для такой работы общества «Православное Дело» (1935), смерть в 1936 г. уехавшей в СССР старшей дочери Гаяны. Впереди: Вторая мировая война, активная помощь евреям в оккупированном Париже и участие в Сопротивлении, мученическая смерть в концлагере Равенсбрюк. В 2004 г. преподобномученица Мария причислена к лику святых. Итак, период написания статьи — это период «Православного Дела», созданного ею с ближайшими единомышленниками (Н.А. Бердяевым, Г.П. Федотовым, о. Львом Жиле, Ф.Т. Пьяновым, К.В. Мочульским, по благословению митрополита Евлогия, ставшего почетным председателем) именно для того, чтобы перевести социальную работу из разряда «христианообразной» благотворительности в христианскую «мистику человекообщения», противопоставить механической коллективности тоталитарных обществ «соборно-личное начало».

Ключевым понятием в такой «мистике», уже неразрывно теперь связанным с мыслью и жизнью матери Марии, стало выражение «внехрамовая литургия»: оно встречается в ее статьях «О монашестве» и «Объединение "Православное Дело" II». Первым серьезным вкладом в осмысление его богословской новизны стала статья А.И. Шмаиной-Великановой «Внехрамовая литургия матери Марии», где глубоко и аргументированно раскрывается то «новое видение Церкви»³, та новая и одновременно возвращающаяся к первохристианской эпохе экклезиология, которая скрывается за этим понятием матери Марии и за сопоставимым с ним понятием Дитриха Бонхеффера «церковь для других»: в обоих случаях речь идет «о *церкви людей*, о том совершенно новом отношении к миру, где созидаящая, образующая Церковь основа — это *отношение между людьми*»⁴.

Но прежде чем подхватить эту мысль о новизне и плодотворности богословского наследия матери Марии, обратимся сначала к истории самого термина. В тексте «Мистики человекообщения» выражение «внехрамовая литургия» звучит как цитата: его загадочность признает сама мать Мария.

Упомянув сначала «оцерковление жизни» (один из главных лозунгов РСХД), она пишет: «Так же пленительно, хотя и загадочно для нас выражение “внехрамовая литургия”»⁵. Что же это за цитата? Термин не раз встречается в «Философии общего дела» Николая Федорова⁶ (I том вышел в 1906-м, II в 1913 г.): свой грандиозный проект «воскрешения мертвых» философ мыслит именно в контексте литургии как «общего дела» (возвращаясь к буквальному переводу греческого слова): «В храмовой литургии преподается благодать для совершения литургии внехрамовой, то есть воскрешения мертвых»⁷. Федоров не входил в число излюбленных мыслителей матери Марии, хотя во второй половине 1920-х гг. она активно интересуется русской философией: помимо целого ряда статей, ею написаны книги-брошюры о Ф. Достоевском, А. Хомякове и Вл. Соловьеве⁸. Но в период «Православного Дела» имя мыслителя уже упоминается ею среди «учителей»⁹. А один из ближайших ее единомышленников, Георгий Федотов, в своей статье в сборнике «Православное Дело» (вышедшем в 1939 г. как попытка общего для всей группы богословского осмысления уже ведущейся реальной социальной работы, нащупывания здесь новых путей) опирается на опыт понятого Федоровым «социального смысла литургии»¹⁰, необходимости «вынести литургию за стены храма». Само название «Православного Дела» неизбежно заставляет вспомнить философию «Общего дела».

Однако ближайшим импульсом к усвоению понятия «внехрамовой литургии» матерью Марией, органического включения его в собственную мысль стала не столько космологическая утопия Федорова, сколько евхаристическое богословие о. Сергея Булгакова (на которого, кстати, Федоров тоже оказал в свое время определенное влияние). Примечательны и те обстоятельства, при которых мать Мария (тогда еще Е.Ю. Скобцова) впервые слышит из уст о. Сергея о внехрамовой литургии. Это было в июле 1926 г. на III местном съезде РСХД во Франции, первом из съездов, на котором она присутствовала: помимо общего литургического характера всех съездов Движения (литургия служилась на них каждый день, заканчивались съезды обычно всеобщим говением и общим причащением всех участников), литургия была главной темой этого съезда. Активная работа Елизаветы

Юрьевны в РСХД начинается именно с этого съезда, о котором написаны две ее статьи («Богомолье» и «Знаменья», напечатанные в газете «Дни»)¹¹. О докладе отца Сергия она писала, что общая духовная насыщенность съезда «была безмерно превзойдена в докладе отца Сергия Булгакова. Трудно представить себе возможность словесного обозначения того мистического ведения, которое ему присуще»¹². Содержание булгаковского доклада в своей статье о съезде подробно излагает Лев Зандер: «Темой о. Сергия была "литургия, как средоточие церковной жизни". Самым важным в литургии является не та или иная ее форма... но то, что, участвуя в литургии, мы непосредственно предстоим в ней Самому Господу, Который — прощаясь с участниками в Своей тайной вечере, восхотел сделать ее вечной вечерей и пребывает с нами в тайнодействии литургии. Поэтому литургия не есть только воспоминание; она есть само общение с Господом... Тайна искупления вновь и вновь повторяется в каждой литургии, вся Голгофа и более того — вся евангельская история имеют здесь место, мы становимся современниками Спасителя, участниками в Его тайной вечере. Но, соединяясь с Господом, мы вместе с тем соединяемся в литургии и между собою — так же тесно, нераздельно и близко, как соединены в испеченном хлебе отдельные зерна пшеницы. <...> даже более того, надо помнить, что литургия есть венец жизни, которая вся до конца служит подготовлением к ней и ее продолжением. А такая близость храма и окружающего его Божьего мира, такая внехрамовая литургия возможна только при том условии, если мы постоянно носим в себе память о Господе и живем во Христе, выполняя Его заветы и черпая для этого силы в общении с Ним»¹³.

Став монахиней и размышляя о новых путях современного монашества, о том, как сочетать глубину монашеского Богообщения с глубиной страдания мира, со «второй евангельской заповедью» о любви к ближнему, мать Мария естественно возвращается к этому «вулканическому» образу изливающейся в мир литургии, данному ее духовным отцом: он настолько органично сочетается с вулканической же природой ее мысли и жизни¹⁴, словно ключ, попавший в свою замочную скважину. Попробуем всмотреться в новизну — не интерпретации (она продолжает традицию), но примене-

ния ею этого образа-символа, который здесь из теоретического конструкта становится моделью жизненного действия (Православного Дела).

Главная новизна ее мысли относится, как уже было замечено А.И. Шмаиной-Великановой, к области экклезиологии, которой возвращено или даровано перекликающееся с первохристианским, в Евангелии укорененное видение Церкви как литургических отношений между людьми, и сам этот возврат выглядит (и до сих пор) скандальной новостью. Такая новизна экклезиологической установки естественным образом влечет за собой и новый, необычный взгляд на целый ряд вопросов церковного бытия¹⁵. Например, на весьма характерный для богословской мысли XX века как на Востоке, так и на Западе вопрос о границах Церкви. Кого включает в себя эта «невидимая Церковь», создаваемая изливающейся в мир литургией? Ключ к нему, как замечает мать Мария, дает «храмовая литургия, слова, которые в ней произносятся. ... “Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся”». «Они действительно “все”, — продолжает мать Мария, — т.е. все возможные на нашем пути встречи, все нам Богом посланные люди. Стена храма не отделила какое-то малое стадо от этих всех»¹⁶. Ее любимый образ в экклезиологических размышлениях — соловьевское Богочеловечество, включающее в себя каждого человека. Основной характеристикой Церкви становится ее предельная открытость, т.е. беспредельная направленность в мир. Вся жизнь матери Марии — это постоянное расширение понятого ею как призвание «всеобъемлющего материнства», расширение, как она справедливо заметила еще в юности, «через уничтожение себя»¹⁷. Вершиной ее богословия здесь становится ее смерть — со многими и за многих, под концлагерным номером, в газовой камере, без праха и могилы. В таком ракурсе экклезиологии открытой Церкви характерно отношение матери Марии к экуменическому движению: в начале Второй мировой войны она отмечает слабосильность и тщетность его голоса¹⁸; в создании Православного Дела она не только не ориентируется на широко известное во Франции *Католическое Дело* (Action catholique), но всячески подчеркивает неудовлетворительность для нее имеющихся католических и протестантских аналогов, новизну искомого. Опорой в таком поиске неизве-

данного («...я должна формулировать не то, что имеет уже известный опыт и известную традицию во всем мире, а нечто лишь искомое»¹⁹) становится для нее православие, которое, не теряя своей глубины и подлинности, связанных с понятиями соборности и Богочеловечества, должно впервые выйти на путь социального делания: «У православия в России по-настоящему не было своего дела, понимая его, как широкую социальную работу»²⁰. Все наличествующие опыты неудовлетворительны: православие еще не имеет своего дела, а налаженная на Западе социальная работа не устраивает, так как это не искомая соборность, а просто благотворительность, часто не замечающая в человеке лица, делающая его номером в списке (пределом превращения человека в номер станет концлагерь). Однако сама эта отталкивающаяся от личного опыта и пренебрегающая экуменизмом, мысль матери Марии в своем продумывании Церкви как Церкви «всех», как предельной открытости, не имеющей права делить на «своих» и «чужих», входит в новую, на глазах рождающуюся и только еще начинающую находить отклик и осмысление традицию богословской мысли XX века, традицию, становящуюся уже не игрой в экуменизм, а, может быть, единственно возможным подлинным экуменизмом, не рассуждающим об открытости Церкви, но являющим ее. Здесь уже называлось имя Дитриха Бонхеффера, лютеранского пастора, изложившего главные свои идеи в письмах из нацистской тюрьмы, перед расстрелом. Симону Вейль напряженность продумывания невозможности оставить покинутыми Церковью тех, кто причисляет себя к неверующим, приводит к парадоксальному решению непринятия крещения: она остается с ними, на пороге Церкви, притом что сердце ее «перенесено — навсегда... — к Святым Дарам, стоящим на престоле»²¹.

Одним из последних шагов матери Марии в таком раскрытии Церкви (похожем на материнские объятия) стала ее гибель с евреями и за них. Ее богословие иудео-христианского диалога возникает в условиях гонений на евреев и ее активной, с риском для жизни, помощи им; основной пунктир ее мысли здесь: это Со-распятие Спасителя сейчас со Своим народом, открывающее новые горизонты в общении сестер — ветхозаветной и новозаветной церковей: «Крест Голгофы лег на плечи всего Израиля. И этот голгофский

Крест обязывает. Сейчас речь идет о небывалом и не могущем быть раньше — речь идет о христианской Церкви израильского народа, о свершении и исполнении времен»²². Эти мысли удивительно созвучны мыслям Эдит Штайн, святой Терезы Бенедикты Креста, католической монахини еврейского происхождения, погибшей в Освенциме: отец Георгий Чистяков называет их родными сестрами во Христе²³. Обе святые показали, что единственная возможность для христиан подлинно участвовать в таком диалоге — это готовность к жертве. К. Мочульский вспоминает слова матери Марии: «Нет еврейского вопроса, есть христианский вопрос. ...Если бы мы были настоящими христианами, мы бы все надели звезды»²⁴. К теме жертвы мы еще вернемся, пока же отметим разницу между разговорами об экуменизме и подлинным диалогом подлинных христиан Востока и Запада друг с другом (а также с теми, кто не причисляет себя к христианам); такой диалог не ограничен прижизненными встречами и даже смертью, он продолжается и после нее, как общение святых.

Вернемся к раздумыванию смысла «внехрамовой литургии»: еще один существенный момент — то, что это именно «общее дело», т.е. творчество. Богословие творчества матери Марии примечательно не только тем, что сама она — яркая творческая личность, писавшая стихи и прозу, рисовавшая и вышивавшая иконы; ее «евангельская теория творчества» — важная составляющая «мистики человекообщения». В статье «Истоки творчества», размышляя о самой сути творческого акта, она усматривает модель человеческого творчества в творчестве Христа, как оно показано в Евангелии от Иоанна, проанализировав для этого все цитаты с глаголом «творить»: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (Ин. 4:34) и др. Отметим здесь только несколько моментов, важных для понимания «внехрамовой литургии». 1) Пример Богочеловека показывает нам «творческий характер человеческого дела на земле»²⁵, т.е. всякого подлинного дела, всякого вклада в копилку «общего дела». В статье, объявляющей о создании Православного Дела, она призывает перейти от больших слов к малым делам²⁶. В этом отношении ее работа на кухне, где она готовила еду для дешевой дурмельской столовой (что отнимало большую часть ее дня), является не меньшим творческим актом, чем ее стихи

или вышивки. 2) Творчество, т.е. дело, — это сама ткань общения: общения с Духом истины, без Которого ничего невозможно творить (злое творчество — это лишь замутненность такого первоисточника творчества, рецепция творчества — тоже творческий акт, в котором даже можно вернуться к тому подлинному первоисточнику, к которому не смог пробиться тот, кто стал проводником злого творчества); и общения друг с другом. «Тут как бы отрицается всякая возможность отъединенного творчества, — само собой оно является актом некоей соборности, некоего абсолютного общения не только с Богом, но через Бога и со всем миром, так как весь мир определяется в своих творческих возможностях как единое с Богом»²⁷.

Итак, искомая соборность «внехрамовой литургии» — это общее творческое дело, объединяющее людей. И даже более того, это — общая жизнь: «мы не хотим быть благотворителями — мы строим общую жизнь»²⁸. Мне кажется, мы все еще не подступились к серьезному богословскому продумыванию любимого «детища» матери Марии — созданного ею Дома на улице Лурмель. Это само воплощение принципа открытости Церкви: гостеприимный дом, двери которого открыты для всех. Прежде всего, это общежитие со сдающимися внаем дешевыми комнатами: именно в дешевом жилье была острейшая нужда эмигрантов, так как, чтобы устроиться на постоянную работу (а это годы экономического кризиса и безработицы), нужно было иметь постоянное место жительства. При доме дешевая столовая, обслуживающая гораздо большее число людей, чем количество пансионеров. Церковь; но посещение служб не является обязательным условием для проживания, оно свободно. В столовой по вечерам встречи: различные курсы, философская академия Н. Бердяева, литературные и богословские диспуты — возможность мысли, творчества, общения. Плата за стол и за кров (низкая, зачастую символическая, нередко прощаемая тем, кто платить не может) сразу переводит замысел Дома из плоскости благотворительности как безличной подачи во внимательность к человеку, который своим заплаченным за обед франком или мелкой помощью на кухне уже может вступить в общее дело содержания общего дома. В этой воплощенной в дело концепции общей жизни очень важны два момента: это именно жизнь, и жизнь разделенная, т.е. жизнь,

к которой приобщены все участники общего дела, «единодействие»²⁹. К размышлению матери Марии о «внехрамовой литургии» вплотную примыкает продолжающее его размышление о «кризисе целостной жизни»: только в живой жизни, в самой ее сердцевине, где уже не «выбирают между скорбным ликом Христа и радостью жизни»³⁰, ибо они соединены в пасхальной радости воскресения как преодоления смерти, только в маленькой жизни каждого маленького человека, которую нужно попробовать строить так, «как Великий Зодчий строит планетную систему необъятной вселенной»³¹, только в живом соединении таких живых жизней и может разворачиваться «внехрамовая литургия». Весь образ матери Марии передает какую-то небывалую жизненность, ту радость жизни, которая составляет пасхальную сердцевину христианства: недаром посмертно она являлась в снах своим друзьям и последователям удивительно живой³². Эта жизнь жива именно тем, что своей приобщенностью к Подателю Жизни, к Тому, Кто есть сама Жизнь, она становится даром, подарком, протянутым всем нуждающимся, всем, кто рядом. Именно таким местом даруемой жизни и задуман Дом на улице Лурмель. Разделенность жизни возможна только в общем деле, — по нему, как по капиллярам, может струиться жизнь. Именно здесь мать Мария видит новшество задач, стоящих перед монашеством: монашество в миру должно не отсиживаться в монастыре как некоем духовном санатории, но идти в самую гущу мира, туда, где хаос, суета и падение, где боль и грех, и именно там делить с теми, для кого это единственно знакомая среда обитания, жизнь. И здесь, как и в случае с идеей открытости Церкви, мысль матери Марии удивительно созвучна исканиям подлинного христианства на Западе, также ищущего новых путей для монашества в этой же сфере причастности миру и разделенности жизни: стоит вспомнить хотя бы малых братьев и малых сестер, продолжающих дело Шарля де Фуко, Иерусалимское братство или деятельность матери Терезы Калькуттской.

Мать Мария описывает то, как она видит реализацию такого принципа: «Через сто лет будет существовать некий орден или братство, во всяком случае некий подлинно живой организм, некая подлинная соборность, церковное тело, Тело Христово. Глава этого Тела будет Христос, в этом смыс-

ле оно будет настоящей малой церковью, составляющей органическую часть единой вселенской православной церкви. Этот организм будет заключать в своих недрах живое, любящее, сострадающее и сорадающееся сердце — внутреннюю группу идеологически, духовно и братски объединенных людей. Они будут своей соборной, напряженной жизнью, своей любовью, своим идеологическим единомыслием и жадной практической активности питать и объединять весь организм, с которым будут находиться в самой нерасторжимой и подлинной связи. Этот организм будет не какая-либо общественно-благотворительная организация, а осуществленная соборность, проецированная на все виды человеческой деятельности идея соборно-личного начала. Виды же практической деятельности могут быть неисчерпаемо разнообразны. Если это будут школы, то все ученики этих школ будут не только воспитываемые и обучаемые кадры молодежи, но такие же неотъемлемые члены общего организма, как и их учителя, как и создатели всего дела. То же можно сказать об общежитиях, каких-либо столовых, каких-либо группах, занятых любым видом работы. Это будет подлинное осуществление общего дела, потому что на известной глубине "Православное Дело" только и может быть Общим Делом, т.е. некоторой литургией, проецируемой из церкви в мир. Каждый человек, так или иначе прикасающийся к этому живому организму, должен быть им переработан, как живая частица вещества, должен, сохраняя всю свою неповторимую личность, с радостью и любовью стать живой частью этого живого многоединства»³³.

В статье «Вторая евангельская заповедь» мать Мария подробно продумывает все составляющие ведущей к такому «живому многоединству» «мистики человекообщения»: то, как должно относиться к каждому встречаемому нами человеку, чтобы отношения с ним могли стать литургическими, чтобы, общаясь с ним, мы могли бы общаться с образом Божиим в нем, с Самим Христом. Она рассматривает эти отношения на трех уровнях, соответствующих «триединому составу человеческого существа, в теле, душе и духе»³⁴. «К плоти брата своего у человека должно быть более внимательное отношение, чем к своей плоти»³⁵, здесь аскетическое отношение к себе непереносимо на другого: другого прежде всего надо

накормить, одеть, дать кров. Только после этого мы имеем право на подступ к душевному миру человека. В сфере душевности одинаково опасны как черствость, невнимательность к душевному миру другого, так и нездоровое любопытство. «Отсутствие корыстного интереса, некоторого любопытства и смакования чужих переживаний должно сочетаться в первую очередь с напряженной доброжелательностью, с какой-то настоящей неутомимостью в отношении другой души. Надо уметь в буквальном смысле “ставить себя на место” другого человека, пытаться из него оценивать и переживать то, что он чувствует, быть для каждого каждым. Даже чужие страсти надо судить не извне, а входя во внутреннюю атмосферу переживающего их человека. ...Мера дается вниманием, трезвостью и любовью»³⁶. Наибольшего напряжения требует отношение к другому в области духа. Здесь мы встречаемся «со страшной, вдохновляющей тайной подлинного боговедения»³⁷, потому что именно здесь встречаемся с образом Божиим в человеке. Здесь же мы видим, «как этот образ Божий затуманен, искажен, исковеркан злой силой», и ради этого образа Божия мы должны вступить в борьбу со злом, «стать оружием Божиим» в этой борьбе. Это возможно только при одном условии: если мы «все крепости в себе разрушим», как заметила она еще в ситуации общения с А. Блоком, если разоружимся, как Давид в борьбе с Голиафом, если у нас не останется ни одного корыстного желания, и все «упование будет на Бога, а не на себя»³⁸. Самим условием возможности общения оказывается полный отказ от себя, т.е. жертва.

Самые распространенные упреки, до сих пор предъявляемые матери Марии, — в недостатке аскетики: кормила своих пансионеров скоромной пищей и в постные дни, вместо храма шла на рынок (рано утром там отдавали ей за бесценнок скоропортящиеся продукты для столовой). Но тут слишком хорошо заметна разница в отношении к другим и к себе: невозможность требовать аскетического усилия с голодного человека и в то же время не уменьшенная, но увеличенная, умноженная аскетика в отношении себя: рынок вместо литургии становится последним пределом такой аскетики, лишением себя ради ближних самого насущнейшего — даже евхаристического хлеба. Богословское обоснование необходимо-

сти такой увеличенной, усиленной жертвы мать Мария дает в статье «О подражании Богородице». Кроме предписанного каждому христианину сыновнего пути подражания Христу в несении собственного креста мы еще призваны к подражанию Богородице: «Человеческое сердце должно быть пройдено еще обоюдоострыми мечами, оружиями, рассекающими душу, чужих крестов. Крест ближнего должен быть для души мечом, должен пронзать ее. Она должна со-участвовать в судьбе ближнего, со-чувствовать, со-страдать»³⁹. Только так можно помочь ближнему родить в своей душе Христа, сквозь накопль греха добраться до образа Божия в человеке и помочь ему просиять в нем; только так Христос может родиться и в нашей собственной душе.

Но есть еще один момент, позволивший матери Марии такую, вплетенную в саму ткань ее жизни, усиленную жертву скрыть от других именно как жертву, оставив видимым только само сияние жертвы, свободу и радость, воспринимаемые извне как свет и как жизнь. Это — юродство, черты которого легко различимы в необычной и поражающей святости преподобномученицы Марии. В написанной в 1930 г. статье «О юродивых» она размышляет о «традиции юродства», подчеркивая, что «элементы его вообще присущи святости, и главным образом русскому типу святости... Более того, — святость, — вообще подлинный христианский путь отказа от “мудрости века сего”»⁴⁰. В поздних статьях она не раз призывает к юродству как к пути свободного течения святости, никоим образом не посягающего на ближнего: слишком очевидно, что в ситуации юродства помощь принимается уже не от человека, а от Самого Бога, что человек здесь лишь орудие, проводник, через которого Бог, как искра, соединяется с душой другого человека, точка, через которую изливается в мир «внехрамовая литургия». Такое высвечивание человеческих душ было одним из главных даров матери Марии на протяжении всей ее жизни: о том, как ее присутствие и слово помогало выжить и сохранить человеческий облик в нечеловеческих условиях концлагеря, единодушно вспоминают ее соузницы по Равенсбрюку. В заключение приведем лишь одно из свидетельств такого света, помогающего человеку стать собой, быть и жить, — воспоминание французской писательницы Доминик Десанти, в юности встречавшейся с

матерью Марией, вот как она описывает ее взгляд: «Позднее я пыталась — ошупью, словно во сне, — вновь ощутить воздействие этого взгляда. Ослепление? Нет, в нем не было ничего насильственного. Этот взгляд просто утверждал ваше существование. Он одобрял его. ...”Быть пронзенной взглядом”: я знала это выражение, но до этого была незнакома с самим ощущением. Этот взгляд притягивал, за ним хотелось следовать. Существовать для этого взгляда. Одержимо и преданно. За выпуклыми стеклами очков, взгляд “принимал вас во внимание”. Он пробуждал вас»⁴¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мочульский К. Монахиня Мария (Скобцова). Воспоминания // Третий час (Нью-Йорк). 1946. № 1. С. 70.

² *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press: 1992. Т. 1. С. 129–151.

³ *Шмагина-Великанова А.И.* Внехрамовая литургия матери Марии // Вестник РХД. 2000. № 181. С. 32.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 1. С. 148.

⁶ См., например, его статью «Внехрамовая литургия и внехрамовая Пасха» в: *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: в 4-х тт. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 406.

⁷ *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4-х тт. Т. 2. М., 1995. С. 44–45.

⁸ См.: *Скобцова Е. А.* Хомяков. Paris: YMCA-Press, 1929; *Скобцова Е.* Достоевский и современность. Paris: YMCA-Press, 1929; *Скобцова Е.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Paris: YMCA-Press, 1929.

⁹ С этими «учителями» она, правда, тут же вступает в полемику: «Воскрешая лучшую традицию русской богословской мысли, традицию Хомякова, Федорова, Соловьева, мы сознаем, что она нуждается в пересмотре. Жизнь многому научила нас. Им не дано было проверить свои прозрения в огне испытаний. Живи они с нами, они сами от многого бы отказались, но многое заострили бы и углубили. Словом, мы сохраняем свою свободу и по отношению к нашим любимым учителям». Статья «Объединение “Православное Дело” I» // *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 1. С. 249.

¹⁰ *Федотов Г.* Любовь и социология // Православное Дело. Сборник I. Париж, 1939. С. 83.

¹¹ *Юрий Данилов (псевдоним)*. Богомолье // Дни. 1926. 30 июля. № 1067. С. 2; *Юрий Данилов (псевдоним)*. Знаменья // Дни. 1926. 21 авг. № 1086. С. 2.

¹² Богомолье. Ук. изд. С. 2.

¹³ Зандер Л. Клермонский съезд // Путь. 1927. № 6. С. 116–117.

¹⁴ Г.А. Раевский в предисловии к сборнику стихов матери Марии, вышедшему в 1949 г., отмечает, что ее стихи «вулканического происхождения» (см.: *Мать Мария. Стихи*. Париж, 1949. С. 13). О. Сергий Гаккель добавляет: «Чувствуется, что и проза, и стихи, как и все ее дела, — “вулканического происхождения”» (о. С. Гаккель. *Мать Мария*. Париж: YMCA-Press, 1980. С. 145).

¹⁵ Мы не будем здесь подробно останавливаться на тех аспектах, которые подробно уже проанализированы в статье А.И. Шмаиной-Великановой. Например, на новизне взгляда матери Марии и Дитриха Бонхеффера на суть аскетического подвига, изменение понимания которого связано с тем, что «изменился грех»: в современном, «совершеннолетнем» (по выражению Бонхеффера) мире самым опасным грехом, сделавшим возможным зло тоталитарных обществ, стал отказ от ответственности, опирающийся на «социальный страх». Это требует новой, не меньшей, но скорее усиленной аскетической практики, «социальный страх» исцеляется новой социальностью литургических отношений между людьми. См. об этом в ук. статье А.И. Шмаиной-Великановой (с. 36–41).

¹⁶ *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 1. С. 148.

¹⁷ Дарственное обращение, сделанное на книге Е.Ю. Кузьминой-Караваевой «Юрали» (1915), автор сравнивает эту книгу со своей следующей поэтической книгой «Руфь» (1916): «Мне хотелось бы, чтобы линия от “Юрали” к “Руфи” показалась Вам не только линией движения вперед, но и расширения, — через уничтожение себя» (Автограф. РНБ. Шифр 37.65.6.56-а).

¹⁸ В статье «Прозрение в войне» — размышлении, вызванном началом Второй мировой войны, мать Мария пишет: «И поэтому, как ни относиться к экуменическому движению, сейчас очевидно, что не ему быть носителем христианского идеала в современном конфликте: не тот у него голос, не тот пафос, не те крылья, которые для этого требуются» (*Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Том 1. Paris: YMCA-Press, 1992. С. 320).

¹⁹ *Мать Мария (Скобцова)*. Православное Дело II // Там же. С. 256.

²⁰ Там же. С. 256.

²¹ *Simone Weil. Attente de Dieu*. Paris: Fayard, 2005. P. 54.

²² *Мать Мария*. Размышления о судьбах Европы и Азии // *Мать Мария. Е. Кузьмина-Караваева*. Жатва Духа. СПб., 2004. С. 496.

²³ Священник Георгий Чистяков. «Молитва необходима, чтобы, не смотря ни на что, остаться верной». Сестра Тереза Бенедикта (Эдит Штайн) — новая святая христианского Запада // Христианос. Рига, 1999. № VIII. С. 153.

²⁴ Цит. по: о. С. Гаккель. Мать Мария. Париж: YMCA-Press, 1980. С. 212.

²⁵ *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 2. С. 141.

²⁶ «Как будто бы законно и само собою разумеется, что журнальная статья ставит своей целью только убедить в известных теоретических положениях, только внушить свои мысли и обосновать их. Мне хочется нарушить такую общепринятую традицию и поставить целью этой статьи не раскрытие известного ряда мыслей, а призыв к общему деланию. В такой постановке есть известная трудность, связанная с предрассудком, общим всем нам. Нам стыдно и неудобно говорить о малых делах.

Мы так привыкли теоретизировать в планетарных масштабах, мы так легко на словах кромсаем границы государств, находим средства от безработицы, оперируем с философскими системами всех эпох и народов, взвешиваем и расцениваем истины религий — и при всем этом ничему не удивляемся и ничему не отдаем нашей жизни, — что звучит почти непростительной и недопустимой наивностью заговорить о чем-то, что не имеет планетарного размаха (а одновременно, может быть, жизни требует). Так вот, заранее принимая упрек в любви к малым делам, я все же хочу именно о них говорить — о нашей маленькой, скудной, нищей нашей жизни». Статья матери Марии «Православное Дело» была написана в связи с возникновением общества «Православное Дело» и напечатана в № 10 журнала «Новый град» за 1935 г. Цит. по: Кузьмина-Караваева Е.Ю. Избранное. М., 1991. С. 362.

²⁷ *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 2. С. 147.

²⁸ Кузьмина-Караваева Е.Ю. Избранное. М., 1991. С. 363.

²⁹ «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы. Возлюбим, это значит не только единомыслие, но и единодействие, это значит — общая жизнь» (*Мать Мария (Скобцова)*). Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 1. С. 151).

³⁰ Там же. С. 150.

³¹ Там же. С. 150.

³² Одним из таких снов, увиденных Георгием Раевским, заканчивает о. Сергей Гаккель свою книгу о матери Марии: «Он увидел во сне, как мать Мария идет полем, среди колосьев, обычной своей походкой, не торопясь. Он бросился ей навстречу:

“Мать Мария, а мне сказали, что Вы умерли”.

Она взглянула поверх очков, добро и чуть-чуть лукаво.

“Ну, знаете, мало ли что рассказывают. Вот видите: я жива”» (ук. изд., с. 260–261).

Свой сон о матери Марии рассказывает в своих воспоминаниях и Т. Манухина, см.: *Манухина Т.* Монахиня Мария (к десятилетию со дня кончины) // *Кузьмина-Караваева Е.Ю.* Избранное. М., 1991. С. 434–435.

³³ *Мать Мария (Скобцова).* Воспоминания. Статьи. Очерки. Paris: YMCA-Press, 1992. Т. 1. С. 262–263.

³⁴ Там же. С. 222.

³⁵ Там же. С. 222.

³⁶ Там же. С. 224–225.

³⁷ Там же. С. 226.

³⁸ Там же. С. 226.

³⁹ Там же. С. 104.

⁴⁰ *Скобцова Е.* О юродивых. // Вестник РСХД. 1930. № 8-9. С. 3–13.

⁴¹ *Десанти Доминик.* Встречи с матерью Марией: неверующая о святой / пер. и перераб. с фр. Т. Викторовой. СПб.: Алетейя, 2011. С. 15.



В МИРЕ КНИГ



Книга не подарок

Ксения Кривошеина. Мать Мария (Скобцова). Святая наших дней. М.: Эксмо, 2015. 696 с. 3000 экз.

Не может не радовать, что за последние десятилетия значительно возрос интерес к жизни матери Марии (Скобцовой). Публикуются ее книги, отражающие все многообразие ее творчества. Появляются посвященные ей монографии, в которых осмысливается ее творческая и подвижническая деятельность. В ее память организуются конференции и симпозиумы, устраиваются выставки¹. К ней, как к святой мученице, возносятся молитвы. Имя матери Марии уже давно известно за пределами так называемого «Русского мира». Ее книги и книги о ней изданы на английском, французском, немецком, итальянском, испанском, греческом языках... Мученица Мария Скобцова — едва ли не самая известная и почитаемая святая русского происхождения вне границ Православной Церкви. Но она не святая Русской Православной Церкви, так как Московская Патриархия, к сожалению, до сих пор не признала ее канонизации².

И вот к 70-летию гибели матери Марии в Москве выходит книга К.И. Кривошеиной. Ксения Игоревна уже известна читателю как автор монографии о матери Марии-художнице — книге не бесспорной, но в целом удавшейся³. Программное название новой книги г-жи Кривошеиной, сопровождаемой к тому же текстами Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и митрополита Сурожского Антония, казалось бы, должно было бы вселить надежду на скорое официальное признание святости матери Марии русской Церковью.

Отнюдь: не успела Ксения Игоревна начать за здравие, как тут же кончила за упокой. Вместо того чтобы обратить взор читателя к святости матери Марии, она задается тщетным вопросом: «...почему мать Мария не канонизирована Русской (курсив мой. — И.К.) Церковью?» (12)⁴.

Подобный вопрос представляется бесплодным, ибо причисленный однажды к лику святых подвижник не нуждается более в повторном прославлении. Согласно правилам канонизации, действующим во всех православных Поместных Церквях, отдельная Поместная Церковь после совершения канонизации извещает об этом другие Поместные Церкви, после чего священноначалие этих Церквей *может* внести имя этого святого в святцы своих Церквей. И тот факт, что имя нового святого одной Поместной Церкви не вносится в календарь другой, вовсе по сути не означает отрицания святости данного подвижника. Ибо подлинная святость не знает канонических границ, она не вмещается ни в какие юрисдикционные рамки. Потому что она — Божия.

Переводя вопрос о канонизации матери Марии в юрисдикционную плоскость, г-жа Кривошеина тем самым фактически ставит под сомнение ее святость. Выходит так, что если русская Церковь в лице Синодальной Комиссии по канонизации святых не нашла в свое время достаточных оснований для прославления матери Марии и иже с ней пострадавших, то их канонизация Константинопольским Патриархатом для нее недействительна. Так, г-жа Кривошеина пишет: «Для многих эта групповая канонизация оказалась полной неожиданностью. Ведь нерешенные вопросы так и остались нерешенными...» (13–14)⁵. Создается впечатление, что канонизация святых является прерогативой одной только Русской Православной Церкви. Г-жа Кривошеина продолжает: «Зрячая и убежденная русская патриотка, м. Мария по сути принадлежала Русской Церкви. Те, кто задумал „групповую канонизацию“, ясно понимали, что это исключит рецепцию решения Константинополя в России. <...> Поставленная перед свершившимся фактом, Московская патриархия не могла и не должна была удовлетвориться наспех и неполно подготовленными данными» (14). Вот как! Значит, у Ксении Игоревны, как и у Московской Патриархии, тоже есть сомнения в святости

матери Марии? Почему же тогда подзаголовок ее книги носит название «Святая наших дней»?

В чем же причина столь странной лабильности г-жи Кривошеиной в отношении к святости матери Марии? Ответ на этот вопрос мы находим у нее самой: «...церковное размежевание трех ветвей единой Русской Церкви⁶ сыграет особую роль в ее (т.е. матери Марии. — И.К.) церковной судьбе. Более того, этот раскол догонит ее и после смерти, определит *юрисдикцию* (курсив мой. — И.К.), совершившую канонизацию матери Марии (Скобцовой). Она станет святой не РПЗЦ и не РПЦ, а Архиепископии русских православных церквей Константинопольского патриархата (в Париже)» (229). Так вот оно, оказывается, в чем дело — в юрисдикции! Но неужели Ксении Игоревне неведомо, что святые — это не собственность той или иной юрисдикции — в том числе и Парижской архиепископии, — а что они Божии и Христовы. Рожденные от Духа, который «дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), они свободны от всех канонических условностей: ибо «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17). К сожалению, подвиг матери Марии остается для Ксении Игоревны загадкой. Поэтому ей и непонятно, что святая мученица Мария может принадлежать *всей* Церкви, а не только какой-то одной ее части.

Вообще-то, г-жа Кривошеина не скрывает своего неприязненного отношения к русской архиепископии в Париже. Выше уже говорилось о том, сколь негативную оценку она дала инициативе архиепископии в деле канонизации парижских мучеников. Или вдруг она утверждает, что в марте 1931 года в Париже будто бы состоялся Церковный собор, «на котором было принято решение отмежеваться от Московской патриархии и перейти под юрисдикцию Вселенского (Константинопольского) патриарха Фотия II» (655–656). На самом деле никакого церковного собора тогда в Париже и не было. Решение о переходе русских православных приходов в Европе под юрисдикцию Вселенского Патриарха было принято митрополитом Евлогием по согласованию с другими епископами еще летом 1930 года. Этот шаг был вызван Указом митрополита Сергия (Страгородского) об увольнении митрополита Евлогия от управления Русской Церковью в Западной Европе за его участие в Лондоне в молениях о «страждущей Русской Церкви». После обращения митропо-

лита Евлогия к Патриарху Фотию русские западноевропейские приходы 17 февраля 1931 года перешли под его юрисдикцию. Под церковным же собором автор, вероятно, имеет в виду приходское собрание Александро-Невского собора, состоявшееся в начале марта 1931 года и поддержавшее митрополита Евлогия⁷.

Очевидно, церковная проблематика далеко не самая сильная сторона книги Ксении Игоревны. Но если бы только она одна. Г-жа Кривошеина проявляет порой удивительную некомпетентность не только в вопросах истории или богословия, но даже, казалось бы, в такой ей хорошо знакомой области, как искусство.

В ее книге довольно много фактических неточностей и просто ошибок. Остановимся только на некоторых из них. Так, согласно г-же Кривошеиной, Юра Скобцов родился в Екатеринодаре. Между тем еще в 2012 году Т.В. Викторовой на основе архивных данных было установлено, что Юра родился в Тифлисе⁸. Создается путаница и в приведенных на одной и той же странице сведениях о крещении детей матери Марии (653). Однако теперь уже известна точная дата крещения Юры и Насти — 25 ноября 1923 года⁹. Небрежность допущена и в рассказе о смерти Юры в концлагере Дора: «Юра почти сразу заболел фурункулезом, через несколько дней он скончался в так называемом медпункте» (345). Основываясь на устных свидетельствах Ф.Т. Пьянова и Ю.П. Казачкина, о. Сергей Гаккель сообщает о смерти сына матери Марии следующее: «Его положили в так называемый медпункт („Ревир“), который на самом деле медпунктом еще и не был. Приблизительно 6 февраля, на двадцать четвертом году жизни, Юру отправили (по казенному выражению) в „неизвестном направлении“, якобы на лечение»¹⁰. На лагерном жаргоне это означало: смерть в крематории или от пули в затылок. Или, быть может, Ксения Игоревна незнакома с книгой Гаккеля? Да нет, она как будто упоминает ее в составленной ею библиографии (676).

Новая книга г-жи Кривошеиной едва ли будет хорошим путеводителем по памятным местам Парижа, связанным с матерью Марией. Ксения Игоревна права, когда говорит, что построенного матерью Марией храма на улице Лурмель больше не существует. Но она ошибается, когда присваивает

улице имя матери Марии. На самом деле улица Лурмель сохранила свое прежнее название, имя же матери Марии получила в 2016 — а не в 2013! — году другая улица, прилегающая к Лурмель (292).

Не слишком осведомлена Ксения Игоревна и в истории Свято-Сергиевского Православного богословского института. Так, Г.П. Федотов был профессором истории западного христианства и агиологии, а не заведующим кафедрой агиологии (261) — таковой в институте просто не существовало¹¹. Всякий хотя бы немного читавший Н.А. Бердяева знает, что его философия несовместима с какой-либо догматикой. Однако у г-жи Кривошеиной Бердяев почему-то оказывается во главе кафедры догматического богословия института (235). Как эту же кафедру мог одновременно занимать о. Сергей Булгаков (275), автор объяснить не считает нужным.

Г-жа Кривошеина пишет, что при пострижении мать Марию будто бы «облачили в белую мантию» (277). Более или менее знакомому с жизнью православного монашества, т.е. «черного духовенства», известно, что монашествующие носят черные одежды. Единственная часть монашеского облачения *белого* цвета — это срачица, которая надевается на голое тело. Ксения Игоревна неправильно трактует строку из цикла стихотворений матери Марии «Постриг» («В рубаху белую одета...») и ошибочно называет срачицу мантией¹².

Вызывает удивление и тезис г-жи Кривошеиной о том, что будто бы «до войны Франция не знала антисемитизма» (334). Для многих французский антисемитизм прежде всего ассоциируется с позорным процессом Дрейфуса. Но, к сожалению, на Дрейфусе его история не кончается. Заметный рост антисемитских настроений во французском обществе особенно наблюдается в период экономического кризиса 1932–1934 годов. Во Франции, конечно, не доходило до погромов, но неужели автору ничего не известно об антисемитской деятельности хотя бы такой ультраправой организации, как «Action française», в рядах которой в 1934 году насчитывалось около 60 000 человек?¹³

Порой г-жа Кривошеина делает неожиданные научные открытия. Так, например, апостол Павел написал к Ефесянам несколько посланий (240), а Осип Мандельштам почему-то оказался *бывшим* акмеистом (109).

Спорным представляется и анализ иконографии «Софии Премудрости Божией», к которой — согласно Ксении Игоревне — мать Мария неоднократно возвращалась на протяжении всего своего творчества. На сегодняшний день, однако, известны только две работы на эту тему, на что указывает сам автор в составленном ею изографическом указателе работ матери Марии (680): акварель «Премудрость построила себе храм» (1913–1917)¹⁴ и вышивка «София Премудрость Божия» (1932–1940). Можно ли в таком случае говорить о созданных матерью Марией акварелях, иконах и вышивках «Софии Премудрости Божией»? (300). В иконографическом ряду работ на эту тему у Ксении Игоревны вдруг почему-то оказывается акварель «В саду Эдемском» (1911–1917), о которой она пишет: «Акварель м. Марии „В саду Эдемском“ представляет для нас особый интерес по сочетанию сказочности и символики Ветхого Завета. Здесь налицо настоящий симбиоз истории семи дней творения и „нового богословия“. В центре композиции с распростертыми крыльями стоит София Премудрость Божия (т.е. Иисус Христос как воплощенная Премудрость), и Христос же, но в виде Младенца, пребывающего в лоне Св. Девы. Обнимает Премудрость, как древо познания добра и зла, сам Адам. Справа фигура Евы с ребенком на руках, и, можно предположить, что изображенные дети — Авель, Каин, Сиф — дети Адама и Евы. Ведь именно от Каина и Сифа расцвело родословное древо человечества... На багровом небе в виде сказочного Змея-Горыныча застыл над миром змий-искуситель! Долгое время в советской музейной атрибуции эта акварель носила название „Змей Горыныч“, но правильнее было бы изменить его на другое» (301–302, ср. 107)¹⁵. Хочется спросить: какое отношение этот причудливый анализ имеет к иконографии «Софии Премудрости Божией»? Не является ли эта акварель скорее аллегорией материнства, столь любимой матерью Марией, интерпретируемой здесь языком библейской символики?¹⁶

Что же касается вышивки матери Марии «София Премудрость Божия», то она выполнена в так называемом новгородском иконографическом изводе, известном не ранее второй половины XV века и получившем позднее широкое распространение¹⁷. Поэтому Ксения Игоревна допускает неточность, когда говорит, что «первоначальная икона

Софии Премудрости Божией была написана на Руси между XI и XIII веками» (300)¹⁸.

Не хочется больше утомлять читателя перечислением ошибок, несоответствий и неточностей в книге г-жи Кривошеиной — при желании он сам может их умножить. Добавим здесь только, что вторая часть книги («Из архивов») концептуально не продумана и подготовлена к публикации крайне небрежно. К чему, например, было включать в книгу неотредактированные тексты так называемого «философа-следователя» Г. Ойцевича о старшей дочери матери Марии Гаяне? Эта тема сама по себе могла бы быть очень интересной, но приводимые Ойцевичем аргументы не убеждают и основаны на бездоказательных гипотезах. Его же статья о пьесе-мистерии «Семь чаш» вообще не выдерживает никакой критики, настолько она превосходит все ожидания по своей надуманности. Правда, в «архивной» части книги мы находим интересные исследования и ценные документы Г.И. Беневича, А.Н. Шустова, И.А. Кривошеина, а также републикацию обоих номеров «Вестника» участников Сопротивления — и это как-то скрашивает общее впечатление от книги. Завершается книга проникновенной статьей Жоржа Нива, которому на пяти страницах прекрасно удалось раскрыть образ матери Марии — поэта, художника и святой.

Печально, что это не удалось автору книги, претендующему на составление первой подробной биографии матери Марии (12). Ведь когда художник создает портрет любимого человека, он вкладывает в свое творение всю полноту данного ему таланта. Тем более, если этот любимый человек — святая.

Священник ИГНАТИЙ (КРЕКШИН)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из последних значительных событий здесь следует упомянуть выставку работ матери Марии в рамках посвященной ей конференции, которая проходила 19–20 марта 2016 года в церкви св. Серафима Саровского на улице Лекурб (см.: Sainte Marie de Paris: Artiste, poète, théologienne, résistante, et Juste parmi les Nations. Exposition, conférences, témoignages et spectacle. Église Saint-Séraphin-de-Sarov. Paris 2016).

² Напомним, что мать Мария была причислена к лику святых мучеников вместе с о. Димитрием Клепининым, Георгием (Юрием) Скобцовым и Ильей Фондаминским 16 января 2004 года Священным Синодом Вселенского Патриархата.

³ *Кривошеина К.* Красота спасающая: Живопись. Графика. Вышивка. СПб., 2004. Книга была переведена на французский язык и издана солидным католическим издательством Cerf: *Krivochéine X. La beauté salvatrice. Mère Marie (Skobtsov). Peintures, dessins, broderies.* Paris, 2012.

⁴ Все ссылки на книгу г-жи Кривошеиной приводятся в скобках с указанием номера страницы.

⁵ Все цитаты из книги г-жи Кривошеиной даются с сохранением авторского стиля и синтаксиса.

⁶ Имеется в виду отделение 5 сентября 1927 года Русской Православной Церкви За границей от «московской церковной власти» после появления «Декларации» митрополита Сергия (Страгородского).

⁷ Об этом см.: *Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского)*, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М. 1994. С. 569–574.

⁸ *Мать Мария (Скобцова; Кузьмина-Караваева Е.Ю.)* Встречи с Блоком: Воспоминания. Проза. Письма и записные книжки. М.-Париж, 2012. С. 519.

⁹ Там же. С. 520.

¹⁰ *Гаккель С., протоиерей.* Мать Мария. Paris, 1992. С. 236.

¹¹ *Викторова Т.В.* Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Преподобный Сергей в Париже: История Парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института. СПб. 2010. С. 531.

¹² *Кузьмина-Караваева Е.; Мать Мария.* Равнина русская: Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. СПб., 2001. С. 171.

¹³ О французском антисемитизме предвоенного периода — как правом, так и левом — см. фундаментальное исследование Ральфа Шора: *Schor R. L'antisémitisme en France dans l'entre-deux-guerres: Prélude à Vichy.* Bruxelles, 2005.

¹⁴ Все датировки работ матери Марии принадлежат г-же Кривошеиной.

¹⁵ В результате этой атрибуционной несурезицы Ксения Игоревна впадает в путаницу и «клонировать» одну и ту же акварель, выдавая ее за две разные работы (679). Неверно и то, что будто бы «в советской музейной атрибуции эта акварель носила название „Змей Горыныч“». Такое название на самом деле носила не акварель, а картина, представленная Е. Кузьминой-Караваевой на выставке «Союза молодежи» в 1912 году (*Сытова А.Т.* Неизвестные рисунки

Е.Ю. Кузьминой-Караваевой // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник. 1987. М., 1988. С. 289). Таким образом, Ксения Игоревна произвольно переносит название утраченной картины на акварель, хранящуюся ныне в Государственном Русском музее.

¹⁶ Эту мысль высказывает и сама Ксения Игоревна в своей первой книге: *Кривошеина К.* Красота спасающая. С. 124.

¹⁷ Об иконографии «Софии Премудрости Божией» в византийском и русском искусстве см.: *Lifšic L.I.* La Sapienza nell'iconografia russa // *Sophia, La Sapienza di Dio.* Milano, 1999. С. 57–65; *Étingov O.E.* Iconografia di Gesù Cristo come immagine dell'incarnazione della Sofia Sapienza Divina // Там же. С. 91–95. О богословском содержании иконы см.: *Флоровский Г., протоиерей.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Труды V съезда русских академических организаций. Ч. 1. София, 1932. С. 485–500.

¹⁸ Не совсем даже ясно, какую конкретно икону имеет в виду автор.



ХРОНИКА



Вечер «Вестника РХД» в Праге

7–9 апреля 2016 года в Российском центре науки и культуры в Праге прошли дни Дома русского зарубежья им. А.И. Солженицына. Вечер, состоявшийся 8 апреля, был посвящен «Вестнику РХД», настоящее которого связано и с самим Домом русского зарубежья, и с издательством «Русский путь», действующим в тесном сотрудничестве с Домом. Вечер собрал небольшую, но заинтересованную аудиторию.

Прага — знаковое место в истории «Вестника», поскольку Чехия 1920-х годов была одним из главных очагов зарождения Русского студенческого христианского движения (РСХД), органом которого поначалу был «Вестник». Поэтому встреча в Праге была своего рода возвращением к истокам после девяностолетнего пути.

На вечере перед аудиторией выступили три члена нынешней редколлегии «Вестника». Автор этих строк — историк из Будапешта и представитель «Вестника» в Венгрии *Виктор Александров* — рассказал об основных этапах истории журнала. Своим возникновением в 1925 году «Вестник» был обязан РСХД. Он начинался как тридцатистраничная брошюра, выходившая ежемесячно и посвященная насущным проблемам Движения. Составу авторов этой небольшой и неказистой на вид брошюры мог бы позавидовать любой богословский журнал в мире: среди них мы найдем практически всех профессоров Свято-Сергиевского богословского института того времени (в том числе Булгакова, Карташева, Зеньковского, Федотова, Флоровского, если назвать лишь са-

мые известные имена), Бердяева, мать Марию, и не так давно канонизированного Ивана Лаговского (не всякий журнал имеет в числе своих прежних редакторов святого!). Постепенно число ежегодно издававшихся номеров сокращалось, но они становились толще и суммарный страничный объем журнала оставался примерно тем же. В 1939 году, в связи с начавшейся войной, издание «Вестника» было прервано. Оно было возобновлено в 1949 году о. Александром Киселевым в Мюнхене, а уже со следующего года журнал опять издавался в Париже. Свой нынешний вид «Вестник» приобрел в 1960-е годы. Он стал походить на традиционные русские «толстые» журналы, оставаясь при этом церковным, литературно-богословским по тематике, был тесно связан с Движением, но независим от него. Как вспоминал в своем слове, посвященном выходу 200-го номера «Вестника», его многолетний бессменный главный редактор Никита Алексеевич Струве, издавая журнал, он всегда старался следовать принципу, который усвоил еще от своего старшего товарища и предшественника по редакции о. Василия Зеньковского, — сочетать православие и культуру. Этому принципу журнал старается следовать и ныне.

Постепенное изменение статуса журнала привело к корректировке названия: в 1974 году, по предложению сотрудничавшего с журналом А.И. Солженицына, из названия журнала было выпущено слово «студенческий». Выступавший отметил, что одной из причин долголетия журнала стало умение его редакторов слышать время, откликаться на его события, не поступаясь при этом издательскими принципами.

Священник *Владимир Зелинский*, известный церковный писатель и настоятель православного прихода в Брешии (Италия), поделился с аудиторией историей своего многолетнего сотрудничества с журналом. Отец Владимир — один из самых давних авторов «Вестника»: его первые публикации появились в журнале еще в первой половине 1970-х годов. По обстоятельствам советского времени он печатался в журнале под псевдонимом (авторов из Советского Союза, публиковавшихся в целях безопасности под псевдонимами, в 1960–1980-е годы было на страницах «Вестника» немало). Свою историю работы в журнале о. Владимир охарактеризовал строками Пастернака: «Ты значил все в моей судьбе». После советских лет

чтения «Вестника» взалхлеб и писания для него статей наступил перерыв. Во времена перестройки и открытости внимание переклюилось на ставшую доступной западную христианскую литературу и на сотрудничество с западными христианскими изданиями. Однако в последние годы, заметил Владимир Зелинский, в нем все усиливается осознание того, что «Вестник» не стал менее нужен, чем раньше, что и в нынешних обстоятельствах у него есть своя миссия. Говоря о прошлом журнала, о. Владимир отметил, что «Вестник» стал особенно ценным и уникальным явлением в послевоенные годы своего существования, когда, постепенно перестав быть органом Движения в узком смысле, он превратился в литературно-богословский журнал и раскрыл в себе вселенское измерение.

Секретарь редакции «Вестника» *Татьяна Викторова* представила последние номера журнала. Цитируя материалы, опубликованные в 203-м и 204-м номерах, она дала зазвучать живым голосам авторов. Среди тех, кому таким образом она



*Татьяна Викторова и о. Владимир Зелинский
на презентации «Вестника» в Праге*

«предоставила слово», были папа Франциск, рассуждающий (в переводе Никиты Алексеевича Струве) о болезнях нашего века, о. Михаил Фортунато, вспоминающий о технике пения «тончиссимо», Пьер Паскаль, передающий горькую шутку из России рубежа 1920–1930-х годов («Можно ли построить социализм в отдельно взятой стране? Можно. Но мне жаль эту страну»), и о. Владимир Зелинский, пишущий о Сталине как функции коммунистического режима. Выступление Татьяны Викторовой оживило пражскую публику, и в перерыве решительно все привезенные организаторами номера журнала были раскуплены читателями.

Наконец, выступившая последней *Юлия Янчаркова*, представитель «Вестника» в Чехии, говорила о сестре Иоанне (Рейтлингер). Она порекомендовала «Вестник» как один из главных источников информации о художнице, поскольку он неоднократно публиковал связанные с сестрой Иоанной материалы.

Некоторым недостатком организации вечера было слабое присутствие на нем мирян и клириков православных приходов Чехии. По-видимому, редакция должна была взять на себя большую роль в организации вечера и позаботиться о том, чтобы о нем было известно хотя бы в православных приходах Праги.

За вычетом этого недостатка, однако, вечер был интересным и полезным. Редакция журнала благодарна Дому русского зарубежья за то, что «Вестник» был включен в программу дней как одна из связанных с Домом достопримечательностей, а Российскому центру науки и культуры — за организацию вечера и гостеприимство. На состоявшемся после вечера импровизированном летучем заседании части редакции и ее друзей в близлежащем китайском ресторанчике было решено, что такие вечера нужно проводить регулярно и в других городах и странах.

ВИКТОР АЛЕКСАНДРОВ

Поэт и его биограф: двойной юбилей

В Париже этой зимой (январь–февраль 2016 г.) практически совпали, прошли совсем рядом, соприкоснувшись, два юбилея. Юбилей поэта и юбилей его биографа. 125-летие Осипа Мандельштама и 85-летие Никиты Струева, чья книга, посвященная судьбе и творчеству Осипа Эмильевича, вышла ко дню рождения поэта третьим изданием в московском издательстве «Русский путь».

Бывают странные сближенья... О поэтическом своеобразии творчества Мандельштама можно сказать немало точных и проникновенных слов, но более всего его выделяла, даже среди блестяще образованных современников, невероятная энциклопедичность. Впрочем, это «академичное» слово лишь очень приблизительно передает жаждающую, любящую открытость, подлинную «всемирность» этого поэта, бывшего одновременно «и эллином и иудеем», которому одинаково были дороги и Нотр-Дам и Айя-София, Гомер и Ламарк, Моцарт и Шуберт, Пушкин и Батюшков. Никита Алексеевич напоминает в своей книге о Мандельштаме «коротенький стишок 1908 года», своего рода поэтический манифест, в котором Мандельштам устанавливает свой генезис от совершенно двух противоположных источников — русского и французского:

В непринужденности творящего обмена
Суровость Тютчева с ребячеством Верлена...

«Поражает уверенность Мандельштама в способностях русского языка соединить несоединимое, да и в собственной способности этот синтез осуществить», — заключает автор монографии, ставшей классикой в изучении русской литературы за рубежом¹.

Мандельштам был человек-перекресток, с его стихами в наши маленькие, убогие жизни врывается дыхание другого — большого и сложного мира, не только страстей, как у других

поэтов, но мира идей, высокой европейской культуры. Для многих людей именно знакомство с этим поэтом стало первым живым прикосновением к образам, которые казались слишком старыми, слишком выхолощенными многолетним, многовековым школярским разбором, чтобы по-настоящему волновать: «Бессонница. Гомер. Тугие паруса...»

И странным образом именно это ощущение — перекрестка, точки, в которой соприкасаются времена и миры, встречаются, сталкиваются ветра и судьбы, не покидало меня весь вечер 15 февраля 2016 года в книжном магазине «УМСА-Press», когда, воздав должное великому поэту, гости обратились ко второму юбилею. В маленьком зале старейшего магазина русской книги в Париже было тесно и душно, но ощущение простора не покидало.

Рассказывал ли профессор Сорбонны Мишель Окутюрье об академической карьере юбиляра, или другой блестящий швейцарский славист Жорж Нива вспоминал о том, как был когда-то студентом Никиты Алексеевича и о том, какое влияние на него в свое время оказала книга Н.А. Струве «Христиане в СССР», — речь шла о встрече и диалоге: миров и культур, русской и европейской. Диалоге, оборачивающемся импульсом и поддержкой, в котором Никита Алексеевич всю свою жизнь принимал самое деятельное участие. Он был одним из тех немногих людей, благодаря которым «голос России услышали на Западе даже в эпоху железного занавеса». Так засвидетельствовала миссию Никиты Алексеевича профессор из университета Нантер Мари Симон, специалист по Серебряному веку и поэзии Анны Ахматовой.

Одного этого — многочисленных учеников, десятков написанных книг и статей — было бы достаточно, чтобы вписать достойную страницу в историю русской культуры в мире в XX веке, но Н.А. Струве всегда искал возможности принять более непосредственное участие в жизни России. Его деятельность на посту директора русского парижского издательства «УМСА-Press» значительно обогатила духовный и культурный ландшафт стран бывшего СССР. Многие люди, открывшие для себя христианство и Церковь на излете существования Советского Союза и позже, в 90-е годы, с нежностью вспомнят одну или несколько книжечек с логотипом этого издательства, знакомивших советских, а позднее рос-

сийских читателей с трудами отцов Сергия Булгакова, Александра Ельчанинова, Александра Шмемана. Всего несколько месяцев назад, выступая в этом же самом зале, видный современный богослов архимандрит Кирилл (Говорун) тепло вспоминал, какую роль книги издательства в юности сыграли в его духовном самоопределении.

После падения «железного занавеса» издательство приложило множество усилий, чтобы найти путь к российским читателям: в те годы, когда старая (советская) система книгопечати и книготорговли была фактически разрушена, а новая еще не создана, это было настоящим подвигом. Пьер Морель, бывший послом Франции в России с 1992-го по 1996 год, и директор Дома русского зарубежья В.А. Москвин вспоминали о выставках «ИМКИ» в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России. «УМСА-Press, — подчеркнул В.А. Москвин, — единственное издательство, которое смогло перенести свою деятельность в Россию, и перенести не формально, а с развитием»: более 70 городов было охвачено книжными выставками издательства, ставшими важными культурными событиями. И в этой части вечера речь, если вдуматься, тоже шла о пересечении двух миров, о встрече российской, советской интеллигенции с наследием дореволюционной России и духовными поисками русского зарубежья. Встрече, воплотившейся даже в топонимике. Именно по инициативе Н.А. Струве в 1996 году в Орле Пролетарская площадь была переименована в площадь отца Сергия Булгакова, а в Белёве улица Союзная получила название улицы Митрополита Евлогия.

Многолетняя дружба и сотрудничество многие годы связывали Никиту Алексеевича с Александром Исаевичем Солженицыным, и поздравление вдовы писателя, присланное к юбилею, глубоко тронуло его. «Ваш голос, — написала Наталья Дмитриевна, — служит камертоном, а Ваш путь — примером». Поэт Юрий Кублановский записал проникновенное видеообращение с рассказом об истории своей дружбы с Н.А. Струве, в котором рефреном звучало все то же самое слово — встреча, встреча, встреча и ощущение удивления и радости. Поздравления пришли из разных стран и концов света, из России, Франции, Америки, Швейцарии и за каждым была — встреча².

А в центре всего этого многочасового непрекращающегося торжества сидел невысокий, застенчиво улыбающийся человек — Никита Струве — профессор Университета Париж X — Нантер, директор русского парижского издательства «УМСА-Press», один из учредителей Дома русского зарубежья им. А. Солженицына и прочая, прочая, прочая. Человек — встреча. Человек — перекресток, как и его любимый поэт. «В безумных встречах и туманных спорах, / На перекрестке удивленных глаз...»

МАРИЯ КОНДРАТОВА

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Струве Никита*. Осип Мандельштам. Лондон, Overseas Publications Interchange Ltd, 1988. С. 186–187.

² См. публикуемые ниже поздравления Мишеля Окутюрье, Ольги Раевской-Хьюз, Н.Д. Солженицыной, В.А. Москвина. — *Прим. ред.*

³ Речь идет об известном французском историке и специалисте по древнерусской литературе Пьере Паскале (1890–1983) — *Прим. Светланы Дубровиной*.

⁴ Цитата приводится по изданию: *Струве Никита*. Осип Мандельштам. Лондон, Overseas Publications Interchange Ltd, 1988. С. 274–275.

Поздравления, полученные в связи с юбилеем Н.А. Струве

Приветственное слово Мишеля Окутюрье*

Я хотел бы сказать несколько слов приветствия, не в академической форме, но в виде дружеского обращения к человеку, с которым мы были товарищами по учебе и учениками Паскаля** в Сорбонне. Наши общие воспоминания связаны с той давней эпохой. У нас был похожий профессиональный путь, если не считать того, что карьера преподавателя в университете была для Никиты Струве только частью его деятельности, поскольку была и другая часть, связанная с работой в России. Но самобытность его французского профессионального пути состоит в том, что в нем переплелось его русское происхождение и французское университетское образование. Я хотел бы сказать совсем немного о его главном исследовании — книге об Осипе Мандельштаме. Это совершенно замечательный труд. Можно перечитать сейчас эту книгу, отдавая себе отчет в том, насколько она была новаторской в то время, когда была написана. Таковой она остается в значительной степени и сегодня. Но, кроме того, эта книга была тогда первым научным исследованием, посвященным автору, с одной стороны, запрещенному в России, с другой стороны, очень мало известному славистам и русистам во Франции — только по его ранним произведениям. Самые важные, самые сложные произведения, которым Никита посвятил свои самые интересные комментарии, тогда были неизвестны и лишь постепенно были открыты в дальнейшем.

* Мишель Окутюрье — профессор Сорбонны, переводчик на французский поэзии Б. Пастернака, О. Мандельштама, А. Ахматовой, специалист по творчеству Льва Толстого, автор книг и многочисленных работ о Серебряном веке русской культуры.

** Речь идет об известном французском историке и специалисте по древнерусской литературе Пьере Паскале (1890–1983) — *Прим. Светланы Дубровиной.*

Мне хотелось бы завершить свои несколько слов чествования Никиты Струве чтением одного из его текстов, отрывка из книги о Мандельштаме: «...русский и западник, по существу истинный европеец, природно неуклюжий, но преодолевающий эту неуклюжесть врожденным ритмом, болезненный, но всегда “с поднятым лицом”, не свой в обществе, но побеждающий эту чуждость через страдание, боязливый в обыденном, малом, но во многом “ненужно отважный”, любивший современный комфорт, но осужденный на нищету, любящий жизнь до страсти во всем ее разнообразии, но твердо и смело идущий на смерть, поэт города и чернозема, мешающий без зазрения совести конкретное с абстрактным, современник всего исторического прошлого и влюбленный в новейшие времена, нисходящий до давно прошедшего, чтобы лучше охватить будущее, пассеист и пророк, архаист, последователь Державина и новатор, соревнующийся с Хлебниковым, “исходящий всегда из смыслов, чтобы дойти до песни, что звучит в душе”, космичный наподобие Тютчева и ребячливый, как Верлен, босяк и драчун, как Виллон, созерцатель, как Данте, у себя дома в музыке и в картинах, любопытный к новейшим наукам и изобретениям, отягченный тяжестью тысячелетий, но свежий и новый, как только что вышедший из купели, метафорический донельзя, как Рембо, и предельно ясный, как Расин, неудобопонятный для многих, но “слишком хорошо понятный всем” (настолько, что остается под запретом полвека после смерти), симфоничный, как Бетховен, прозрачный, как Шуберт, доказательно логичный, как Бах, и непредвидимо гармоничный, как Моцарт, точный, как фламандцы (Рьюсдаель), и импрессионистичный, как Писарро, шагающий вдоль и поперек по векам и пространствам, но враг “всеядства”, всегда помнящий о двойственности времени, одновременно разрушающего и созидającego, стремящийся заполнить пустоту, заклясть не сущее, спасти время, историю и человека через чудотворство поэзии, но знающий, что подлинное спасение находится по ту сторону литературы, и даже поэзии, в подражание Христу вплоть до мученичества»*.

Перевод с французского Светланы Дубровиной

* Цитата приводится по изданию: *Струве Никита*. Осип Мандельштам. Лондон, Overseas Publications Interchange Ltd, 1988. С. 274–275.

Приветственное слово Ольги Раевской-Хьюз

Дорогой Никита.

Радуюсь возможности поздравить Вас с Вашим юбилеем. Жалею, что не буду присутствовать на Вашем чествовании, но ведь все долгие годы нашей дружбы и совместной работы именно так и прошли — Вы в Париже, а я на самом дальнем — и очень далеком — Западе.

Вспоминаю наши встречи, их было не очень много, некоторые запомнились очень ярко. Помню разговор в Лозанне в 1982 году, на первой конференции, посвященной Марине Цветаевой, — под дождем, перебегая улицу, я рассказывала Вам о нашем уже готовом «Русском Берлине». Запомнился Киев 2002 года — незабываемые встречи, Киево-Печерская Лавра. И, конечно, наша последняя встреча в Москве в 2005 году на открытии Дома русского зарубежья.

Последнее двадцатилетие — это работа комитета «Книги для России» в США (скоро уходит наш 12-й контейнер в Москву). Начало трудов по сохранению для России культурного наследия эмиграции в США: организация Комитета — это тоже Ваша заслуга.

И все эти годы, всегда был *Вестник*. Хорошо помню послевоенное начало *Вестника* в 1949 году в Мюнхене, где я встретилась с Движением, — и навсегда осталась движенкой. Это один из щедрых даров моей жизни. Сложилось так счастливо, что хотя мы с Вами жили на разных концах света, мы «работали вместе».

Самым продолжительным и самым ценным была и остается работа с *Вестником*. Спасибо Вам за Ваше вдохновляющее редакторство — *Вестник* всегда ожидается с нетерпением и никогда не обманывает — отзывается на все значительное и в зарубежье, и в России, и во всем мире. Вашими трудами *Вестник* не только не кончился, как большинство эмигрантских изданий, но вырос в новую силу. Дай Вам Бог здоровья и сил продолжать этот уникальный труд еще многие годы.

Роберт присоединяется ко мне с поздравлениями и пожеланиями бодрости и сил на многие годы.

Ваш заокеанский друг и сотрудник,

Ольга Раевская-Хьюз

Приветственное слово Людмилы Оболенской-Флам

Дорогой Никита Алексеевич!

Сердечно поздравляю Вас с Вашим юбилеем и со всеми Вашими заслугами перед историей.

Ваша разносторонняя деятельность — ИМКА-Пресс, Вестник РХД, Сорбонна, многочисленные собственные публикации (одни только воспоминания о встречах с Ахматовой чего стоят!), а также книжный магазин и опекунов над приютом в Монжероне — делает Вас одним из самых выдающихся личностей нашего поколения в эмиграции.

Изданные Вами за рубежом произведения Солженицына привели Вас к знакомству с их автором, а впоследствии и к близким дружеским отношениям, построенным на взаимном уважении. Это, в свою очередь, сделало Вас соучредителем Библиотеки-фонда русского зарубежья в Москве, ныне Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына. Именно Вам и проф. Ольге Петровне Раевской-Хьюз я обязана тем, что меня привлекли к благодарной задаче пополнения фондов Дома. Созданный нами в США комитет «Книги для России» встретил здесь широкий отклик; за двадцать без малого лет его существования мы переправили в Москву огромное количество эмигрантских публикаций, а также архивы, произведения живописи, скульптуры и другие музейные экспонаты, относящиеся к российской диаспоре.

Благодаря этой деятельности я получила счастливую возможность познакомиться с Вами лично. Навсегда останется в памяти наша с Вами и Виктором Александровичем Москвиным поездка в Самару, где были переданы книги из фондов Дома семинарии и университету и где я смогла убедиться, как нужны эти книги не только в Москве, как жаждут их читатели, ранее оторванные от богатого наследия зарубежной литературы и прежде запретного «там-издана».

К светлым воспоминаниям жизни относятся и наши московские встречи с Вами и Марией Александровной в стенах Дома, сперва по случаю его 10-летия, потом — 15-летия, с уютными посиделками на кухне гостеприимной гостиницы.

Дай Вам Бог, Никита Алексеевич, здоровья и сил для дальнейших трудов, и да пошлет Он благополучия всем Вашим близким.

Искренне уважающая Вас
Людмила Оболенская-Флам,
председатель комитета
«Книги для России», США

Приветственное слово Наталии Дмитриевны Солженицыной

Наш дорогой, высокочтимый,
родной и любимый Никита Алексеевич!
Каждый из этих эпитетов — чистозвонная правда. Именно таким — дорогим, высокочтимым, родным и любимым — Вы были для нас с Александром Исаевичем и остаетесь сегодня.

Пожалуйста, старайтесь быть здоровым в следующие пять лет Вашей замечательной жизни — Вы так нужны нам! Во всех нравственных коллизиях нашей неукладной российской реальности Ваш голос служит камертоном, а Ваш путь — примером.

С подлинной любовью
Ваша

Наталия Солженицына

Приветственное слово Виктора Александровича Москвина, директора Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына

Наш сегодняшний вечер посвящен выходу в России книги «Осип Манделштам», приуроченному к 125-летию со дня рождения великого поэта. Автору книги, Никите Алексеевичу Струве, завтра, 16 февраля исполняется 85 лет.

В России книга вышла третьим изданием в издательстве «Русский путь», первый же раз на родине поэта была опубликована в 1992 г. в томском издательстве «Водолей». В тот же год, в сентябре, Никита Алексеевич в Воронеже попросил, чтобы ему показали манделштамовские места. Благодаря

стараниям Никиты Алексеевича на доме возле Сорбонны, где проживал Мандельштам была установлена памятная доска поэта. Читая лекции во время поездок по России, Н.А. Струве, говоря о русской поэзии XX века, всегда выделял два имени: Ахматова и Мандельштам.

В 2005 году, когда открывали новое здание Дома русского зарубежья, Никита Алексеевич сказал мэру Москвы Ю.М. Лужкову, что создание Дома — это чудо. Спустя пять лет, незадолго до своей отставки, Лужков вспомнил эти слова. Действительно, один из крупнейших ныне научных и культурных центров России был создан в тяжелейшие годы, как говорится, с чистого листа. И во многом благодаря Никите Алексеевичу. Он был первым, кто поддержал идею, написал об этом проекте в Вермонт Солженицыным. Вместе с Александром Исаевичем и Наталией Дмитриевной деятельно помог устройству библиотеки-фонда «Русское Зарубежье» (таким было первое название Дома), стал первым и щедрым дарителем. Без Струве «чудо на Таганке» не состоялось бы. Как и без Солженицыных, без тогдашнего префекта центрального округа Москвы Музыкантского и мэра столицы Лужкова.

Библиотека открылась в 1995 году, а до этого было другое «чудо» — проведение в сентябре 1990 г. в Советском Союзе во Всесоюзной государственной библиотеке иностранной литературы первой выставки книг «ИМКА-Пресс». Это был смелый шаг. Масштабно проведенный. Работали выставка, читальный зал и книжный магазин. Струве привез 40 тысяч доселе запрещенных книг.

Спустя год был создан «Русский путь» как московская ветвь «ИМКИ». Едва ли не единственный опыт успешного переноса издательской деятельности из эмиграции в Россию. Первыми книгами «Русского пути» стали «Стихотворения» Поля Валерии и «Записи» о. Александра Ельчанинова. Выбор был не случайным. «Записи» — одна из известнейших и выдающихся книг «ИМКА-Пресс», Поль Валери — одна из ярчайших и знаковых фигур французской культуры. Быть своеобразным мостом между французской и русской культурами — одна из задач «Русского пути» и Дома русского зарубежья. Особенно зримо это проявилось в девяностые годы, когда началась программа по проведению книжных выставок в городах России, стран бывшего СССР и Восточной Европы. Если первые вы-

ставки в Ленинграде и Киеве состояли только из книг «ИМКА-Пресс» и издательства им. Чехова (чьи книги при закрытии издательства были переданы ИМКЕ), то начиная с 1992 г., с выставок в Твери и Орле, помимо эмигрантских издательств была представлена и современная литература на французском языке. Присутствующий здесь Пьер Морель, в девяностых годах Посол Франции в России, принял участие в открытии выставок в Дмитрове, Нижнем Новгороде и Твери. Пьер и его супруга Ольга помогали становлению «Русского пути».

Главной своей миссией Никита Алексеевич, как он сам говорит, видит возможность предстательствовать за русских изгнанников, русских беженцев, мечтавших вернуться на Родину если не самим, то своими книгами, рукописями, своей памятью о роковых событиях русской истории, своим предостережением от их повторения. Как-то Никита Алексеевич сказал, что он посетил примерно пятьдесят городов. На самом деле, больше. Профессор Струве открывал выставки в Смоленске и Владивостоке, в Архангельске и Ставрополе. Между ними вся Россия. Города не только областные, но и уездные. Торжок, Торопец, Шацк, Касимов, Георгиевск...

Можно сказать, что великое наследие издательства «ИМКА-Пресс» сейчас доступно повсеместно. Десятки тысяч книг нашли свое место на полках областных, университетских, районных библиотек, вошли в научную и общественную жизнь страны. Стало это возможно благодаря подвижнической работе Никиты Алексеевича. Благодаря помощи Солженицыных, наряду с эмигрантскими изданиями библиотекам были подарены сотни тысяч современных российских книг. Поездки Струве по России — это не только дарение книг, но и лекции, выступления, пресс-конференции, встречи, беседы, интервью. Кстати, пресса, очень разная по своим политическим взглядам, в подавляющем большинстве писала позитивно о выставках и встречах. Результатом поездок стала музейная экспозиция об отце Сергии Булгакове в Ливнах Орловской области. Также в Ливнах в 1996 году Пролетарская площадь была переименована в площадь отца Сергия Булгакова. В городе Белеве Тульской области Союзная улица стала именоваться улицей Митрополита Евлогия.

Деятельность Никиты Алексеевича, развернутая им на русской земле вот уже четверть века (а если вспомнить пер-

вых авторов «Вестника РСХД» из Советской России рубежа 1960–1970 гг., то и гораздо раньше), продолжает приносить свои живительные плоды.

Слово священника Игнатия Крекшина. Встреча, которая продолжается

Судьба каждого человека — это переплетение жизненных вех, формирующих его личность. Такими вехами могут быть книги, музеи, ландшафты, но особенно встречи, да, прежде всего — личные встречи, в буберовском смысле этого слова. Моя первая «встреча» с Вами, дорогой Никита Алексеевич, состоялась в середине семидесятых, когда мне, студенту отделения истории искусств МГУ, стали попадаться — увы, на один только день! — номера «Вестника». С какой жадностью вдыхал я тогда воздух свободы и правды! С каким трепетом читал я статьи внука опального П.Б. Струве! Помню и тот морозный вечер 7 ноября 1981 года, когда о. Александр Мень после Всенощной в Новой Деревне подарил мне очередной номер «Вестника». Через о. Александра, приход которого активно сотрудничал с «Вестником», Вы стали мне еще ближе.

И вот настоящая встреча с Вами состоялась. Это было в Библиотеке иностранной литературы в Москве, где Вы в сентябре 1990 года открывали выставку «УМСА-Press». Еще не минуло сорока дней после гибели о. Александра, с которым Вы собирались увидеться — но, к сожалению, не успели. Вам меня представила Катя Гениева. Мы как-то сразу поняли друг друга, и Вы пригласили меня сотрудничать в «Вестнике». Так началась наша многолетняя — быть может, не всегда легкая — дружба. Меня всегда поражали Ваша энергия и молодость, Ваша откровенность и одновременно удивительная по отношению к собеседнику деликатность, Ваше такое по-детски мудрое отношение к жизни. Вы навсегда останетесь для меня живым свидетелем той великой христианской культуры, которая вопреки всему продолжает дышать обоими легкими Востока и Запада.

Встреча с Вами продолжается.

Многая Вам лета, дорогой Никита Алексеевич, *ad multos annos!*

Наследники Бориса Зайцева в России

15 апреля 2016 года в Доме-музее Марины Цветаевой в Москве состоялось представление изданной музеем новой книги «Вера жена Бориса». Основой издания послужили дневниковые записи жены писателя Бориса Константиновича Зайцева, Веры Алексеевны, охватившие почти три интереснейших десятилетия (с 1937-го по 1964-й).

Зал наполнила разнообразная интеллигентная публика. Среди гостей можно было видеть и густую шевелюру Александра Кырлежева, и блестящий череп Захара Прилепина, и суровый профиль Олега Коростелева. Питерским гостям атмосфера вечера в Борисоглебском переулке напомнила обстановку похожих вечеров в музее Ахматовой в Фонтанном доме.

Вел встречу живой классик российской эмигрантики Лев Абрамович Мнухин, научный консультант издания. Рассказывая о работе над книгой, Лев Абрамович поделился одной подробностью. Поначалу, пока издание представляло собой лишь стопку листов, название «Вера жена Бориса» казалось ему слишком фривольным. «Все равно как "Марина жена Сергея" или "Анна жена Николая"», — пошутил Л.А. Мнухин. Однако когда он взял в руки уже выпущенный из типографии том, то изменил свое мнение, признав, что изначальный вариант оказался наилучшим.

О трудностях издания поведала автор-составитель книги Ольга Алексеевна Ростова. Дело в том, что рукопись В.А. Зайцевой изобилует множеством не- и малоизвестных имен, в том числе уменьшительных, домашних и шуточных прозвищ, требующих расшифровки инициалов и т.п. Кроме того, автор дневника описывает такие реалии эмигрантской, французской, да и просто 40-летней давности жизни, которые совершенно непонятны современному русскому читателю. Поэтому требовался подробный и обстоятельный комментарий. Неоценимую услугу комментаторам оказали, прежде всего, внуки Зайцевых — братья Соллогубы. У них, собственно, и хранится архив Бориса Константиновича и его супруги.

«Изюминкой» вечера, несомненно, стали воспоминания Петра и Михаила Андреевичей Соллогубов. Братья не только хранители и издатели, но еще и герои дневника Веры Зайцевой: Пека и Миша. По свидетельству внуков, отношения бабушки и дедушки навсегда остались для них примером настоящей любви. В конце жизни Вера Алексеевна из-за инсульта восемь лет была прикована к постели, с трудом говорила, но зато ее улыбка стала еще выразительнее, чем прежде. Эта улыбка и исходящий от нее свет глубоко врезались в память внуков. Сам в преклонных годах, Борис Константинович преданно ухаживал за супругой все время её болезни. «Я не имею права умирать, пока жива моя Вера. Я за ней хожу», — говорил Зайцев. Маленькие Пека и Миша часто бывали в скромной квартирке в парижском пригороде Булонь, где у Зайцевых собирались русские эмигранты. Частенько приходили члены местного православного приходского общества.

Чтобы помочь по хозяйству, родителей регулярно навещала дочь — Наталья Борисовна Соллогуб, мать Пеки и Миши. Большим облегчением для семьи стало получение «служебной жилплощади» в одном из фешенебельных районов Парижа. Целый особняк предоставил мужу Натальи Борисовны банк, в котором он работал управляющим. Стало возможным перевезти родителей к себе. Переезд тяжело дался Вере Алексеевне: вскоре она умерла. Борис Константинович пережил супругу на семь лет. В памяти Пеки запечатлелось, как дедушка спускался к обеденному столу, отстукивая ритм по перилам лестницы и напевая себе под нос. «Музыка Зайцева», — неизменно сообщал он домашним, собравшимся в столовой. Борис Константинович до конца дней сохранял живую любознательность. Уже студентом Петр беседовал с дедом о разных технических новинках. Однажды Зайцев поинтересовался, правда ли, что существует машина, способная за секунду совершать миллион вычислительных операций. И, не дожидаясь ответа, скептически заметил: «Брежут, наверное».

Михаил Соллогуб дополнил воспоминания брата интересными штрихами. Он рассказал, что мама уже с 10 лет вела домашнее хозяйство: готовила, стирала и убирала. Бабушка и дедушка, как настоящие русские интеллигенты, мало интересовались бытом, такими пустяками, как еда и порядок в доме.

Борис и Вера Зайцевы были глубоко верующими и православными церковными людьми. Когда из-за болезни они лишились возможности посещать церковь, Борис Константинович служил все, что может служить мирянин дома, вычитывая, например, праздничные каноны Рождества и Пасхи. Зайцев принимал участие в переводе текста Нового Завета на русский язык в составе группы, которую возглавлял выдающийся православный библиист епископ Кассиан (Безобразов). Работа переводчиков проходила в горячих спорах буквально за каждую запятую.

Не преминул рассказать Михаил Соллогуб и о том, какому испытанию подверг дед его намерение попробовать себя на писательской стезе. Настойчивые попытки внука выяснить секреты писательской лаборатории Зайцев остудил замечанием о том, что, мол, никакой особой техники нет, просто садишься и пишешь-пишешь-пишешь.

Выступления Петра и Михаила сильно оживили аудиторию. Слушатели время от времени весело смеялись. Хотелось слушать и смотреть на этих людей еще и еще. Перед нами как живые проносились образы четы Зайцевых, их друзей и знакомых. Весь вечер царила радостная и непринужденная атмосфера.

Вдохновением, полученным от работы над книгой, поделилась художественный редактор И.И. Антонова. Ей особенно запал в душу образ Натали Борисовны Соллогуб. Ирину Иосифовну восхитило такое мало ценимое и редкое в современном мире качество, как высокая нравственность молодой еще девушки.

На вечере выступал также доктор исторических наук П.Г. Гайдуков (Государственный исторический музей), публикатор дневников отца Веры Зайцевой, крупнейшего специалиста по нумизматике Алексея Васильевича Орешникова. Порадовал присутствующих своим мастерством рассказчика, певца и декламатора сотрудник Дома русского зарубежья им. А.И. Солженицына, автор-исполнитель В.В. Леонидов. Закончилась презентация открытием выставки «Мы — капля России», посвященной семье Зайцевых, и оживленным, неформальным общением за чашкой чая и бокалом вина.

АЛЕКСАНДРОВ БУРОВ



IN MEMORIAM



Памяти дона Патрика де Лобье (1935–2016)

Не стало дона Патрика де Лобье. В воскресенье 28 февраля он ушел в Дом Отца, тот самый, который еще здесь, на земле, давно уже считал своим настоящим домом.

Однажды мы гуляли с ним по Парижу, неподалеку от церкви Сен-Франсуа-Ксавье, и он показал мне один дом. «Видишь то верхнее окно? Там была моя комната, в которой я в шестнадцатилетнем возрасте дал обет посвятить свою жизнь Христу». Мистическое призвание, удивительно рано угаданное и верно и строго исполненное до самого конца. Священническое призвание исполнилось гораздо позднее: он был рукоположен в священники и стал доном Патриком в 2001 году, а до этого очень долго был Патриком де Лобье, служащим Международного бюро труда в Женеве, вплоть до выхода на пенсию в 2000-м, и профессором социологии Женевского университета. В действительности этот мистик, рьяный читатель мистических сочинений Марии Воплощения, Хильдегарды Бингенской и Марии Агредской, был еще и социологом и, в частности, прекрасным знатоком Карла Маркса. Это входило в его призвание: делиться знанием о мире, как он есть, во всей его конкретике, чтобы привести этот реальный мир к свету Христову. Сложная задача, конечно, но полностью соответствующая христианской антропологии, видящей в человеке соединение плотского и духовного, материального и божественного, «царственное священство», «понтифика» (священство не окажется ли тогда просто выс-

шим проявлением нашего онтологического призвания к «строительству мостов (ponts)», ведь священник как бы низводит Бога на землю, чтобы дать Его людям?). Хотя и поздно став священником, дон Патрик тем не менее издавна знал, что такое священство. После же рукоположения он исполнял свое служение везде, где ему только доводилось бывать, не признавая никаких препятствий: однажды он прорвался за полицейские ограждения, чтобы помолиться над останками несчастного, бросившегося в метро под поезд.

Конечно, этот рыцарский жест шестнадцатилетнего юноши, дающего Христу клятву служить Ему до конца своих дней, восходит к тем аристократическим традициям служения, в которых и вырос Патрик, выходец из древнего вандейского рода, состоявшего в родстве с большинством коронованных особ Европы (с принцем Лихтенштейнским, например). Но об этом Патрик говорил крайне редко, а если и говорил, то всегда с долей юмора. И очень любил следом, с той же улыбкой, прибавить, что через двух своих племянниц состоит в родстве также с Карлом Марксом и Мишелем Уэльбеком.

Россией Патрик де Лобье заинтересовался очень рано. Его диссертация по политологии была посвящена революции 1905 года, и, работая в Международном бюро труда, он завязал связи с представителями советских профсоюзов. Конечно, он не питал иллюзий и догадывался о том, что на самом деле представляли из себя эти самые профсоюзы, но при этом всегда был уверен, что даже в самом лицемернейшем из советских чиновников притаился настоящий и живой человек. А в дальнейшем, уже после падения СССР, эти уже завязавшиеся контакты позволили ему выйти на сотрудников читаемых российских журналов, таких как «Новый мир», например. С одним из редакторов «Нового мира» Игорем Виноградовым и с академиком Сергеем Аверинцевым он в 1991-м основал в Москве Международное общество Владимира Соловьева, с филиалами в Женеве и Париже (парижского филиала я стал председателем). Владимир Соловьев (1853–1900), которого обычно считают первым великим русским философом, обратился в католичество, но не отказался от своей принадлежности к Православной церкви, заняв тем самым одновременно и парадоксальную, и дерзновенно пророческую позицию.

Одаренный поразительной общительностью и неутомимой энергией, Патрик сумел ответить на запрос Иоанна Павла II, когда тому захотелось лучше узнать русскую мысль (это было время энциклик *Orientalis lumen* и *Ut unum sit*), и в результате шесть лет спустя в июне Папа пригласил к себе на обед в Ватикан тех представителей науки и искусства России, которых ему порекомендовал Патрик. И тут снова Патрик строил мосты и завязывал связи, которым еще предстояло сыграть свою роль в будущем. Так, Папа после этого начал дружески переписываться с великим русским поэтом Ольгой Седаковой. Легко представить также, что внимательность, ум и простота римского понтифика не могли не тронуть и таких влиятельных русских мыслителей, как Алексей Козырев, Сергей Хоружий и Владимир Бибахин. Что же касается Сергея Аверинцева и Константина Сигова, то они, будучи православными, уже прониклись к тому времени «чувством Рима», совершенно в соловьевском духе.

Патрику де Лобье были очень дороги точки соприкосновения между Россией и Бразилией: и там, и там огромные необжитые и пустынные пространства, те же проблемы бедности, распространенности сект, невежества и предрассудков, социальное насилие — и в то же время осязаемое присутствие подлинной религиозности. Два раза он даже возил в Бразилию русских, организовав там целый ряд совместных конференций. Но успеха этот проект не имел, и Патрик его оставил.

Он очень любил Китай. Много раз туда ездил, на разные конференции и просто пообщаться с людьми, особенно в подпольных католических общинах, сохранивших верность Риму. Он открыл для себя (и опубликовал по-французски) китайского философа IV в. до н.э. Мо-цзы, у которого основные категории перекликаются с мыслью Аристотеля: Патрику это казалось важным для того, чтобы донести христианскую философию до современных китайцев. С ними он много говорил о Мо-цзы. Как раз в Китае в сентябре прошлого года он и потерял последние свои силы; и в то же время был совершенно счастлив, когда одна женщина призналась ему там, что обратилась два года назад, услышав от него, что Иисус — это не идея, а личность.

Как у Ньюмана и Соловьева (а соловьевские «Три разговора» он очень ценил), у Патрика было острое чувство «по-

следних вещей». В 2005 году на Троицу он устроил на эту тему конференцию в Иерусалиме, куда пригласил немало русских участников. Но для него самого в мире сем «последние вещи» завершались триумфом, пусть и временным, «цивилизации любви»: об этом он много думал и написал целую книгу.

Таким был дон Патрик, крупный мыслитель и ученый, великий мистик, прекрасный друг и улыбающийся аскет, католический легконогий Меркурий, крылатый вестник Христа, повсюду разносящий Его весть. В прошлом августе он писал своим друзьям: «Мое призвание — быть миссионером (полуетшельником); я даже выставил свою кандидатуру на служение “миссионера Милосердия” в Юбилейном году». В Риме, куда он поехал, чтобы получить это дарованное ему назначение, его и одолела болезнь, и больше он уже не вставал.

БЕРНАР МАРШАДЬЕ

(перевод с французского Натальи Ликвинцевой)

Прощание с Патриком

(1935–2016)

Он был другом всех, кого когда-либо встречал. Становился им как-то мгновенно и запросто, с обоюдного порыва. В первые же две минуты знакомства со всеми переходил на «ты». При этом был французом в каждом слове, движении, жесте, общении, раскованности, изяществе, спонтанности, веровании, в благородной прямизне души и в не терпящей неясности мысли, вплоть до невозможности соединиться с чем-то иным, чуждым четкой галльской стихии. Четверть века силясь изучить русский язык с заложенной в него вольной, иначе организованной, славянской ментальностью, он так и не продвинулся в нем дальше нескольких приветственных фраз. И вместе с тем «мир Патрика де Лобье», как бы и не задуманный, но стихийно возникший вокруг него, растекался чуть ли по всей планете. Его просветительские проекты и замыслы всегда тянулись к дальним странам — России, Бразилии, Японии, Корее, Китаю... и как-то неожиданно удавались там. Он был удивительно целен в своем облике старинного аристократа, никогда не забывавшего, что его отец погиб за Францию во время Второй мировой, что сам он воевал за нее в Алжире («надеюсь, я никого не убил!»), где и посвятил себя Богу, дав себе самому обет безбрачия; этот день он потом любил отмечать. Он был «рыцарь-монах», как Блок назвал Владимира Соловьева, и нес это свое монашество именно как рыцарство, легко и весело, с некоторой старомодной верностью и упрямой стойкостью.

Когда уходит человек, вспоминаешь всегда о том, что было определяющим в его жизни. Таким стержнем, вокруг которого сложилась его личность и судьба, стала, на мой взгляд, его миссия, соединившая его такую живую, действительную, впитанную с молоком матери веру с социальным учением католической Церкви. Для него это было чем-то единым и нераздельным — личная мистика, именно в западном ее понимании как *интимной* беседы с Богом, духовный опыт, настроенный на всегда открытую, «горячую линию» с Небом, и проповедь о построении града земного, чему посвящены

почти все его книги. Лучшая, итоговая из них — *Цивилизация любви* — *Civilisation de l'amour*, — этим выражением, заимствованным у Павла VI, в последние годы он обозначал дух и образ своего служения. Завершив свою профессорскую стезю в Женевском университете, упершюся в пенсионный возраст, он вступил, можно сказать, ринулся в жизнь священническую, не взяв прихода — невозможно было представить Патрика прикованным к одному месту, — но странствуя повсюду с лекциями о социальном учении и неизменными мессами, часто полутайными, совершаемыми там и здесь, где придется, не пропуская ни дня. Помню одну из таких месс — в поезде, шедшем из Киева в Севастополь. Мы с друзьями — среди них был Константин Сигов — внимали ей с верхних полок купейного вагона.

Как трудно и сиротливо будет без тебя, Патрик! Без щедрой, широкой твоей дружбы, разметившей своими путями последние четверть века моей жизни. Эта дружба означала движение. Не могу сосчитать наших встреч. В Москве, куда ты приехал, кажется, в конце 1980-х влюбленным в перестройку; затем в самом сердце Парижа, прямо за спиной Нотр-Дам, в твоей крошечной квартирке на острове Сен-Луи, напоминающей грот; в Женеве на rue Lamartine, на десятом этаже аккуратной швейцарской новостройки с окном, выходящим прямо на знаменитый водомет Женевского озера, который по-своему вписывался в изысканную собранность и прозрачность твоего быта; во Фрибурге, куда ты впервые пригласил меня на конференцию; в Аннеси, у милой твоей тетушки, чей муж, летчик, mort pour la France, был похоронен прямо у порога ее дома (на прощанье она сказала нам с женой: *jamaïs deux sans trois*, два раза были, приезжайте в третий); затем в Вандее, откуда твои родовые корни и куда ты пригласил нас всем семейством, где я в первый и, наверное, в последний раз соприкоснулся с *vieille France*, той старой Францией, «которую мы потеряли» еще в резне 1792 года; затем в Варшаве, Люблине, у многих общих польских друзей, с которыми ты вовлекал меня уж не помню в какой проект; в Иерусалиме, на Святой Земле, где ты собрал москвичей на одну из конференций (об эсхатологии, если не ошибаюсь); в Риме, в соборе Святого Петра, когда тебя рукополагал стареющий, уже едва преодолевавший немощь, Иоанн Павел II; в Киеве на Успен-

ских чтениях, в Севастополе, в Херсонесе, где мы молились у пустой гробницы св. Климента, неподалеку от мест, где был крещен равноапостольный Владимир; и в последний раз в Нанте в позапрошлом году, и все казалось, главная встреча впереди... А сколько встреч намечалось, но так и не состоялось, — в Бразилии, Оснабрюке, Памплоне, Перми, Новосибирске, куда ты всегда успешно добирался со своими лекциями и семинарами все о том же: социальное учение, Соловьев, эсхатология, единство Церкви, цивилизация любви.

Помню, в Женеве, на вокзале Корнавен, в начале 1990-х, ты брал какой-то многоходовый билет в обычной твоей манере, не торопясь, с прибаутками, рассказывая заодно кассирше, куда именно и с какой целью ты собираешься ехать, не очень



У гробницы св. Климента Римского, Херсонес, ок. 2011 г.

беспокоясь об очереди, стоявшей за твоей спиной. «Знаешь ли, Патрик, что сказала бы тебе очередь, если бы в такой вот манере ты брал билет где-нибудь в России, куда ты все время стремишься?» — спросил я его тогда не без некоторой провокации. «А что бы ни сказала, — ответил ты, — все равно люблю ее, Россию, до безумия». По любви к ней ты предпочел с ней не ссориться, не греша прозелитизмом, не делая ее своим приходом, ты перенес почти апостольское рвение в Китай, где ты служил в каких-то полуподпольных общинах, не «патриотических», конечно, а только тех, кто хранил верность Риму, не задумываясь о риске, да, наверное, и не догадываясь, что каждый твой шаг сфотографирован и занесен куда следует, и кто знает, чем это могло обернуться в тоталитарной стране. Теперь и Китаю будет не хватать тебя, о. Патрик де Лобье! И Первому Риму будет не хватать, и Третьему, и Матери городов русских, как и всем нам, десяткам и десяткам твоих друзей по всему свету. Если есть рай для «экуменических рыцарей» без страха и упрека, то он верно там, где ждет тебя вечный спутник твой, Владимир Соловьев, открывший для тебя когда-то Россию в сердце Вселенской Церкви...

Протоиерей Владимир Зелинский

Коротко об авторах



Александров Виктор (Будапешт, Венгрия). Род. в 1968 г. в Орле. Закончил истфак МГУ, учился на отделении средневековых исследований в Центральноевропейском университете в Будапеште. Доктор философии (2004). Автор англоязычной книги по истории источников средневекового права и ряда статей о богословии о. Николая Афанасьева. Издатель сборника работ о. Николая Афанасьева «Церковь Божия во Христе» (М.: ПСТГУ, 2015). Член редколлегии «Вестника».

Буров Александр Анатольевич (Санкт-Петербург). Представитель «Вестника» в Санкт-Петербурге. Окончил юридический факультет СПбГУ (1992) и Свято-Филаретовский институт (2002). Работал юристом, журналистом (зам. главного редактора газеты «Кифа», 2002–2008), в настоящее время старший научный сотрудник санкт-петербургского Государственного музея истории религии.

Протоиерей Владимир Зелинский (Брешия, Италия). 1942 г.р. Православный священнослужитель, настоятель церкви во имя иконы Пресвятой Богородицы Всех Скорбящих Радость в г. Брешии, писатель, богослов. Член редколлегии и постоянный автор «Вестника». Окончил филологический факультет МГУ.

Священник Георгий Кочетков (Москва). 1950 г.р. Профессор-священник, кандидат богословия, основатель и ректор Свято-Филаретовского православного христианского института, основатель и духовный попечитель Преображенского содружества малых православных братств, основатель системы современной катехизации.

Елифанов Петр (Москва). Род. в 1963 г. в Сибири. По образованию историк. Автор стихов, прозы, переводчик с французского (Симона Вейль) и итальянского (Дж. Б. Базиле, Д. Кампана, Дж. Унгаретти, В. Серени, А. Поцци и др.).

Злотникова Ольга (Минск, Белоруссия). Род. в 1987 г. в Минске. Училась в Белорусском гос. университете культуры и искусства. Стихи печатались в журналах «Неман», «Немига литературная», «Наш современник», «Пролог», «Кольцо А», в «Литературной газете» и сборниках. Победитель республиканского литературного конкурса молодых поэтов в Бресте (2010). Автор книг стихов «Зарождение звука» (Минск, 2011), «Одуванчиковый мед» (Таганрог, 2015).

Зырянов Олег Васильевич (Екатеринбург). Род. в 1966 г. в Свердловской области. Доктор филологических наук (2002), профессор (2007), зав. кафедрой русской литературы Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина. Сфера научных интересов: жанровая поэтика русской лирики, духовно-религиозные аспекты отечественной словесности, проблемы этнопоэтики и литературной регионалистики.

Иванова Оксана Витальевна (Екатеринбург). 1971 г.р. Окончила экономический факультет Уральского гос. университета, Свято-Филаретовский институт, аспирантуру Института экономики УрО РАН. Руководитель экспозиционной группы *Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX веке*, редактор сайта <http://russianway.info>. Автор и куратор более 70 выставочных проектов, связанных с христианской культурой и историей, в том числе выставки «Неперемолотые. Опыт духовного сопротивления на Урале в XX веке».

Священник Игнатий Крекшин (Германия). Род. в 1956 г. в Москве. Окончил МГУ (кафедра истории и теории искусства) и Высшую философскую школу в Мюнхене. Священник католической епархии Роттенбург-Штуттгарт (Германия). Автор многочисленных публикация по истории искусства, богословию, философии. Переводчик с немецкого и французского.

Архимандрит Кирилл (Говорун). 1956 г.р. Выпускник Киевской духовной академии, богословского факультета Афинского университета и докторантуры Даремского университета (Великобритания). Кандидат богословия, доктор философии. Священнослужитель Русской православной церкви, богослов, публицист.

Клементьев Александр Константинович (Санкт-Петербург). Исследователь истории Русской православной церкви в эмиграции и в России первой четверти XX века.

Клепинина-Аржаковская Елена Дмитриевна (Париж). Род. в 1938 г. в Париже. Дочь священномученика Димитрия Клепинина. Автор книг и статей, посвященных наследию матери Марии и своего отца; преподаватель русского языка и литературы, переводчица текстов матери Марии на французский язык.

Кондратова Мария (Париж). Научный работник, писатель, сценарист. В настоящее время работает в Институте Кюри (Париж), занимается молекулярной биологией рака.

Ликвинцева Наталья Владимировна (Москва). Окончила философский факультет МГУ, филологический факультет Университета г. Тура (Франция). Кандидат философских наук. Ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. Член редакционного совета готовящегося Собрания сочинений матери Марии (Скобцовой), член редколлегии «Вестника». Переводчик.

Лопухин Григорий (Париж). Актер, режиссер, исследователь театра. Создатель театральной студии «Фронталь». Внук Н.А. Струве.

Маршадье Бернар (Париж). Французский культуролог, философ, славист, переводчик, выпускник Института восточных языков. Председатель Парижского общества им. Владимира Соловьева, католик. Переводил на французский труды Владимира Соловьева, отца Сергия Булгакова, Владимира Вейдле.

Седакова Ольга Александровна (Москва). Русский поэт, прозаик, филолог, богослов, переводчик. Кандидат филологических наук, почетный доктор богословия Европейского гуманитарного университета. Работает старшим научным сотрудником Института истории и теории мировой культуры МГУ. Член редколлегии и постоянный автор «Вестника».

Уильямс Роуэн (Великобритания). С 2003-го по 2012 г. архиепископ Кентерберийский. Английский богослов, поэт, публицист. Лорд. В настоящее время возглавляет Колледж Магдален Кембриджского университета.

СОДЕРЖАНИЕ



От редакции — *Никита Струве*. 5

БОГОСЛОВИЕ, ФИЛОСОФИЯ

Из наследия митрополита Антония Сурожского

Будущее духовности — *митрополит Антоний Сурожский*
(перевод и публикация Елены Майданович). 8

Митрополит Антоний: Христос — Бог и человек —
Роуэн Уильямс (перевод с английского Ольги Паттисон). 18

Что мы ожидаем от готовящегося Собора? —
протопресвитер Алексей Князев. 31

Община как природа Церкви — *архимандрит Кирилл (Говорун)* 45

Таинство погребения верных — таинство «первой» смерти
человека. Отпевание и молитва «за упокой» усопших
(личная и церковная) — *свящ. Георгий Кочетков*. 65

Мышление: узнавание неисповедимого — *прот. Владимир*
Зелинский (перевод Наталии Костомаровой) 85

ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО

К 125-летию со дня рождения Осипа Мандельштама

Поэт и война — *Ольга Седакова* 111

Слово о Мандельштаме — *Никита Струве*
(перевод Натальи Ликвинцевой). 118

Кругом одна душа: стихи — *Ольга Злотникова*. 123

«Ваш истинный и вожденный облик» (заметки переводчика Петрарки) — <i>Петр Епифанов</i>	128
Сонеты — <i>Петрарка (перевод Петра Епифанова)</i>	134
Нравственно-религиозные мотивы в творчестве Д.Н. Мамина-Сибиряка — <i>Олег Зырянов</i>	142

ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВЕННОСТИ

Музей святости и исповедничества на Урале в XX веке: прояснение и очищение истории — <i>Оксана Иванова</i>	160
---	-----

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ЭМИГРАЦИИ

Парижские церковные события 1945–1946 гг. в оценке архимандрита Киприана (Керна) (публ. <i>Александра Клементьева</i>)	166
Материалы к жизнеописанию Николая Александровича Булина (1893–1941), в монашестве Иоанна, епископа Петсерского (Печерского), члена Генерального Секретариата РСХД, настоятеля Успенского Печерского монастыря в Эстонской республике — <i>Александр Клементьев</i>	181
Николай Афанасьев: Биографический очерк — <i>Виктор Александров</i>	220
<i>К 125-летию юбилею матери Марии (Скобцовой), мученицы Парижской</i>	
Свидетельства современников матери Марии — <i>Жорж Веллес, Розан Ласкру (перевод Натальи Ликвинцевой)</i>	240
<i>Материалы с парижской выставки художественных работ матери Марии (март 2016)</i>	
Выставка художественных работ матери Марии — <i>Мария Кондратова</i>	254
Последняя вышивка матери Марии (Скобцовой) — <i>Елена Аржаковская-Клепинина (перевод о. Игнатия Крекишина)</i>	259
Пьесы-мистерии матери Марии: драматургия священнодей- ствия — <i>Григорий Лопухин (перевод Натальи Ликвинцевой)</i>	266

Современные свидетельства о матери Марии (<i>Материалы круглого стола «Не хочу я быть воспоминанием, буду вам в грядущее призыв» (март 2016, Париж): Клэр Дюкуре, Брижит Коттаз, Жислен Фонладоза, Ги Кривописко, Никита Струве, Лидия Крошкина, Мария Лавренова (перевод Натальи Ликвинцевой)</i>)	276
---	-----

Понятие «внехрамовой литургии» в контексте «мистики человекообщения» матери Марии (Скобцовой) — <i>Наталья Ликвинцева</i>	296
---	-----

В МИРЕ КНИГ

Книга не подарок. Рецензия на книгу К. Кривошеиной «Мать Мария (Скобцова). Святая наших дней» — <i>о. Игнатий Крекшин</i>	312
---	-----

ХРОНИКА

Вечер «Вестника РХД» в Праге — <i>Виктор Александров</i>	321
Поэт и его биограф: двойной юбилей — <i>Мария Кондратова</i>	325
Поздравления, полученные в связи с юбилеем Н.А. Струве: <i>Мишель Окутюрье, Ольга Раевская-Хьюз, Людмила Оболенская- Флам, Наталия Солженицына, Виктор Москвин, свящ. Игна- тий Крекшин</i>	329
Наследники Бориса Зайцева в России — <i>Александр Буров</i>	337

IN MEMORIAM

Памяти дона Патрика де Лобье (1935–2016) — <i>Бернар Маршадье (перевод Натальи Ликвинцевой)</i>	340
Прощание с Патриком — <i>прот. Владимир Земинский</i>	344
Коротко об авторах	348

SOMMAIRE



Éditorial — <i>Nikita Struve</i>	5
--	---

THÉOLOGIE, PHILOSOPHIE

L'avenir de la spiritualité — <i>métropolite Antoine de Souroge</i> (traduction et publication d' <i>Hélène Maïdanovitch</i>)	8
Métropolite Antoine: Christ, Dieu et homme — <i>Rowan Williams</i> (traduction d' <i>Olga Pattison</i>)	18
Qu'attendons-nous du Concile en préparation? — <i>protopresbytre Alexis Kniazev</i>	31
La communauté comme nature de l'Église — <i>archimandrite Cyrille (Hovorun)</i>	45
Sacrement de la mise au tombeau des fidèles: sacrement de la «première» mort de l'homme. Funérailles et prière personnelle et ecclésiale pour les morts — <i>prêtre George Kotchetkov</i>	65
La pensée comme reconnaissance de l'insondable — <i>archiprêtre</i> <i>Vladimir Zelinsky</i> (traduction de <i>Natalia Kostomarova</i>)	85

LITTÉRATURE ET ART

<i>125^{ème} anniversaire de la naissance d'Ossip Mandelstam</i>	
Le poète et la guerre — <i>Olga Sedakova</i>	111
À propos de Mandelstam — <i>Nikita Struve</i> (traduction de <i>Natalia</i> <i>Likvintseva</i>)	118
Poèmes — <i>Olga Zlotnikova</i>	123
«Votre aspect véritable et désiré» (remarques d'un traducteur de Pétrarque) — <i>Petr Epifanov</i>	128

Sonnets — <i>Pétrarque (traduction de Petr Epifanov)</i>	134
Motifs éthiques et religieux dans l'œuvre de D.N. Mamine-Sibiriak — <i>Oleg Zyrianov</i>	142

QUESTIONS DE SOCIÉTÉ

Un musée consacré aux martyrs et confesseurs de la foi dans l'Oural au 20 ^e siècle : éclairer et purger l'histoire — <i>Oksana Ivanova</i>	160
---	-----

HISTOIRE DE L'ÉGLISE RUSSE DANS L'ÉMIGRATION

Les événements ecclésiastiques de Paris (1945–1946) vus par l'archimandrite Cyprien Kern (<i>publication d'Alexandre Klementiev</i>)	166
Éléments pour une biographie de l'évêque Jean (Nicolas Alexandrovitch Bouline) — <i>Alexandre Klementiev</i>	181
Biographie du Nicolas Afanassieff — <i>Viktor Aleksandrov</i>	220
<i>125^{me} anniversaire de naissance de mère Marie Skobtsov, martyr de Paris</i>	
Témoignages de contemporains au sujet de mère Marie — <i>Georges Wellers, Rosane Lascroux (traduction de Natalia Likvintseva)</i>	240
<i>Exposition consacrée à mère Marie Skobtsov à Paris (mars 2016)</i>	
Exposition d'œuvres de mère Marie — <i>Maria Kondratova</i>	254
Dernière broderie de mère Marie — <i>Hélène Klépnine-Arjakovsky (traduction du père Ignace Krekhine)</i>	259
Pièces-mystères de mère Marie: une dramaturgie du sacré et de l'action — <i>Grégoire Lopoukhine (traduction de Natalia Likvintseva)</i>	266
Témoignages de contemporains présentés lors d'une table ronde à Paris (mars 2016): <i>Claire Ducouret, Brigitte Cottaz, Ghislaine Fonlladosa, Guy Krivopissko, Nikita Struve, Lidia Krochkina, Maria Lavrenova (traduction de Natalia Likvintseva)</i>	276

Concept de «la liturgie hors des murs de l'église» dans le contexte de la «mystique des relations humaines» de mère Marie Skobtsov — <i>Natalia Likvintseva</i>	296
---	-----

LE MONDE DES LIVRES

Compte rendu de lecture: Xenia Krivochéine, <i>Mère Marie Skobtsov, une sainte de notre époque</i> . — <i>père Ignace Krekchine</i>	312
---	-----

CHRONIQUE

Soirée «Vestnik RKhD» à Prague — <i>Viktor Alekandrov</i>	321
Le poète et son biographe: double anniversaire — <i>Maria Kondratova</i>	325
Messages de félicitation pour le 85 ^e anniversaire de Nikita Struve: <i>Michel Aucouturier, Olga Raevskaya-Hughes, Lioudmila Obolenskaya-Flam, Nathalia Soljenitsyne, Viktor Moskvine, père Ignace Krekchine</i>	329
Les héritiers de Boris Zaïtsev en Russie — <i>Alexandre Bourov</i>	337

IN MEMORIAM

<i>In memoriam</i> Dom Patrick de Laubier (1935–2016) — <i>Bernard Marchadier (traduction de Natalia Likvintseva)</i>	340
Adieu à Patrick — <i>archiprêtre Vladimir Zelinsky</i>	344
Notices sur les auteurs	348

Представители «Вестника»

США и КАНАДА

Natalia Ermolaev
Fr. Georges Florovsky Orthodox Christian Theological Society
Princeton University
Princeton, NY 08540
e-mail: nataliae@princeton.edu

ВЕЛИКОБРИТАНИЯ

Olga Pattison
5 Rectory Crescent, Middle Barton,
OXON, OX 77 BD, UK
e-mail: olga.pattison@talk21.com

НИДЕРЛАНДЫ

диакон Дмитрий Довгер
Drususstraat 34, 2025BS Haarlem
The Netherlands
Tel. +31 6 23549014
e-mail: ddovger@gmail.com

ИТАЛИЯ

Dott. Vladimir Keidan,
Via Grimaldi Casta, 41, 00122 Roma, Italia
e-mail: v.keidan@mail.ru

ФИНЛЯНДИЯ

Елизаветинское сестричество
Elisabetian sisaristo
PL 120 Turku 20701 Finland – Suomi
tel. +358 40 734 7549
e-mail : elsisari@gmail.com

РОССИЯ

Москва

Смирнова Алина Владимировна
109240, Москва,
ул. Нижняя Радищевская, д. 2
тел. +7 (495) 915 10 47
vestnikrhd@mail.ru

Санкт-Петербург

Буровы Александр и Светлана
197375, Санкт-Петербург
ул. Вербная, д. 19/1, кв. 121
Тел. +7 (812) 230 77 12, +7 921 347 66 88
e-mail: aburov05@rambler.ru

Екатеринбург

Иванова Оксана Витальевна
620041, Екатеринбург
ул. Уральская, д. 57/2, кв. 171
тел. +7 965 5466075
e-mail: ox0517@gmail.com

Воронеж

Дьякон Павел Строков
394000, Воронеж,
ул. Димитрова, д. 2, кв. 45
e-mail: d.p.strokov@gmail.com

Чувашская Республика

Спиридонова Людмила Сергеевна
Центр православной книги «Радонеж»
Национальная библиотека Чувашской Республики,
Чувашская Республика, 428000.
г. Чебоксары, пр. Ленина, д. 15
e-mail: sekretar@publib.cbх.ru

БЕЛОРУССИЯ

Минск

Дмитрий Строцев
220030, Минск,
ул. Карла Маркса, 20-13
тел. +37 529 771 1473
e-mail: dstrotsev@tut.by

Гомель

Свято-Никольский мужской монастырь
Гомельской епархии Белорусской Православной Церкви
246014, Республика Беларусь, Гомель, ул. Д. Бедного, 4
тел. деж. + 375 232 952335, тел./ факс + 375 232 719292
e-mail: gomelmonastery@mail.ru

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, Николаев,
Ул. Набережная, д. 5, кв. 13
e-mail: laik@ukr.net

Харьков

Филоненко Александр Семенович
61098, Харьков,
Полтавский шлях, д. 188, кв. 77
e-mail: afilonenko@yandex.ru

УЗБЕКИСТАН

Германов Валерий Александрович
700052, Ташкент-52,
ул. Коры-Ниязова, д. 102-а
e-mail: valery-germanov@rambler.ru

СТРАНЫ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

ВЕНГРИЯ

Valery Lepahin
6724 Szeged Vértói út., VI, 32
e-mail: lepahin@mail.ru

ЧЕХИЯ

Julia Jančáková
Nad Šutkou 22
18000, Praha 8
Tel. +420 777 827 073
e-mail: julia-prague@volny.cz

ПОЛЬША

Dmitry Lukashevich
mitry Lukshevich, 9
01-574 Warszawa
Polska / Poland
e-mail: dmitry.lukashevich@gmail.com

ЛАТВИЯ

Василий Минченко
121, Kr. Valdemara str., apt. 1
LV, 1013, Riga, Latvia
tel.: (371) 29147350
e-mail: vasilij@mailbox.riga.lv

ВЕСТНИК
русского христианского
движения
№ 205

Подписано в печать 12.08.2016
Формат 60х90 1/16. Печ. л. 22,5