

2/7  
LE MESSENGER  
TRIMESTRIEL

# ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО  
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 57

II — 1960

**LE MESSAGE**  
périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная Коллегия:

Франция: Прот. Василий Зеньковский, К. А. Ельчанинов, И. В. Морозов, Н. А. Струве. Америка: Прот. Александр Шмеман, М. Р. Гизетти, О. Раевская.

№ 57 СОДЕРЖАНИЕ II - 1960

1. Итоги Чрезвычайного Епархиального Собрания Западно-Европейского Русского Экзархата Вселенского Престола — прот. А. Семенов Тянь-Шанский ..... 1
  2. Ищите прежде всего Царства Божия и правды его — свящ. Г. Сериков ..... 4
  3. Церковный Устав. Опыт введения в литургическое богословие — прот. А. Шмеман ..... 7
  4. О преодолении смерти — Н. С. Арсеньев ..... 26
  5. О Лермонтове — прот. В. Зеньковский ..... 32
  6. Кончина Б. Пастернака — Б. К. Зайцев ..... 42
  7. Из книги Б. Пастернака «Доктор Живаго». Смерть А. Живаго ..... 43
  8. Пастернак и Достоевский — Д. Григорьев ..... 44
- БИБЛИОГРАФИЯ:
9. А. В. Карташев — проф. Духовной Академии в Париже. Очерки по истории Русской Церкви. YMCA-Press. — В. Ильин ..... 51
- ХРОНИКА:
10. Весенний съезд Р.С.Х.Д. — Л. В. .... 52

Подписная плата на год: 7,5 н.ф. С целью поддержки: 15 н.ф. Подписная плата на «Le Messager Orthodoxe» de l'A.C.E.R. de langue française 6 н.ф.

Во Франции подписную плату просим вносить только на почтовый счет РСХД:  
С.С.Р. Paris 2441-04. Action Chrétienne des Etudiants Russes,  
91, rue Olivier de Serres. Paris 15.

4 N° par an. Abonnement annuel: 7,5 n.f. Prix du N° 1,75 n.f. Adresse de la rédaction: Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres. Paris 15. France.

**ИТОГИ ЧРЕЗВЫЧАЙНОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО СОБРАНИЯ  
ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОГО РУССКОГО ЭКЗАРХАТА  
ВСЕЛЕНСКОГО ПРЕСТОЛА**

Нельзя не порадоваться, что чрезвычайное епархиальное Собрание наше прошло с достойным спокойствием, которое оградило нас от новых покушений извне, покушений сбить нас с того пути, по которому нас вели митрополиты Евлогий и Владимир.

Какой-либо беспорядок в нашем высоком Собрании несомненно был бы использован теми, кому непонятна наша мудрая верность Престолу Вселенского Патриарха.

Эта верность, так же как и верность в отношении нашей Русской церковной автономии, получила новое выражение в словах председателя Собрания, епископа Георгия, товарища председателя, протопресвитера Василия Зеньковского.

Нельзя не порадоваться и призыву к любви, сделанному в заключительном слове предизбранного нами будущего экзарха. Надлежит верить, что этот призыв принесет добрый плод, и будущий кормчий нашей епархии соберет вокруг себя все живые силы ее, как это делали его предшественники.

Сила их самих была в том, что своим доверчивым и любовным отношением ко всем работникам нивы церковной, они поощряли и усердие и творческое вдохновение.

А сила нашей епархии выражалась в отсутствии в ней взаимных заподозриваний, в которых источник всякой смуты.

Будущий глава нашего экзархата своим призывом к любви несомненно зовет нас к преодолению и тех предубеждений, которые могли возникнуть у нас в связи с сопровождавшим выборы некоторым идеологическим разномыслием.

**Примечание:**

11-12 июня, в Александро-Невском Соборе, в Париже, состоялось Чрезвычайное Епархиальное Собрание Западно-Европейского Русского Экзархата Вселенского Престола для предизбрания преемника Митрополиту Владимиру.

На съезд прибыло 172 делегата. При первом голосовании голоса распределились следующим образом: за еп. Георгия было подано 77, за еп. Сильвестра 59, за еп. Мефодия — 28, и еп. Кассиана — 6. После первого голосования еп. Кассиан и еп. Мефодий сняли свои кандидатуры. При втором голосовании еп. Георгий получил 102, еп. Сильвестр 63, причем было подано 6 белых бюллетеней. 12 июня состоялось третье голосование, перед началом которого еп. Сильвестр снял свою кандидатуру. На последнем голосовании еп. Георгий получил 116 голосов, что и составило две трети по отношению к 172 голосующим. Таким образом, согласно уставу, еп. Георгий был предизбран на пост Экзарха и его имя послано на утверждение Вселенскому Патриарху в Константинополь.

БИБЛИОТЕКА-ФСРД  
«РУССКЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»  
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2  
4006 701 К102

Идя навстречу этому высокому призыву, думается, мы должны, в первую очередь, отказаться от попыток делить людей на более чтущих и менее чтущих святую память почившего митрополита Владимира.

В Бозе почивающий Владыка достиг такой духовной высоты, что надо принять за аксиому, что мы все просто не можем его не почитать. Это относится в некоторой мере и к членам других православных юрисдикций.

Поэтому никто из нас не должен с недоверием относиться к тем, кто, подавая свой голос в епархиальном Собрании, искренне верил, что существовало некое предуказание почившего Владыки относительно своего преемника, и полагали, что с этим предуказанием надлежит всецело считаться.

Но в то же время нельзя с опаской сторониться тех, кто исповедывал и продолжает твердо исповедывать убеждение, что при выборах нового епископа пожелания его предшественника, даже если бы они были выражены бесспорно и определенно, не должны иметь решающего значения.

Возникающие при идеологическом разномыслии страсти и ослепления могут быть опасными и вредными, но разномыслия, сами по себе, — это часто лишь признак подлинной церковной жизни. Не напрасно св. апостол Павел писал: «надлежит быть и разномыслиям между нами, дабы открылись между нами искусные» (1 Кор. XI, 19).

Некоторые идеологические вопросы, вставшие на очередь в связи с происходившими выборами ими не исчерпываются, и имеют значение и для будущего Экзархата и для жизни всей Церкви, вообще.

К таким вопросам принадлежит самый принцип замещения вдовствующей епископской кафедры. В этой области действительно важно всем нам усвоить, что, при всей желательности духовного преемства в управлении церкви (когда епископскую кафедру занимали высокочтимые лица), завещательный принцип передачи епископской власти противоречит не только церковным канонам, но и самому духу Православной Церкви.

В данной статье не место подробно изъяснять это положение, но нельзя не указать, что Сам Господь избравший при жизни Своей своих апостолов и обладавший божественным всеведением, не указал преемника отпавшему ученику, а предоставил его избрание будущему соборному решению Церкви.

В самых важных общественных своих делах Церковь, с самого своего основания, опирается на принцип соборного решения,

которое, при помощи божественной благодати, таинственно складывается из отдельных, вполне свободных волеизъявлений.

Что же касается уже состоявшегося соборного волеизъявления нашего епархиального Собрания, то нельзя сомневаться в том, что оно будет принято всеми, как подлинное решение Церкви. Единство Церкви это — ее жизнь, это она — самое, и это единство должно бережно хранить. Но, именно для его охранения не следует закрывать глаза на некоторые технические изъяны, которые обнаружились во время нашего Съезда. Многие участники Собрания и рядовые прихожане неоднократно и совершенно справедливо указывали, что надлежит установить ясный, бесспорный принцип для определения числа делегатов от клира и мирян. Желательно было бы вернуться к положениям Московского Собора, которыми митрополит Евлогий предписывал руководствоваться при созыве Епархиального Съезда в 1930 году<sup>1)</sup>.

Как бы ни были жизненны указанные здесь связанные с Церковным Управлением вопросы, нельзя забывать, что в пределах нашей епархии имеется великое множество других задач. Если мы только примемся за их выполнение, то для каких-либо разделений, вероятно, просто не окажется времени.

Среди этих задач можно здесь отметить самые неотложные, как например — задачи, связанные с религиозным образованием и воспитанием детей. Процент учащихся Закону Божию по-прежнему остается ничтожным, и здесь требуется некое усиленное воздействие на родителей. Оно возможно при продуманной энергичной миссионерской работе. В связи с тем же вопросом о религиозном воспитании молодежи стоит вопрос об организации Православного Прихода со службой на французском языке, также вопросы издательские и много других.

Очень важны также вопросы о подготовке церковных певчих и еще важнее вопросы о пополнении клира. Бедность приходов, бедность духовенства, оскудение епархиальных средств ставят пе-

1) Согласно этим постановлениям Московского Собора (гл. II, ст. 30) и Положению об Управлении Православными русскими Церквами в Западной Европе 1927 г. (ст. 14). — Количество мирян участвующих в епархиальном Собрании равняется количеству входящих в него штатных священно и церковно-служителей.

Относительно псаломщиков так же разъясняется, что штатными почитаются лишь те из них, что назначены епархиальной властью на должности или, как ее исполняющие. На основании сего лица, допущенные к временному исполнению обязанностей псаломщиков или фактически несущие эти обязанности, не подлежат *ex officio* командированию на епархиальный Съезд.

ред нами большие экономические задачи. Может быть придется подумать о каких-либо доходных церковных предприятиях.

Одно лишь перечисление самых существенных задач потребовало бы целой брошюры. Такое количество наших нужд может утратить, но да не убоимся, а постараемся дружно стать на работу, не забывая при этом, что мы имеем еще целый сонм небесных заступников и среди них нашего почившего праведника Митрополита Владимира.

Прот. А. Семенов Тянь-Шанский

20-6-1960.

### ИЩИТЕ ПРЕЖДЕ ВСЕГО ЦАРСТВА БОЖИЯ И ПРАВДЫ ЕГО...

Сегодняшнее Евангелие кончается словами: «Ищите же прежде всего Царства Божия и Правды Его!» (Мт. VI, 33). Но где искать Правду Божию? Где?... На этот вопрос Евангелие же нам отвечает: «Царство Небесное подобно сокровищу, зарытому в поле... подобно жемчужине на дне морском» (Мт. XIII, 44-46). «Царство Небесное приходит неприметным образом» (Лк. XVII, 20). «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. XVII, 21). «Царство Небесное во внутреннем человеке» (II Кор. IV, 16). «Царство Небесное подобно самому маленькому, невидному зерну — зерну горчичному, которое прорастает в почве невидимо от взоров людских» (Мт. XIII, 31).

На земле Правда безвидна, бесшумна, бесславна. Больше того — Правда Божия в мире сем, во зле лежащем мире, обречена на неуспех, на поношение, на заушение и оплевание, на издевательство со стороны толпы и масс. Массы сегодня кричат: «Осанна в вышних!», а завтра кричат: «Распни Его!» Народная масса вовсе не является хранительницей и критерием Истины! Римская пословица: «*Vox populi, vox Dei*» (т. е.: «Глас народа — глас Божий») — совсем не христианская пословица! В жизни Истина определяется совсем не большим количеством, не большинством голосов. Парламентская система, несмотря на свои большие качества, требует корректуры и осторожности. И если в области политики парламентская система может еще быть как-то оправдана, то в области религиозной, там, где вопрос идет не оправде человеческой, а о Правде Божией, там мнение толпы, большинство голосов, т. е. так называемый «глас народа» не означает ровно ничего, кроме шума, подобного шуму волн морских. Никогда Правду Божию не провозглашал народ! О Правде Божией учили всегда отдельные люди, святые, гениальные избранники Божии... О Прав-

де Божией учили пророки, которых массы людские (и светские, и религиозные) жгли, резали, преследовали, издевались, насмеялись...

Величайший из пророков Исаия, а за ним и другие пророки, учили о малом «остатке», хранящем Правду Божию для всего человечества. Этот «Малый Остаток» представляет из себя как бы дрожжи, от которых вскисает все тесто. Исаия говорил, что только этот «Малый Остаток» спасается, а большинство — весь «Народ Божий» не устоит и разрушится. В Евангелии Христос нигде не говорит, что Правда там, где большинство людей! Он посылает кучку Своих учеников как слабых, беззащитных овечек среди волков, населяющих мир. Он говорит им, что из-за Него они будут ненавидимы всеми, что их будут гнать и преследовать, но они не должны этим смущаться: за их изгнанничество «Правды ради», Он обещает им Царство Небесное и говорит, что претерпевший до конца спасется. И не только там (в царстве Небесном), но и здесь уже, ученики Его могут испытывать, превосходить небесный мир и «покой душам» от несения ига Христова. (Мт. XI, 28-29). Господь увещевает апостолов, чтобы они не боялись своей малости и непризнанности: «Не бойся малое стадо!» — говорит Он им (Лк. XII, 32). Для укрепления их и ободрения, он посылает им Духа Утешителя и предупреждает: «В мире скорбны будете — но мужайтесь, Я победил мир!»

Носители Истины, Правды Божией, лучшие люди мира, святые, гении, преподобные... всегда, из покон века были в меньшинстве. Светочи науки, искусства, великие мистики, поэты, пророки... всегда были подобны редким звездам среди необъятных, темных, пустых пространств небес и чувствовали себя одинокими на земле, а людей средних было мириады мириад. Православных учителей, великих богословов и Отцов Церкви было сравнительно мало, а тупых, неосмысленных христиан — бесконечное количество.

Пророческий дух во все времена был личным, индивидуальным, а не коллективным. Коллектив человеческий, безличная толпа, в силу каких-то странных, таинственных законов, теряет человеческий образ и становится похожа на коллектив животных, на стадо. Опасность утратить пророческий, личный дух, дух человечности, угрожает даже Церкви, — Церкви исторической, конечно, ибо Церковь мистическая, Тело Христово, не есть коллектив, но Собор, Единство, Невеста Христова и только лишь внешне имеет что-то общее с учреждениями человеческими, а в своем существе, она не от мира сего, и ему инородна. Церковь, невидимая свя-

тая Церковь, вовсе не количество, а качество, не большинство, а единство, истина, красота, любовь, Святый Дух.

Вы меня спросите: так как же нам узнать Правду Божию, о которой сегодня читалось в Евангелии, если не через авторитет, признанный большинством, не через вождей, не через то, что имеет успех и славу!? К кому обратиться нам — ища Правду? У кого спросить? Кто знает? Кто не ошибается? Орлиноподобный Иоанн, любимый ученик Спасителя, тот, кому Бог открыл о тайнах последних времен, о судьбах мира и Церкви, тот, который, повидимому, мог судить объективно, Иоанн Богослов говорил, что об Истине знает человек через помазание от Святого Духа: «Вы имеете помазание от Святого и знаете все». (Ио. I-е Посл. II, 20). Это помазание есть христианская совесть и христианское сознание, живущее в сердце человеческом. Искать Царства Божия и Правды Его, это значит прислушиваться к голосу своего «умного сердца». Апостол Иоанн дальше говорит, что это помазание от Святого Духа настолько истинно и неложно, что человек, получивший его не имеет нужды в том, чтобы кто-нибудь учил его. (I. Ио. II, 27). Так что последний критерий Истины, самый глубокий и таинственный, есть **человеческое сердце**, через которое открываются глубины и тайны Божии. И если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу (I. Ио. III, 21) и Он нас не осуждает, ибо в сердце человеческом сокрыта его личность, созданная по образу и подобию Божию.

«Сокровенный сердца человек» есть отражение Божественной Премудрости. Царство Божие и Правда Его открываются миру только через **личность** — через мое «Я» и через твое «Я» — если я его люблю, т. е. через согласное биение наших сердец. Если же любви нет, если наши с тобой сердца не бьются вместе, то «Я» и «Ты» не образуют вожделенного, святого единства, но составляют бездушное и холодное «Мы», то есть не качество, а количество, не Соборность, в которой познается Истина Божия, а коллектив, толпу, похожую на стадо. Если же «Я» и «Ты» — одно, по образу единства Божественных Лиц во Святой Троице, то тогда познается Правда Божия, Истина Царства Небесного.

Свящ. Георгий Сериков

26-6-1960.

## ЦЕРКОВНЫЙ УСТАВ\*)

### Опыт введения в литургическое богословие.

#### 1.

#### О месте богослужения в Церкви.

О «литургической ситуации» современного Православия необходимо сказать хотя бы несколько слов, в размышлениях о которой задумана предлагаемая книга: эту ситуацию я без обиняков и с полной ответственностью за слова определяю как глубокий **литургический кризис**. Такое выражение вызовет, должно быть, удивление и даже негодование у многих. Уж что что, а в области богослужения у нас благополучно: так думают большинство православных, так склонны думать и инославные знатоки Православия. «Ей (то-есть Православной Церкви) — пишет Dom Rousseau — нет нужды в литургическом движении, ибо она никогда не отходила в благочестии от своего богослужения, всегда оставалась ему равно верной...»<sup>1)</sup>. И действительно, с первого взгляда все может казаться благополучным. Наша Церковь остается Церковью литургической *par excellence* не только в смысле непрерывности в ней древней традиции богослужения, но и по тому месту, которое занимает богослужение в жизни верующих, по их особой любви к храму и к службе. Можно даже утверждать, что в наше время церковная жизнь стала почти исключительно литургической, сведена к одному богослужению. «Церковность» стала синонимом любви к храму и к службам. Храмостроительство, забота о храме, забота о богослужении, любовь к богослужению, к его красоте и благолепию — вот главное содержание церковности. В этом литургическом благочестии можно различать несколько вариантов. Но общим и основным в нем остается то же самое — несомненная сосредоточенность современной церковной жизни и религиозного опыта на богослужении. Казалось бы о чем беспокоиться?

Но тут то и встает вопрос: благополучен ли по существу этот современный православный «литургизм», соответствует ли он исконному «закону молитвы» Церкви, осуществляется ли в нем то «служение в Духе и Истине», которое заповедано Церкви Христом?

Мы не будем останавливаться здесь на многих, в достаточной

\*) Редакция Вестника Р.С.Х.Д. печатает 2 главы из докторской диссертации прот. А. Шмемана: «Церковный устав».

1) Dom O. Rousseau, op. cit., p. 188.

мере тревожных неправильностях и изъянах современной богослужбной практики, хотя и их довольно, чтобы усомниться в полном литургическом благополучии Православия. На них неоднократно указывалось в специальной литературе, но не в них, взятых самих по себе суть того, что мы называем литургическим кризисом. Этот последний относится к плоскости неизмеримо более глубокой и только по отношению к нему — как его симптом и проявления — приобретает свое подлинное значение и все отдельные недостатки богослужбной жизни.

Литургический кризис состоит, прежде всего, в **неправильном понимании функции и места богослужения в Церкви**, в некоей глубокой метаморфозе **восприятия** богослужения церковным сознанием. Подчеркнем, что речь идет о чем-то гораздо более важном, чем непонимание текстов, обрядов или языка богослужения. Речь идет о некоем целестном подходе к нему и его переживании. Богослужение — его структура, его форма и содержание — осталось тем же, каким оно было раньше, каким, по существу, оно было всегда. В этом смысле справедливо говорить о сохранении Православием верности своему богослужению. Но **воспринимать** его и **пользоваться** им стали совсем по другому. Между **замыслом** богослужения и его **восприятием** образовалось несоответствие. Между тем, этого несоответствия церковное общество просто не замечает, так как тот «ключ», в котором оно богослужение воспринимает, фактически исключает возможность иного восприятия. Больше того, и как это ни звучит парадоксально, но именно в этом «ключе» богослужение и стало для верующих предметом совсем особой любви, и фактически — почти единственным содержанием церковной жизни.

Что же это за новый «ключ» и в чем его несоответствие природе богослужения? В том, что богослужение перестало восприниматься как **функция Церкви**, а, напротив, саму Церковь стали понимать как функцию богослужения. Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть **раскрытие и осуществление Церковью своей сущности**. Сущность же эта есть **новая жизнь во Христе**: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание Истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение... В этом смысле Церковь нельзя, ни уравнивать, ни слить с «культом», так как не Церковь существует для «культа», а культ для Церкви, для ее домостроительства, для ее роста в полную меру «возраста Христова» (Еф. 4, 13). Христос установил не общество для совершения богослужения, не «культовую общину», а Церковь, как путь спасения, как **новую жизнь** воссозданного чело-

вечества. Это не значит, что богослужение по отношению к Церкви второстепенно, вторично. Напротив, оно не отрывается от Церкви и без него нет Церкви, но это потому, что его назначение Церковь выражать, строить, осуществлять — быть источником той благодати, которая всегда Церковь делает Церковью — народом Божиим, Телом Христовым, «родом избранным и царским священством» (I Петр 2, 9). Да, поскольку Церковь пребывает не только *in statu viae*, но и *in statu patriae*, она в богослужении воплощает свое причастие Царству Божьему, дает нам созерцать тайны будущего века, сообщает свою любовь к живущему в ней Господу, свое общение с Духом Святым. И в этом смысле богослужение есть и назначение Церкви — но назначение именно Церкви — как высшее и полное выражение и исполнение ею своей сущности: единства и любви боговедения и богообщения. Между тем, в современном подходе к богослужению характерно как раз отсутствие восприятия его как **выражение Церкви**, как **созидание Церкви** и как **исполнение Церкви**. Церковь слилась с богослужением: стало восприниматься как сакраментально-иерархический институт, существующий для совершения богослужения — священной, надвременной, неизменной **мистерии**. **Церковь** это то, что гарантирует объективный характер этой «священности», его так сказать реальность, и в этом смысле она, в своей сакраментально-иерархической структуре есть **инструмент** этой мистерии и ей подчинена. Церковь не может в ней себя выражать, созидать и исполнять, потому что вне этой мистерии Церкви нет. Есть отдельные верующие, в той или иной мере, но **индивидуально** этим **священным** прикосновением к нему, освящением, питанием от него живущие, и есть «приход», то-есть лаическая по существу организация, связанная заботой о наличии этого «священного» — о храме и о пропитании необходимого для него священства. Но отдельный верующий, приходя в храм не чувствует себя участником и совершителем богослужения, не знает, что он **составляя** Церковь со всеми другими, призван в этом акте выразить ее, как новую жизнь и снова и снова претворять себя в члена Церкви. Он стал «объектом» богослужения, оно совершается для него, для его «окормления», для того, чтобы он индивидуально утолил свою «религиозную нужду». Так и «приход» не знает, что богослужение, **выражая** его, претворяет его в Церковь, дает ему те «измерения», которых он натурально не имеет и не может иметь. Он остается ограниченной человеческой и только человеческой общиной, живущей не Церковью, а своими, по необходимости ограниченными, человеческими интересами. Превратившись в «священное в себе», богослужение как бы «профанировало» все

остальное в Церкви; ее управление на наших глазах становится юридически-административным, ее «материальная» жизнь начисто отделена от своего духовного содержания, и иерархия став совершительницей таинств, в которых никто не видит выражения, созидания и исполнения Церкви, естественно вытесняется из сфер церковного управления, хозяйства и даже просвещения, т. к. все эти сферы стали **профанными**, безблагодатными...<sup>2)</sup> Став единственным содержанием церковной жизни, богослужение перестало пониматься в своем собственном содержании — ибо его содержание выражать, созидать, и исполнять Церковь. Поэтому у подавляющего большинства православных отсутствует интерес к **смыслу** богослужения. Оно воспринимается и переживается в категориях мистико-эстетических, но никак не «логических». Оно действует на душу верующего своей сакральностью, таинственностью, всем своим характером «инобытия», все это попадает в его сферу, обрастает сложными символическими объяснениями, причем, очень характерно, что в этом символизме почти нет символизма Церкви, так, литургию любят изъяснять, как **изображение** жизни Христа, но кто изъясняет ее как **выражение** жизни Церкви, как акт вечно ее осуществляющий? Кто знает, что в этом акте она не изображает жизнь Христа перед взором верующих, а являет, созидает и исполняет себя, как Тело Христово? Верующий **любит** обряды и символы, всю атмосферу храма, это привычное и драгоценное питание для его души, но эта любовь не жаждет **понимания**, потому что назначение культа в том и мыслится, чтобы это духовное переживание и питание давать. Богослужение перестало быть для церковного общества **самосвидетельством Церкви о себе**.

И, наконец, став «культовым обществом», существующим в культе и ради культа, церковное общество разучилось понимать, что будучи выражением, созиданием и исполнением Церкви, богослужение всегда полагает Церковь перед лицом **мира**, являет ее назначение в мире: народа Божьего, оставленного в мире с Евангелием и **миссией**. Богослужение перестало быть и **выражением** Церкви по отношению к миру: как закваски, призванной поднять все смешение, как любви Божией к миру обращенной, как свидетельства о Царстве Божием, как благой вести о спасении и о новой жизни. Напротив, богослужение переживается, как уход из мира на время, как «отдушина», как перебой в земном существовании, закрытом для благодати.

<sup>2)</sup> См. развитие этой мысли у о. Н. Афанасьева. Служение мирян в Церкви. Париж 1955.

В нашу задачу и входит исследовать тут причины этого литургического кризиса. Для этого потребовался бы целый экскурс из области религиозной психологии и социологии. Скажем только, что эта метаморфоза восприятия богослужения, это превращение Церкви в «культовое общество» в каком-то смысле можно признать **естественными**. Вопрос только в том, естественны ли они для христианства, для религии Нового Завета? Соответствует ли наша «литургичность» смыслу, духу и назначению Литургии? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо по новому вдуматься в исконный «закон молитвы» Церкви и в нем услышать и воспринять «закон веры». Это составляет задачу литургического богословия.

## 2.

### О роли монашества в истории богослужения.

1. Чтобы понять ту исключительную роль, которую сыграло монашество в истории богослужения (роль, определенную, как мы уже знаем, некоторыми историками как «революционную»), необходимо, прежде всего, напомнить **общецерковное** значение монашества, места и значения его в ту эпоху, когда оно возникает. Известно, что истоков монашеского движения искали и находили в самых разнообразных влияниях<sup>1)</sup>. Но, как и в других областях ранне-христианской истории, период этих увлечений фантастическими гипотезами благополучно окончился. И можно считать установленной и раскрытой преемственность основного монашеского идеала по отношению к идеалу и мироощущению ранней Церкви, укорененность раннего монашества в этическом и духовном максимализме до-никейской эпохи. Эта основоположная связь не исключает, конечно, ни новизны некоторых форм жизни и аскезы, усвоенных монашеством, ни возможности внешних влияний, испытанных им в его развитии, ни, наконец, сравнительно рано определяющегося плюрализма монашеских «идеологий», то-есть понимания им своего назначения и своих путей... Но в главном несомненна эта связь его с исконным христианским призывом к «единому на потребу». И именно эта преемственность, эта глубокая соприродность монашества исконной христианской киригме объясняет его необычайный и быстрый успех почти с первых же лет его появления в Церкви. Очень скоро монашество становится неким центром притяжения в церковной жизни, одним из мощных полюсов церковного общества. И нам думается, что прав Л. Буйэ, когда и суш-

<sup>1)</sup> Обзор этих теорий, см. **К. Heussi**, *op. cit.*, 1-10, 280-304.

ность, и успех монашества он возводит к его эсхатологическому характеру, то-есть к воплощению в нем неотмирной сущности Евангелия в тот момент, когда Церкви грозила опасность раствориться в «натуральном» порядке, забыть о принадлежности своей к другому веку, к эоне Царства Божьего<sup>2)</sup>. Монашество возникло из почти бессознательной, инстинктивной реакции на обмирщение Церкви не только в смысле снижения в ней нравственного идеала, пафоса святости, но и в смысле ее как бы «поступления на службу» миру-Империю, гражданскому обществу, природным ценностям, всему тому, что, после краха язычества, ждало от христианства религиозной «санкции» и освящения... «По правде говоря — пишет Л. Буйэ — монашество не внесло в Церковь ничего существенно нового... Оно было всего лишь выражением, в новой форме, вызванной новыми обстоятельствами, того эсхатологического характера христианства, который первые христиане так сильно сознавали и который для них воплощался в мученичестве...»<sup>3)</sup>. И если отвержение мира приняло в монашестве несколько радикальные формы, так, что почти растворило в себе изначальный космоизм христианской веры и становилось иногда отрицанием уже самой ценности мира и человека, то это объясняется отчасти испугом перед степенью обмирщения церковного общества, а ее можно представить себе на основании гомилетических памятников византийской эпохи. С этой точки зрения понятным становится тот союз, который de facto заключила с монашеством церковная иерархия, та внутренняя победа монашества, которая в Византии привела к фактическому контролю монахами Церкви, к монашескому руководству церковным обществом. И вот, в свете этого исконного соотношения монашеского движения с судьбами церковного общества, сущности его как реакции на новое положение Церкви в мире, нужно толковать и значение его влияний в литургическом развитии той эпохи.

2. В истории монашества нужно различать несколько периодов, причем периодизация эта относится, во-первых, к взаимоотношениям монашества с Церковью и, во-вторых, к развитию и становлению самого монашеского «самосознания», то-есть богословской рефлексии монашества на свою собственную сущность и задачи. Оба эти процесса в значительной мере определяют литургическую роль, сыгранную монашеством.

Нужно, прежде всего, напомнить, что монашество началось как

2) L. Bouyer. L'Incarnation de l'Eglise Corps du Christ dans la théologie de St. Athanase, Paris 1943, p. 16 sqq.

3) L. Bouyer, op. cit., p. 24.

движение лаическое и частное. Оба основоположника монашества в его организованном виде — св. Антоний и св. Пахомий и сами не имели иерархической степени и считали ее несовместимой с монашеским призванием. «Частным» же первоначальное монашество следует определить в том смысле, что оно не началось, как установление или институт Церкви, а было стихийным и спорадическим явлением. Оно было не только исходом из «мира», но, в каком-то смысле исходом и из организованной церковной жизни, «анахорезой» — отделением или отсечением... Нужно сразу же оговорить, что исход этот не был ни противопоставлением себя Церкви и ни протестом против нее: никаких «катарских» или монтанистических настроений в раннем монашестве нет и в помине, догматически монашество не только сознавало себя частью Церкви, но и свой путь осуществлением идеала, завещанного Церкви и в Церкви. И все же анахореза эта, отделение было основоположной новизной монашества, каким оно складывается с начала четвертого века, явлением в жизни и сознании Церкви беспрецедентным. А если вспомнить «экклезиоцентричность» первохристианского культа, значение его как выявления и «осуществление» Церкви, его неотрываемость от идеи собрания и народа Божьего, то очевидным становится, что «литургическая ситуация» монашества, в первой, основоположной и определяющей стадии его истории, оказалась также радикально-новой.

Историки говорят о литургической «революции», якобы произведенной монашеством. Скабалланович приписывает ему попытку создания новых форм культа, нового богослужения, которое «почти отказалось считаться со всем выработанным доселе»<sup>4)</sup>. Иными словами, из новой литургической ситуации, созданной отделением монашества от церковного общества, выводится некая сознательная реформа культа, литургическое противопоставление монашеством себя — Церкви и ее богослужению, ее литургическому преданию. Но нам представляется такой подход и делаемые из него выводы неправильными. Неправильность их в ложной исторической перспективе: они приписывают раннему монашеству некое литургическое богословие, понимание культа, которого на деле у него не было. Ибо если молитвенные правила и «типика» монашества позднее оказались «оформленными» литургически, то это было результатом не определенного замысла, стремления провести какую-то литургическую программу и создать новый культ взамен старого, а эволюции самого монашества, превращения его в цер-

4) Скабалланович. Толковый Типикон, стр. 197.



ковный институт, о чем мы будем говорить ниже. Нам представляется ложной попытка приписать раннему монашеству какую-то особую литургическую идеологию. Ее не могло быть потому, что монашество было движением «лаическим», но ни в коем случае не противо-церковным. Если бы оно было сектой, оно несомненно создало бы свое собственное богослужение, которое выразило бы веру и доктрину этой секты. Но для монашества единственным законным культом оставался культ Церкви, который она не подвергала ни малейшему сомнению. Монашество на первых порах не мыслило себя даже особой частью Церкви, ибо в первом своем выражении — в отшельничестве оно вообще было лишено какого бы то ни было коллективного сознания, а во втором — «киновийном», оно скорее могло себя сознавать осуществлением «идеальной Церкви», возвратом к первохристианской общине, чем опять таки особым «институтом». Все это означает, что монашество никак нельзя понимать как какое-то литургическое движение. Новизна его литургической ситуации заключалась в том, что оно оказалось в значительной мере отрезанным от того обще-церковного культа, который в силу собственной «церковности» монашества оставался для него все же единственной и самоочевидной нормой. Ни о какой замене новым «культом» старого монашество не помышляло, никакой литургической программы не имело. И потому настоящее значение монашества (в этой первоначальной его стадии) для литургической жизни Церкви нужно искать не в его мнимом «литургическом богословии», а в тех мотивах, которые заставили монахов предпочесть «анахорезу» — участию в церковном культе, и вообще «экклезиоцентризму» раннего христианства. Мотивы эти в современных исследованиях о монашествe достаточно выяснены: это, прежде всего, — жажда нравственного совершенства, жажда максимализма; свойственного первохристианству, но который начинал ослабевать в сравнительно «обмирщенных» общинах, начиная со второй половины третьего века. И это, затем опять-таки первохристианское понимание жизни верующего, как борьбы с «князем мира сего», с «духами злобы поднебесной», заставлявшее максималистически настроенных верующих «настигать» диавола в последнем его убежище — в пустыне...<sup>5)</sup> Все своеобразие, весь парадокс раннего монашества здесь — в этом сознании, что для до-

<sup>5)</sup> О раннем монашествe и его «мотивах», кроме книги Heuss, см. еще L. Bouyer. *La vie de St. Antoine*, Paris 1950, и его же *Le sens de la vie monastique*, Paris 1950; M. Villers. *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930. P. de Labriolle, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, 3, p. 299 sqq. и J. Daniélou, литогр. курс, «Origines chrétiennes», p. 177 sq.

стижения цели, поставленной Церкви, для осуществления со-природного ей эсхатологического максимализма, нужно отделиться от церковного общества не порывая с ним, и не осуждая его... И вот тут, в этом центральном нерве, в этом основном мотиве монашеской «анахорезы» мы и находим объяснение тому, как фактически сложилось отношение монашества к культу.

В нем нужно различать два элемента. С одной стороны, как мы только что сказали, не подлежит сомнению полное принятие ранним монашеством церковного культа, как **нормы**, как идеала, остающегося таковым, несмотря на его невыполнимость. Все ранние монашеские памятники подчеркивают, например, участие монахов в Евхаристии в обще-церковные литургические дни — в субботу и воскресенье<sup>6)</sup>. Характерно именно подчеркивание **обоих дней**, а не одного, что указывает на подчинение евхаристическому ритму Церкви, несмотря на то, что для этого монахи должны были приходить часто издалека. Далее, несмотря на то, что пост составлял одно из главных и постоянных подвигов монахов, они считали должным отмечать усилением пощения периоды обще-церковных постов, особенно же Четыредесятницы<sup>7)</sup>. Блаженный Иероним, описывая египетские киневии замечает, что хотя пост в них был одинаковым весь год, расписание трапезы изменялось «с Пятидесятницы вечером дабы **сохранить этим церковное предание...**»<sup>8)</sup>. Молитвенное правило усиливается в дни праздников и, наконец, самые первые описания уже специфически монашеского богослужения не оставляют никакого сомнения в том, что основой его остается тот общий устав или структура, которая засвидетельствована и более ранними, до-монашескими памятниками и которая, в последнем итоге, восходит, как мы уже знаем, к первохристианской и иудеохристианской *lex orandi*.

Второй элемент состоит в том нарочитом ударении, которое монашество поставило на **молитву и псалмопение**. «Любовь к псалмопению родила монастыри», заметил бл. Августин. Конечно, заповедь о постоянной молитве не была новой в христианстве. «Непрестанно молитесь» (I Фес. 5, 17) — тут тоже монашество было продолжением первохристианской традиции. Но новой была идея молитвы, как единственного содержания жизни, дела, ради которого и нужно отделение, отречение от мира и от всех его дел. В

<sup>6)</sup> См. Скабалланович, цит. соч., стр. 210.

<sup>7)</sup> См. Лавсаик, 19, Изр. Св. ст. Павел 13, 3. Руфин. Истор. монах. 7; Лавсаик 47 (52).

<sup>8)</sup> Письмо Евстохии о хранении девства, 21 32, срв. Скабалланович, цит. соч., стр. 237-38.

ранне-христианском понимании ее, молитва не противопоставляется жизни и составляющим ее занятиям, она пронизывает жизнь, она состоит, прежде всего, в новом понимании и жизни и этих занятий, в **отнесенности** их к центральному объекту веры — к Царствию Божьему и Церкви, — «Все, что делаете, делаете от души, как для Господа, а не для человека» (Кол. 3, 23) — «Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в Славу Божию... ибо Господня земля и что наполняет ее...» (1 Кор. 10, 26, 31). Поэтому — «молитесь во всякое время духом» (Еф. 6, 18). Молитвой проверяется, освещается, судится дело, но она не противопоставляется ему. Но монашество было уходом от жизни и ее дел ради молитвы. Оно укоренено было в опыте эпохи, когда первоначальное и эсхатологическое устремление христиан, делавшее возможным это простое **отнесение** всякого дела к «Дню Господню» начало усложняться, колебаться, меняться. Ибо, как это ни кажется странным с точки зрения современных категорий христианской мысли, но именно это ясное эсхатологическое различие двух эонов — Царства — Церкви и «мира сего» делало **простым** отношение, первых христиан к жизни в «мире сем». Их принадлежность к Церкви, их участие в Дне Господнем точно определяло ценность и смысл каждого из дел и забот «мира сего», а «молитва в духе» означала прежде всего непрестанное памятование об этой отнесенности и подчиненности всего в жизни к явленной в мире реальности Царства. Перемена христианского сознания, первые признаки которой можно проследить с конца второго века, но которая стала особенно очевидной в конце третьего и с наступлением константиновского мира, состояла в почти незаметном, как бы подсознательном перемещении иерархии ценностей, в постепенном «подчинении» религии, то-есть веры, культа и молитвы жизни и ее потребностям. Ударение с Церкви, как предвосхищения Царства Божьего, перешло на Церковь, как сакраментально-иерархический институт, «обслуживающий» мир и жизнь в нем во всех их проявлениях, дающий ему религиозный и нравственный **закон** и санкционирующий мир этим законом. Ничего лучше не свидетельствует об этой перемене как постепенное угасание в христианском обществе эсхатологического учения о Церкви, замена первохристианской эсхатологии — новой индивидуально-футурической. «Царство Божие», спасение и гибель стали переживаться, как, прежде всего, индивидуальная награда или наказание за меру выполнения закона в этом мире. Не догматически, конечно, а психологически «Царство Божие», то-есть жизнь вечная, ставшая во Христе «жизнью нашей», побледнела в опыте верующих, осталась не как исполнение всех чаяний, как радост-

ный предел всех желаний и интересов, а именно, как только **воздаяние**, она лишилась самостоятельного, самодовлеющего, все охватывающего и все превосходящего содержания, к которому все устремлено: «Да придет Царствие Твое...» Раньше «мир сей» получал свой смысл и свою оценку из-за отнесенности своей к опыту Церкви и Царства. Теперь Церковь и царство стали переживаться по отношению к миру и жизни в нем... Это не означало ни умаления их значения, ни ослабления веры в них. Церковь оказалась больше чем когда бы то ни было в **центре** мира, но уже как его локров и санкция, суд и закон, как источник освящения и спасения, а не как явление Царства «приходящего в силу» и дающего в мире сем, обряд которого проходит, **причастие** «будущему веку» и «Дню Господню»...

И вот, против этой перемены, этой подсознательной «утилитаризации» христианства монашество и оказалось реакцией, и именно в этом смысле нужно понимать определение его, как «эсхатологического» движения. Оно было утверждением примата Царства, как «единого на потребу», утверждением несводимости его ни к чему в «мире сем». Правда, эсхатологизм этот тоже как бы оторвался от переживания самой Церкви, как эсхатологической реальности, переродился в эсхатологизм индивидуальный, но, в основном, то-есть в понимании соотношения Царства и мира, в понимании всей жизни в категориях двух «эонов», монашество, несомненно было «реакцией» не столько на нравственное, сколько на психологическое «обмирщение» Церкви.

Отсюда — исключительное, центральное значение **молитвы** в монашеском идеале. Если в первом, ранне-христианском понимании всякое дело может стать молитвой, служением, созиданием и свидетельством о Царстве, то в монашестве она сама становится единственным делом, заменяет собою все «дела»<sup>9</sup>). Труд, предписываемый монашескими правилами (плетение корзин, веревок и т. д.), в этом смысле не есть «дело». Он не имеет значение сам в себе, не есть ни служение, ни призвание. Он необходим только как подпора молитвы, как одно из ее орудий. Речь идет не о просвещении жизни и дел молитвой, не о соединении их с молитвой и даже не о превращении жизни в молитву, а о молитве, как жизни, еще точнее о замене молитвой жизни. Ибо монашество рождается из опыта **неудачи**, ослабления первоначальной установки, из опыта непреодолимой трудности соединить два положения основной хри-

<sup>9</sup>) Срв. M. Viller, op. cit., pp. 66 sqq. P. Pourrat. La Spiritualité Chrétienne, Vol. 1, Paris 1931, p. 198 sqq. Dom Anselme Stolz. L'Ascèse Chrétienne, Chevetogne, 1948, p. 172 sqq.

стианской антиномии — «не от мира сего» и «в мире сем»... Второе положение — «в мире сем» нужно просто отбросить, чтобы первое стало осуществимым, отсюда «анахореза» — физический и духовный выход из мира, удаление в пустыню или монастырь, положение между собою и миром физической черты. Но тогда очевидно, что **молитва** становится единственным делом и содержанием жизни, как духовное выражение «неотмирности», как общение с реальностью Царства. Идеал монаха молиться все время, никогда не прекращая молитвы. На деле — и здесь мы как раз подходим к значению этого понимания молитвы в литургической истории — очень рано возникают в монашестве, как отшельническим, так и киновийном **молитвенные правила и уставы о молитве**<sup>10</sup>). Но для литургиста существенно понять, что эти правила возникают не как устав богослужения, а в порядке так сказать «педагогическом»: они нужны как руководство монаху на пути его к «духовной свободе». Их происхождение глубочайшим образом отлично от происхождения литургического устава, того, который мы называли «lex orandi» и суть которого в воплощении, в актуализации «lex credendi», веры и жизни Церкви. Цель литургического устава — сделать богослужение выражением веры Церкви, актуализировать саму Церковь, цель монашеского молитвенного правила — приучить монаха к непрестанной молитве, укоренить его в личном молитвенном подвиге. Поэтому в литургическом уставе нет категорий «длинной» или «краткой» молитвы и его соотношение с временами, часами и сроками укоренено в определенном понимании этих часов и сроков. В монашестве, напротив, значение времен и часов, как таковых не важно. Важно распределить молитву так, чтобы она наполнила всю жизнь, и для этого она вставляется в раму времени. Но само это время никакого другого смысла, кроме как «времени молитвы» не имеет. Монашеское правило знает только ритм молитвы, которая «по немощи плоти» прерывается изредка сном или принятием пищи. Отсюда большие различия между разными молитвенными правилами, возникающими, в тех или иных центрах монашества. Этот может быть вся Псалтирь, или правило 60 молитв днем и 60 молитв ночью, или еще Псалтири, читаемой в соединении с Писанием — разных правил дошло до нас очень много, но характерно, что в особом интересе к этим правилам и к их обсуждению, отраженном ранне-монашеской письменностью, на первом месте всегда именно практическая ценность такого правила, его полезность с точки зрения возрастания монаха в подвиге. Так, в предании об

<sup>10</sup>) Скабалланович, стр. 208 и сл.

Уставе данном ангелом св. Пахомию Великому, на вопрос св. Пахомия не слишком ли мало положено в нем молитв, ангел ответил: «я положил столько для того, чтобы и слабые удобно... могли выполнять правило. Совершенные же не имеют нужды в уставе, ибо пребывая наедине в келье, они всю жизнь свою проводят в созерцании Бога»<sup>11</sup>).

Мы видим, следовательно, что монашеское молитвенное правило и по происхождению, и по назначению, и по содержанию глубоко отлично от литургического устава богослужения, каким знала его Церковь от начала. Оно не было задумано ни как реформа, ни как замена церковного богослужения и его устава, как это думает Скабалланович и другие историки, потому, что по самой своей природе оно было вне литургической сферы. И даже тогда, когда часть этого молитвенного правила была включена в богослужебный устав, о чем мы будем говорить ниже, разнородность его с другими элементами литургического предания осталась очевидной. Так, и теперь «повечерие», ставшее формально одной из служб суточного круга, остается по существу службой «не-литургической». Оно может петься «по кельям», то-есть становится частью индивидуального молитвенного правила, оно не предполагает «соборности Церкви» и духовенства и структура его состоит в простом последовании псалмов и молитв, но без определенной «темы», развитие которой характерно, например, для вечерни или утрени.

Но если нельзя, как нам кажется, видеть в монашеском молитвенном правиле попытку создания нового богослужения и замены им старого, то было бы столь же неправильно отрицать глубокое влияние, оказанное этим правилом, этим пониманием молитвы, на богослужение, влияние, которое в силу судеб самого монашества, оказалось в каком-то смысле определяющим в развитии литургического Устава. Причины и неизбежность такого влияния были заложены в той «литургической ситуации» монашества, о которой мы говорили выше, и которая в свою очередь была укоренена в самой глубине монашеского идеала и самосознания. Мы подчеркнем, что монашество не только не отрицало литургической нормы Церкви, но всеми силами стремилось ее сохранить. Но волей-неволей, в силу фактического отделения монашества от церковных общин, соблюдение ее приобретало новые и особые черты, а эти черты, далее, создавали постепенно и новое «переживание» богослужения, или, согласно нашей терминологии, новое **литургическое благочестие**.

<sup>11</sup>) Лавсаик, 38 (34).

Хорошим примером этой эволюции является отношение монашества к центральному акту христианского культа — к Евхаристии. Мы видели, что первоначально нормой этого отношения было участие монахов в церковной Евхаристии. А, вместе с тем, очень рано появляются указания на хранение отшельниками Св. Даров и причастие ими самих себя<sup>12</sup>). «Все отшельники, живущие в пустыне — пишет Св. Василий Великий, — где нет священника, хранят причастие в доме и сами себя причащают»<sup>13</sup>). Практика хранения причастия в доме и самопричастия засвидетельствована в очень ранних памятниках христианства<sup>14</sup>), и в ней, как таковой, может быть и не было ничего нового. Но мотивы здесь и там совершенно разные. «Частное» причастие в ранней Церкви было как бы распространением на дни седмицы воскресного причастия в евхаристическом собрании Церкви. Первичным, главным, обязательным оставалось это собрание (ἐπι τὸ αὐτὸ) в день Господень, торжественная и радостная трапеза народа Божьего. Благочестие, молитва, подвиг никоим образом не могли бы стать причиной отделяющей от собрания, ибо вся «духовность» и все литургическое благочестие ранней Церкви можно выразить словами св. Игнатия Антиохийского: «старайтесь быть как можно чаще вместе». Новизной монашеского частного причастия было, напротив то, что причиной его оказывалось как раз благочестие, само понимание, само переживание христианской жизни. Евхаристические дары, причастие остаются необходимым условием этой жизни, ибо «монахов, живущих в пустыне, жжет яд злых демонов и они с нетерпением ждут субботы и воскресения, чтобы идти на источники водные, то-есть приступить к телу и крови Господней, дабы очиститься от скверн лукавого»<sup>15</sup>). Но оно как-то незаметно оказывается подчиненным индивидуальному благочестию, так, что не благочестие (как в ранней Церкви) определяется Евхаристией, а, напротив, Евхаристия становится «орудием» благочестия, частью подвига, помощью в борьбе с демонами и т. д. «Рассказывают об авве Марке Египетском: он 30 лет прожил, ни разу не выходя из своей кельи; к нему обыкновенно приходил пресвитер совершать для него (ποιεῖν αὐτῷ τὴν ἁγ. προσφοράν) св. приношение»<sup>16</sup>): такого

<sup>12</sup>) Скабалланович, цит. соч., стр. 210.

<sup>13</sup>) Письмо к Кесарии, 289.

<sup>14</sup>) Тексты собраны у Д. Н. Морангиса: «Литургия Преждеосвященных Даров», Фессалоника 1955 (на греч. яз.) — см. мою рецензию в St. Vladimir's Seminary Quarterly, 1957, № 2, pp. 31-34. Срв. еще статью I. Ziade, в Dict. Theol. Cath. 13, 77-111.

<sup>15</sup>) Изреч. Св. Ст. Пим. 31 (цит. у Скабаллановича, 210).

<sup>16</sup>) Древний Патер 9, 15 (цит. у Скабаллановича, 211).

рода факт был бы невозможен в «литургическом благочестии» ранней Церкви; он становится, если не правилом, то, во всяком случае, нормальным явлением в монашестве<sup>17</sup>). Подчеркнем еще раз: перемена здесь не в каком-нибудь умалении значения и места причастия, а в переживании его и восприятии. Оно изнутри включается в общий замысел монашества, как аскетический подвиг и индивидуальное «самосозидание». В этом замысле понимание Евхаристии, как актуализации Церкви и народа Божьего, как эсхатологической трапезы Царства не отрицается и не оспаривается. Просто ударение с него переходит на акт причастия, как на акт благодатной помощи в аскетическом подвиге, а на Евхаристическую службу, как на возможность эту помощь получить. Это и есть перемена литургического благочестия.

В том, что касается богослужения времени влияние монашеской «литургической ситуации» и монашеского благочестия выражается, прежде всего, в постепенном соединении молитвенного правила с уставом церковного богослужения, то-есть в соединении элементов, бывших первоначально разнородными и по замыслу и по содержанию. В монашеских условиях жизни процесс этого соединения был неизбежным. Мы знаем уже, что по первоначально монашество было лишено постоянного церковного богослужения, а, между тем, продолжало считать его самоочевидной нормой. По этому, во всех монашеских уставах, так или иначе, отмечались часы, которые и в миру «освящались общественным богослужением», то-есть сохранялась общая структура всех трех кругов богослужения времени. И все то, что в этой структуре могло быть сохранено, сохранялось: псалмы, молитвы, песнословия, и при этом в том порядке, в котором они уже находились в церковном уставе. Таким образом в основном — хотя в разных местах и по разному — сохранялся устав церковного богослужения. Но совершаемая часто без церковного «оформления», то-есть без духовенства и иногда не в храме, а в кельях, служба эта естественно постепенно сливалась с монашеским молитвенным правилом, превращалась фактически в одну из его частей. Хороший пример такого слияния мы видим в синайской вечерне аввы Нила, описанной с открытой им рукописи кардиналом Питра. Здесь и вечерня и утренняя имеют очевидно обще-церковную структуру, но между ее элементами вставляется молитвенное правило в виде «псалмопения» (вся Псалтирь, разделенная на 3 части в течение одной утрени). Способов соединения было много и они иногда очень отличались один от другого, но для нас важно только от-

<sup>17</sup>) J. B. Pitra. Hymnographie de l'Eglise grecque, Rome 1867, p. 44:

метить этот факт слияния церковного литургического предания с частным молитвенным правилом. Важно потому, что в этом соединении отчасти переродились оба элемента: монашеское правило, включившись в устав, приобрело литургический характер, стало мыслиться как неотъемлемая составная часть богослужения (ср. наше чтение кафизм и включение не-литургических служб повечерия и полунощницы в «суточный круг»), а богослужение литургическое, благодаря этому соединению, стало меньше переживаться в своем специфическом содержании и назначении и больше, как **молитва**, как подвиг молитвенного правила. То равнодушные, с которым в наши дни вечерню переносят на утро, а утреню на вечер показывает, как прочно вошло в церковное сознание это отношение к службе, как к молитвенному подвигу, важному самому по себе, а не как выражение определенного замысла, определенной «*lex orandi*».

Оба эти примера — эволюция отношения к Евхаристии и слияния молитвенного правила с богослужением времени хорошо показывают, что в монашестве также произошла метаморфоза литургического благочестия, только обратная той, которая, как мы видели, связана была с «воцерковлением» массы, и которую мы определили как метаморфозу «мистериальную». В монашестве ее можно назвать **индивидуально-аскетической** и «**пиетистической**». И опять нужно подчеркнуть, что, как там, так и здесь меняются не норма, не устав, не богослужение в его основной структуре и содержании, — а восприятие и понимание их в «литургическом благочестии», в определяющем это восприятие религиозном опыте. На основе одного и того же культа, того же самого литургического предания, в Церкви происходит как бы некая поляризация литургического благочестия. И вот эта поляризация и окажется настоящим исходным пунктом византийского синтеза, византийского «Типикона».

3. Но этот синтез стал возможным благодаря эволюции самого монашества, эволюции, во-первых, места его в Церкви, и, во-вторых, его собственного самосознания или богословия. До сего времени мы говорили только о первой стадии в истории монашества, той, которую сама монашеская традиция всегда будет считать своим золотым веком. Для нас важно было подчеркнуть, что в этой стадии монашество было движением лаическим и отделенным не только от «мира», но, в каком-то смысле и от церковного общества. Но стадия эта была фактически очень недолгой. Или, вернее, наряду с продолжавшимся еще долго именно таким переживанием монашества, очень рано возникло и другое его, если не понимание, то фактическое проявление — и его-то

и нужно считать второй стадией. Общий смысл ее в **возвращении** монашества в церковное общество и постепенное перерождение его в церковный институт, и при этом, институт влиятельный, связанный со всеми сторонами церковной жизни. Нам незначит входить здесь во все подробности этого достаточно сложного и многогранного процесса<sup>18</sup>). Но важно подчеркнуть, что процесс этот, выразившийся и в возвращении монашества **физическом** — то-есть в построении монастырей в городах, в самом центре «мира», и в превращении монашества (правда, более позднем) в своеобразный «ведущий слой» церковного общества ни в коей мере не должен быть объясняем обмирщением самого монашества, снижением его изначального максимализма или же переменой его основного противопоставления себя миру. Напротив, одну из главных причин этого процесса нужно видеть в **успехе** монашества, это значит, в принятии Церковью монашеской «идеологии», в признании ее правильной и спасительной<sup>19</sup>). Основной чертой византийского периода истории Церкви следует несомненно признать это парадоксальное сочетание строительства христианской *οἰκουμένη*, христианского мира с основным монашеским утверждением спасения, как отречения от мира, как аскетического из него ухода. Не все могут стать монахами в полном смысле — так упрощенно можно выразить эту византийскую теорию — но спасаются все только в меру приближения к монашеской жизни, к монашескому подвигу. О смысле этой внутренней победы монашества и его идеала мы уже писали в другом месте<sup>20</sup>). Здесь достаточно только напомнить о нем: монашество, спасши христианский максимализм от снижения, вернуло его Церкви в выработанной и разработанной им форме. Поэтому возвращение монашества в мир не означало принятия им мира, примирения с ним, это было напротив перенесение «пустыни» в мир, победа идеи «анакорезы», отделения, отречения в самом сердце мира. Монастырь в городе стал как бы идеальной общиной, свидетельством христианского максимализма, призывом и напоминанием. И, естественно, эта идеальная община оказалась и центром влияния на мир, на церковное общество, одновременно и на жизнь Церкви в целом и на отдельных ее чле-

18) См. **Dom J. M. Bessé**, *Des moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine*, Paris 1900; **Abbé Marin**, *Les moines de Constantinople*, 1897. **K. Holl**, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898.

19) «La nouveauté merveilleuse ce n'est pas tant la vieille idée de s'isoler du monde que le monde lui même gagné à l'attrait de cette idée, que le monde à l'école du Désert». **H. Brémond**, *Les Pères du Désert*, Paris 1927, vol. 1, XXIV.

20) «Исторический путь Православия», Нью-Йорк 1954, стр. 142 и сл.

нов... Известна роль, которую играли монахи в решении великих богословских споров и на вселенских соборах. Не менее значительна оказалась их роль, как «духовников» и религиозных вождей общества. А все это вместе взятое очевидно объясняет то огромное влияние, которое оказали монастыри в развитии и становлении богослужения. Монастырский устав богослужения оказался, в конечном итоге, общецерковным уставом, или, вернее, его общей и определяющей формой. Но означает ли это, что он просто вытеснил и победил то «литургическое благочестие», которое мы называли «мистерияльным» и свое собственное — индивидуально-аскетическое и пнестистическое литургическое благочестие сделал общецерковным? Ответ на этот последний вопрос и подводит нас уже вплотную к проблеме византийского литургического синтеза.

Ответ же этот заключается в том, что одновременно с указанным возвращением монашества в мир и укоренением его в Церкви, совершалась эволюция самого монашеского самосознания, точнее, принятие им определенной богословской интерпретации самого существа монашества. Мы говорили о «лаическом» характере первоначального монашества. Нужно прибавить теперь и его не-греческий характер. Монашеское движение началось в не-греческих окраинах Империи и основатели его были копты. Отсутствие эллинской культуры в эту первую стадию объясняет отсутствие связной богословской «доктрины».

Их хорошо проанализировал недавно **L. Vouyet** в своей книге о Св. Антонии Великом. Ранняя монашеская письменность сосредоточена больше на образах монашеской жизни, на великих примерах подвижничества, чем на анализе монашеского делания. Такой анализ, такое богословское истолкование приходят от греков. «И среди анахоретов и в киновиях греки являются уже позже — пишет о. Георгий Флоровский... Однако, именно греки впервые синтезируют аскетический опыт, формулируют аскетический идеал. И формулируют его в привычных категориях эллинистической психологии и мистики. Аскетическое мировоззрение органически связано с традициями Александрийского богословия, с учением Климента и Оригена»<sup>21</sup>). Вот это мистическое истолкование монашества, интерпретация его в категориях умозрительной традиции с «сознательным заимствованием неоплатонической и мистерияльной терминологии» представляет с точки зрения истории богослужения особый интерес, так как именно оно сделало воз-

21) Прот. Г. Флоровский: Византийские Отцы 5-8, Париж 1933, стр. 144.

можным византийский литургический синтез, перебросило мост от одного «литургического благочестия» к другому. Нам незначительно вдаваться здесь в рассмотрение вопроса о генезисе этой мистической, монашеской традиции, которой в последние годы посвящен ряд замечательных работ<sup>22</sup>). Важно то, что эта «греческая рецепция» монашества, отмеченная именами Евагрия Понтийского, Каппадокийцев, псевдо-Дионисия и т. д., своим мистическим истолкованием монашества сближает его с мистическим же истолкованием богослужения, с тем новым литургическим богословием, которое развивается в ту же эпоху под теми же влияниями. «Мистерияльная терминология» оказывается, так сказать, общим языком. И для описания монашеского восхождения, и для выражения освятительной сущности богослужения. И не случайно, конечно, с 5-6 веков именно монашество оказывается главным истолкователем и выразителем литургической жизни Церкви. Богослужение — в этом новом духовно-мистическом понимании его — оказывается в центре внимания монашества, а оно само переживается как «таинство посвящения», как некий мистический эквивалент крещения... Скрещением этих путей, преодолением изначальной литургической «поляризации» между монашеством и церковным обществом и определяется в основном то, что мы называем византийским синтезом.

Прот. Александр Шмеман.

22) **J. Daniélou**. Platonisme et Théologie Mystique, Paris 1944. **E. v. Tvanka**. Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistleben; его же: «Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und östliche Theologie» in Scholastik, 14, 1939, — и «Von Platonismus zur Theorie der Mystik» Scholastik, 1936, p. 163 sqq. **H. Ch. Puech**. La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys. Et. Carm. oct. 1938. — Архим. Киприан Керн. Антропология св. Григория Паламы. Париж. **И. Попов**. Идея схождения в др. восточной Церкви, Вопр. филос. и псих. 1909. **П. Мияни**. «Главные направления древне-церк. мистики». Серг. Посад, 1916. **P. Arnou**. Platonisme des Pères, «Dict. Theol. Cath.

## О ПРЕОДОЛЕНИИ СМЕРТИ

### 1.

Некоторое как будто преодоление смертного потока, который уносит все существующее, каждый момент, каждое дыхание, каждое движение нашей жизни — или попытку его преодоления — не напрасную ли? не мнимую ли? мы имеем в **памяти**. Память как бы торжествует — но тоже ведь временно — над смертью, над уничтожением, над утеканием всего. Памятью мы как бы преодолеваем текучесть нашего собственного «я». Ведь если-бы не было памяти, не было бы личности, не было бы человека. Личность человека только тем и существует, что она до какой-то степени сверхвременна, т. е. — говоря образно — мы погружены в поток времени и вместе с тем головой, как бы поднимаемся над ним, голову мы как бы высовываем из реки времени. И только через это мы существуем, как личность — через это, как бы поднимающееся над потоком преходящести сознание (хотя бы только временно поднимающееся), через этот **мост**, переброшенный над вечно уносящимся потоком, через эту духовную скрепу наших убегающих переживаний, объединяющую их в одно душевное и духовное, нравственно-ответственное Целое — через **Память**. Это так ярко и убедительно показывает, например великий русский философ Лев Михайлович Лопатин в своем изумительном по глубине и блеску «Введении в Психологию».

Недаром греки чтили богиню Мнемозину. Когда память окончательно покидает человека, теряется его духовный облик, он влачит жалкое, тенеподобное существование. Орфические могильные таблички 4-го-3-го в.в. до Р.Х. стараются обеспечить магической формулой для умершего великий дар — испить из светлого источника вытекающего из озера Мнемозины.

### 2.

Какая странная двойственность в нашем ощущении нашей собственной жизни. Наше прошлое — наше духовное **богатство**. Оно как-то **не совсем проходит**. После свидания с любимым человеком, любимыми близкими родными — например, после пребывания учащегося сына во время каникул дома у родителей, или после свидания матери с сыном, — как душа полна радости только что виденного и пережитого! Вы уезжаете, уехали, и грустно было вам уезжать, а радость ваша только что пережитого свидания,

хотя и смешанная с печалью, ваше умиление любви, **едет с вами**, оно с избытком переполняет вашу душу; если вы — верующий человек, вы молитвенно, неустанно, с чувством глубокой радости и наполнения духовного поручаете ваших близких, только что оставленных вами, в руки Божии. Но и так, на чисто «естественной» плоскости жизни, душа ваша все еще ликует, все еще залива волнами радости и счастья, которое вы недавно испытали, и вы чувствуете, что вы что-то **имеете**, что есть какая-то связь нерушимая между вами и теми, кого вы любите, и что это связано с тем, что вы только что пережили в общении с ними, и **что живет в вашей душе** — до упоения и восторга, и что **не прошло!** Какой-то, пусть временный (да, пожалуй, во многих случаях, как будто только временный), но все же прорыв закона преходящести. Прошлое живо для нас и в нас, оно часто — сокровище нашей жизни, наша святыня, то, чем мы живем, чем питаемся, что вдохновляет нас и влияет на нас. Правда, часто это лучшее забывается, затемняется, засоряется, подавляется другими — более новыми, но иногда гораздо менее ценными, более грубыми и грязными впечатлениями. Но на всегда ли? Может быть, оно живет там, в глубине? Да, как часто оно живет в самых глубинах, самых тайниках сердца и внезапно прорывается — с неожиданной, непредвиденной, возражающей силой. Раскрываются тайники сердца и то святое, что было в глубине его, что как будто уже замерло или полузамерло в нашей жизни. Раскрывается иногда с невероятной, поразительной силой. Данте рисует нам такое свое переживание в одном из наиболее поразительных мест «Божественной Комедии». Он находится в «Земном Раю» на вершине горы Чистилища, и вдруг открывается ему видение: Беатриче, окруженная ангелами, спускающаяся к нему с неба.

E lo Spirito mio, che già cotante  
Tempo era stato ch'alla sua presenza  
Non era di stupar tremando affranto,  
Senza degli occhi aver plus conoscenza  
Senza degli occhi aver più conoscenza  
Per occulta virtù di da lei mosse  
O'antico amor sentí la gran potenza  
(Purgatorio, XXX, 34-39).

Он ощутил внезапно, увидев ее после стольких лет, что он ее не быдал и как будто забыл ее; «великую силу своей старой любви» — «d'antico amor sentí la gran potenza». Из глубины поднялось — забытое или полу-забытое и **вновь живет!** Любовь может как будто быть, может оказаться сильнее смерти!

Или вот чувство, живое, на несколько другой душевной плоскости, переданное стихами человека, не имевшего, как будто религиозной веры:

...Ich aber verhänge die Fenster  
Des Zimmers mit schwarzem Tuch,  
Es machen mir meine Gespenster  
Sogar einen Tagesbesuch

Die alte Liebe erscheint,  
Sie stieg aus dem Totenreich,  
Sie setzt sich zu mir und weinet  
Und macht das Herz mir weich»\*).

(Н. Heine).

Или у него же:

Ich stand in dunklen Träumen  
Und starrte ihr Bild mir an,  
Und das geliebte Antlitz  
Heimlich zu leben begann

.....  
.....  
Auch meine Thränen flossen  
Mir von den Wangen herab —  
Und ach, ich kann es nicht glauben,  
Dass ich dich verloren hab!

В самой горечи — слабость, ибо любовь жива в сердце, или может ожить в сердце, и тогда каким-то образом — непонятным, несовершенным, неполным еще, может быть, — она сильнее смерти.

3.

Но ведь все же **проходит** прошлое и даже, как будто лучшее в нем? Ведь не остановишь, не зафиксируешь, не вернешь.

Или это только так кажется? Нет, не только кажется: есть, как мы знаем, какая-то **двойственность** в нашем несовершенном, слабом, жалком существовании и более того — в самом нашем существе, и преходящее, повидимому, в нем господствует, ибо кончается оно здесь — смертью.

\*) «А я завешиваю окна своей комнаты черным сукном. Мои видения посещают меня даже днем. Старая любовь является, она поднялась из Царства мертвых. Она садится ко мне и плачет и размягчает мое сердце».

Но смерть — мы знаем — начинается уже раньше, она проникает всю ткань нашей жизни.

«...В себя ли заглянешь — так прошлого нет и следа,  
И радость и муки и все так ничтожно»...

Так заостренно ощущает это Лермонтов.

Возвращаемся к радостям жизни, к «праздничным», повышенным, оплодотворяющим душу переживаниям. Какая тут **двойственность!** Они ощущаются, как богатство души, они оплодотворяют, питают, вдохновляют ее. Радость детства, радость юности — как они чистым, любимым пламенем освещают и последующую жизнь! И все же все это — в потоке уносится. Было и нет. Или, если есть где-то, то не видно его. Но и мы ведь уносимся потоком. Прошлое пускай живо в нас. **Но мы — то сами ведь проходим?**

«И больно так в груди сожмется сердце»,

пишет Леопарди в своем знаменитом стихотворении: *La Sera del dì «festa»* («Вечер Праздничного Дня»):

...Когда подумаешь, что все проходит,  
И нет ему следа. Вот и пронесся  
День праздничный, и вслед за днем досуга  
День будний настает, и все уносит  
Безжалостное время...

(E fieramente mi si stringe il core  
Al pensar come tutto al mondo passa  
E quasi orma non lascia. Ecco è fuggito  
Il dì festivo, ed al festivo il giorno  
Volgar succede, e se ne porta il tempo  
Ogni umano accidente....)

Последнее слово в нашей личной, индивидуальной жизни не за смертью ли?

4.

Что такое культура и культурная традиция, что такое **преемственность** в истории человечества, как не попытка **преодоления смерти?** Один уходит, а другой вступает на его место, заменяет его и продолжает начатое им дело. И хотя данное дело — данная культура, данное государство — отмирает или гибнет, самый прин-



цип преемственности переживает все частные свои проявления. Отсюда огромное значение **культурной традиции**, игнорируемое иногда нашей радикальной интеллигенцией — в этом стремлении преодолеть смерть, в этом творческом порыве к бессмертному и вечному. Этой мечтой живет человечество. Эта мечта, этот порыв передать что-то от себя, от своего по ту сторону пропасти переходящей и смерти, есть также одна из главных побуждающих причин к рождению детей и к основанию семьи и рода (как указал на это, например, Платон в своем диалоге «Кратил»). Здесь мы прикасаемся к самым основным и заветным устремлениям человечества. Это — то, чем мы живем в нашей личной и общественной деятельности, в нашей семейной и народной жизни. Вся более ответственная, более благородная, вся высшая деятельность человека может рассматриваться, как стремление к бессмертию, к преодолению смерти, это ее освещает и вдохновляет. И, повидимому, она этого достичь не может, все эти попытки и устремления — и в плоскости более общей: целых родов, племен, народов, всего человечества — разбиваются и уничтожаются Победою Смерти.

5.

Это — так. Это — закон жизни, подчиненный смерти, поработанный смертью, но это **не окончательно так**. Здесь мы переходим в область религиозных чаяний, и не только чаяний, но и религиозного опыта, и, что более этого, здесь мы прикасаемся к сфере Божественной Действительности.

Ибо **есть Божественная Действительность**, и в этом — ответ на все чаяния человечества. «Жив Бог, жива душа моя», говорит ветхозаветный праведник. Особенно яркое выражение получает эта уверенность в словах Христа: «Разве вы не читали в книге Моисея, что говорит Бог: «Я есмь Бог Авраама, и Бог Исаака и Бог Иакова, Бог же не есть Бог мертвых, но Бог живых, ибо в Нем все живы».

**В Нем все живы.** Есть более глубокая, более осмысленная, единственно подлинная область жизни, в которой Смерти уже нет, — Божественная Реальность. Она — смысл и цель и тайный, часто не осознанный источник высших человеческих чаяний и вдохновений. Прикоснуться к краю божественной ризы Его, прикоснуться к Вечной Жизни Его, вот — глубочайший предмет и смысл этих чаяний. И не может быть жажда духовная человека удовлетворена и смысл жизни его не может быть осуществлен, пока он не прикоснется к ней, к этой Вечной Божественной Жизни. «Душа моя, как душа безводная по Тебе».

L'abîme du cœur, le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu Lui-même». «Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te!»

6.

В Нем — жизнь и полнота жизни, и Он открывается нам, но нигде и никогда не раскрылся Он, как **безмерно снисходящая и жертвенная Любовь**, как только в Сыне Своем, сошедшем в глубины смерти! Смерть поражена в самых основах своих через сошествие в глубины ее Вечной Жизни, через безмерное излияние Вечной Жизни в этот мир наш, через безмерное, до конца, самоотдание Любви. Все должно смолкнуть перед этим самоотданием Божественной Любви. И Он воскрес в славе и тем бросил семя воскресения и восстановления в это падшее тварное естество наше и всего мира.

7.

Любовь побеждает Смерть, об этом мы говорили. Но недостаточно это. Это — лишь предчувствие, лишь указание на нечто большее, на нечто более действительное и более победное. **Божественная Любовь победила Смерть**. В Ней и наша любовь, и наша личность и все наше существо со всеми сокровищами душевными и духовными, как будто бы отданными на попрание смерти, оживут, ибо прикоснуться к Его победе. Аккорд — торжественно-победный и радостный, но проходящий через Смерть и делающий поэтому и смерть служительницей Вечной Жизни, средством проявления, орудием Его побеждающей Смерть Любви... «Смертию смерть попра». И вместе с тем нашим актом сыновнего доверия нашему Господу, послушанием Ему через участие в послушании Его Сына.

Все — даже преходящесть и ужас смерти и уничтожения — становится чрез Его победу **предверием Вечной Жизни**.

«И Смерти не будет уже» (Апок. 21, 4).

«Из глубины, из пропасти забвенья  
Опять узрел я незакатный Свет:  
Есть **Жизнь** и **Жизнь!** И только Смерти нет.  
Угасла Смерть в лучах Преображенья».

Николай Арсеньев.

IV.

М. Ю. ЛЕРМОНТОВ

Лермонтов погиб 27 лет, но за недолгие годы сознательной жизни он все же успел проявить свой исключительный дар, приоткрыть все богатство его души. Чтобы оценить значительность художественного дарования Лермонтова, достаточно указать на то влияние, какое имел именно он на целую плеяду русских поэтов. Лермонтов был создателем русской романтической лирики, — не Пушкин с его художественной и духовной трезвостью, с его умением останавливать творческие движения на пороге, за которым властвует чистая эмоциональная стихия. Пушкин был ясен во всем самому себе, был ясен и в поэзии — ему чужды полутона, чужда «нетерпеливая импровизация», он торжествует в своей трезвости над самыми острыми и жгучими переживаниями. Лирика же Лермонтова полна тех смутных переживаний, которые боятся духовной трезвости, не хотят полной прозрачности и пробуждают творческое вдохновение именно своей непосредственностью. В этом сила всякой романтической лирики, которая всегда боится растерять эту непосредственность и тем более боится той «гармонизации» душевных движений, в которой так глубок был Пушкин. Лермонтов постепенно восходил к духовной трезвости, следы чего можно видеть в созданиях последних лет жизни, — но только восходил к ней. Но он был слишком во власти того, что всплывало в его душе — вообще не он владел своими душевными движениями, а они владели им, владели и его художественными вдохновениями. Это создавало внутреннюю незаконченность в самом творчестве, создавало томление духа, к которому вполне приложимы известные слова из стихотворения «Ангел», — о душе самого Лермонтова можно сказать, что

Долго на свете томилась она  
Желанием чудным полна.

Но томление духа, внутренняя незаконченность тех душевных движений, которые зажигали творческое вдохновение раньше, чем они созревали до духовной прозрачности — все это достаточно сознавал в себе и сам Лермонтов. Он писал в известных стихах «Не смейся над моей пророческой тоской»:

И хитрая вражда с улыбкой очернит  
Мой недоцветший гений.

То, что волновало душу поэта, что часто преждевременно прорывалось наружу, — все это лишь частично выражало жизнь души:

Я не хочу (писал он), чтоб свет узнал  
Мою таинственную повесть, —  
Как я любил, за что страдал, —  
Тому судья лишь Бог да совесть.

Это сознательное закрывание самого себя было глубочайше связано с постоянной горечью, которою была исполнена душа Лермонтова, смысл и корни чего необъяснимы из его биографии. В горечи у Лермонтова есть что то, я бы сказал, метафизическое — связанное с неукротимостью его души, с теми мотивами персонализма, какие он первый выразил в русской поэзии. Прав был Бицилли, когда писал о Лермонтове, что у него мы находим «новое мироощущение», — но в этом новом мироощущении, которое отображало затаенные движения души, было искание своего пути через мятеж. Это, конечно, вовсе не ранние проявления русского нищезанятия (как находил Влад. Соловьев в своей недоброй статье о Лермонтове), — но это и не богоборчество, какое усматривал в Лермонтове Мережковский. Горечь у Лермонтова иногда переходила в мотивы богоборчества — но даже образ Демона, над которым так много и так долго размышлял Лермонтов, уже полон томления и тайной жажды вернуться к Богу. По выражению Бицилли, Демон у Лермонтова «существо кроткое и ручное». Вообще склонность к мятежу связана у Лермонтова с тайной тоской о покое и о мире:

А он мятежный ищет бури,  
Как будто в бурях есть покой.

Склонность к мятежу гораздо больше говорит о том, что душа Лермонтова была сдавлена невыраженными или неосуществимыми порывами, которые уходили вглубь души без надежды выявить себя. Отсюда и мятеж — смысл которого метафизичен, ибо это мятеж не против отдельных трудностей жизни, а против «коренной неправды в бытии». Это мятеж индивидуальности, жаждущей проявить себя, — и так загадочно, что и дальше, после Лермонтова, русский персонализм окрашен психологией мятежа, протеста. У Пушкина тоже есть жажда жизни («Я жить хочу...»), но у него

всегда есть трезвость и смирение, а у Лермонтова в самом мятеже есть тоска («Как будто в бурях есть покой»). Добавим: Лермонтов (как и Пушкин) вольно ушел в светскую жизнь, которую он так презирал, но рабом которой он оставался. О том, что он думал об окружающем его обществе, он гениально сказал в замечательном стихотворении «На смерть поэта». Лермонтов задыхался в этой среде, но не умел отказаться от нее, — и оттого

И скучно и грустно — и некому руку подать  
В минуту душевной невзгоды.  
А жизнь, как посмотришь с холодным вниманием вокруг  
Такая пустая и глупая шутка.

Лермонтов не был (как думал о нем Гоголь) «безочарованным» — он знал и радость и силу очарования, он таил в себе бесконечную жажду жизни, — но с реальной действительностью, его окружавшей, он находился в постоянном разладе. Неудивительно, что мятежное состояние души все более сгущалось в нем, горечь от невыраженных тайных порывов все больше окрашивала для него все. Но надо тут же отметить, что выход из этого тяжелого состояния души грезился ему только в красоте, в возможности припасть к ней и найти в ней то, чего не хватало душе. Напомним, как именно умиление перед красотой начинается в Демоне процесс примирения с Небом: когда он увидел Тамару и был пленен ее чарующей прелестью.

На мгновение  
Неизъяснимое волнение  
В себе почувствовал он вдруг;  
Немой души его пустыню  
Наполнил благодатный звук,  
И вновь постигнул он **святыню**  
Любви, добра и красоты.

После беседы с Тамарой Демон говорит ей:

Хочу я с небом примириться,  
Хочу любить, хочу молиться,  
Хочу я веровать добру.

Это пока только движение воли, это еще не мир, не гармония в душе, но это почти уже решение, которое должно появиться в конце акта воли. Богоборчество Демона стало стихать от умиле-

ния, которое овладело им при виде чистой, невинной красоты. Но еще больше у самого Лермонтова его склонность к мятежу, доводившая его и до богоборческих переживаний, стихала под действием красоты. И прежде всего — красоты природы, как об этом говорит знаменитое стихотворение «Когда волнуется желтеющая нива»; созерцание природы смягчает горечь в его душе:

Тогда расходятся морщины на челе  
И счастье я могу постигнуть на земле,  
И в небесах я вижу Бога.

Сближение же с людьми, к сожалению, вело к противоположным чувствам, — как его Пророк, Лермонтов «читал в глазах людей

Страницы злобы и порока.

Скорбное и тягостное чувство от людей и их порядков ярко выразил Лермонтов в образе Мцыри

Я мало жил, но жил в плену, —  
Таких две жизни за одну,  
Но только полную тревог  
Я променял бы, если б мог...  
Я знал одной лишь думы власть,  
Одну, но пламенную страсть...  
Она мечты мои звала  
От келий душных и молитв  
В тот чудный мир тревог и битв,  
Где в тучах прячутся скалы,  
Где люди вольны, как орлы.

Сближение с людьми вызывает у Лермонтова отталкивание от них: страстная жажда свободы выражает основную, затаенную его мечту. Не мотив примирения с жизнью, с Богом звучит здесь, а **потребность утверждения себя в свободе**, в вольном творчестве, в безграничной отдаче себя полноте жизни. Это есть вечный мотив романтического персонализма, который позже Достоевский подглядел даже у «человека из подполья» («хочу по **своей** глупой воле пожить»). Отсюда пошла и русская лирика — не от Пушкина, с его духовной трезвостью и художественным самообладанием, а именно от Лермонтова с его исканием полноты жизни, творческой свободы прежде всего.

Для русского романтизма характерно искание «покоя» (в смысле полноты жизни, а не ее замирания) именно **через мятеж**. Тот же мятеж найдем мы и у Л. Толстого с его бурным отрицанием цивилизации, у Достоевского в его отвращении к «буржуазному порядку», в мечтах героев у Чехова, в воспевании «безумства храбрых» у Горького. О лирике русской будет еще речь в последующих очерках, — но и сейчас ясно, что персоналистическая установка духа, с ее максимализмом, безграничной жадной свободой, с потребностью творчески проявить себя, — все это впервые зазвучало действительно у Лермонтова. Это и есть самое яркое, но и самое драгоценное у него, — и дело здесь не в нищестестве, и не в богоборчестве, а именно в самоутверждении личности, в ее законной потребности самопроявления. В стихах, посвященных памяти А. И. Одоевского, Лермонтов писал об Одоевском, что он сохранил

**Веру гордую в людей и в жизнь иную.**

Эта «гордая вера в людей» была присуща и самому Лермонтову, и она соответствует тому стилю персоналистической установки, который характерен для всей новой эпохи. Чтобы исторически понять это, надо вспомнить, что западная культура долго жила **недоверием к человеку** (начиная с блаж. Августина и кончая Лютером и Кальвином) — и острая реакция против этого литературно впервые была выражена Руссо, — и по другому, но столь же значительно Шиллером в контексте того эстетического гуманизма, которого он вместе с Гумбольдтом был создателем. Русский персонализм тем и романтичен донныне (его последним выразителем был Бердяев), что свободу он не отделяет от мятежа, «веру гордую в людей» не умеет соединить с смирением перед Богом. Мотив *Jenseits* и «жизни иной», в ином плане, заслоняется «поэзией земли» — и здесь не может быть и речи о том «соседстве с Богом», о котором замечтался Пушкин в горах Кавказа.

Я совсем не забываю о том, что религиозные мотивы не были чужды Лермонтову (как и другим русским романтикам), — скажу больше: русский романтизм религиозен, **но чужд церковности**. Если Мережковский почему то отмечает, что у Лермонтова нигде нет имени Христа, то это скорее говорит в защиту религиозного целомудрия Лермонтова. Не он ли писал:

В минуту жизни трудную  
Теснится ль в сердце грусть  
Одну молитву чудную  
Твержу я наизусть.

Религиозный мир Лермонтова мало сказался в его лирике, хотя и пробивался в ней; — вся душа Лермонтова впрочем была обращена к земле. Хотя и верно, что душа Лермонтова

Долго на свете томилась она,  
Желанием чудным полна,

но эти чудные желания относились к земле, а не к *Jenseits*. Персоналистическая установка духа у Лермонтова напоена поэзией земли, не *Jenseits* — но именно поэтому Лермонтов, как и большинство наших поэтов, настроен уныло. Но не равнодушие природы к людям (как у Пушкина, Фета, Тургенева), не бренность бытия (как у Державина, Баратынского), а **пустота** этой жизни мучает Лермонтова.

А жизнь, как посмотришь с холодным вниманием вокруг,  
Такая пустая и глупая шутка.

Словно кто-то смеется над нами, над нашим вечным ожиданием идеала и правды... В поэме «Валерик» после описания жестокой стычки с горцами, после описания того, как умирал капитан, когда кругом «усачи седые» тихо плакали, Лермонтов пишет:

#### Тоской томимый

Им вслед смотрел я, недвижимый,  
И не нашел в душе моей  
Ни содроганья, ни печали.  
А там, вдали, грядой нестройной  
Но вечно гордой и спокойной  
В своем наряде снеговом  
Тянулись горы, и Казбек  
Сверкал главой остроконечной.  
И с грустью тайной и сердечной  
Я думал: жалкий человек...  
Чего он хочет? Небо ясно,  
Под небом места много всем,  
Но беспрестанно и напрасно  
Один враждует он... Зачем?

То, как бессмысленно слагается и внешняя жизнь людей и внутренний их мир, явно таит в себе что-то неверное. В признаниях Печорина есть место, которое бросает свет на это: «Пробегаю в памяти все мое прошедшее и спрашиваю себя невольно: зачем же

я жил? Для какой цели я родился? А верно, она существовала и верно было мне назначение высокое, потому что я чувствую в себе силы необъятные...» В одном из ранних стихотворений Лермонтов писал:

Как в ночь звезды падучей пламень,  
**Не нужен в мире я.**

Лермонтов не нашел для себя путей осуществления «необъятных сил», и оттого в другом месте он пишет:

Жмет сердце безотчетная тоска  
Жизнь ненавистна, но и смерть тяжка.

Более глубоко то, что писал Лермонтов в одном из известных стихотворений «Мы пьем из чаши бытия»:

Когда  
Все, что обольщало нас,  
С завязкой исчезает,  
Тогда мы видим, что пуста  
Была золотая чаша,  
Что в ней напиток был — мечта  
И что она — не наша!

И то и другое трагично: если то, чем красится жизнь, есть только наша же мечта, то-есть за ним не стоит никакой реальности, то это трагично, как трагично и то, что «наша жизнь — не наша», то-есть, что наше бытие вовсе не принадлежит нам. В этой мысли есть впрочем уже просвет — ведь если жизнь наша не принадлежит нам, то кому же она принадлежит? Не, Тому ли, Кто есть источник всякого бытия? Но Лермонтов лишь приближался к этой мысли, не доводя ее до конца — он слишком романтик, чтобы много думать о том, что есть **над** нами. А «мнимость» жизни, обманчивость наших мечтаний — этого искушения он не мог преодолеть (как преодолевал его Пушкин) — и он готов подчеркнуть еще сильнее неподлинность того, чем мы живы.

И ненавидим мы и любим мы случайно,  
И жизнь уж нас томит, как ровный путь без цели,  
Как пир на **празднике чужом.**

И оттого

И скучно и грустно — и некому руку подать  
В себя ли заглянешь  
И радость и мука — все там ничтожно.

«Пламень безотрадный» (из ранней поэмы «Корсар») терзал душу Лермонтова и он так молится:

О, Боже...  
Угаси сей чудный пламень,  
Всесожигающий костер;  
От страшной жажды песнопений  
Пускай, Творец, освобожусь.

Вот отчего

В сердце **разбитом** есть тайная келья,  
Где черные мысли живут.

Или в другом месте:

В душе моей, как в океане,  
**Надежд разбитых** груз лежит.

Отдаться тому, что **над** нами, душа Лермонтова не могла; жажда самораскрытия, этот исконный мотив персонализма, тянет его к земным ценностям.

Как землю нам больше небес не любить?  
**Нам небесное счастье темно;**  
Хоть счастье земли и меньше в сто раз,  
Но мы знаем, какое оно.

Но и счастье не дается — ведь оно только игра мечты, по собственному же признанию Лермонтова, оттого

Мне тягостны веселья звуки.

признается Лермонтов.

В поэме «Сашка» есть слова о «**тщетной свободе** пленных мыслей» — и это и придает трагический смысл персоналистическим

исканиям Лермонтова. Он даже готов на минуту увлечься пантеистическими настроениями. В той же поэме «Сашка» читаем о смерти:

Пусть отдадут меня стихиям! Птица  
И зверь, огонь и ветер и земля  
**Разделят прах мой**, и душа моя  
С душой вселенной, как эфир с эфиром  
Сольется и развеется над миром.

Подведем итоги.

Бесспорная гениальность Лермонтова, возглавителя плеяды русских лириков, намечает путь русского романтизма, который, правда, уводил русскую душу от той духовной трезвости и духовной ясности, которая так была свойственна Пушкину, но в то же время затронул силы души, дремавшие в ней до того. Русский романтизм в своем своеобразии имеет вообще двух возглавителей — Гоголя в прозе и Лермонтова в поэзии, и он еще не изжит, не преодолен, пока не придет гений, подобный Пушкину, чтобы дать русскому художественному творчеству простор, но и духовную силу, — экстаз, но и духовную трезвость.

О Лермонтове мы не можем сказать того, что вполне оправдано для Пушкина — что он был выдающимся мыслителем, но он был все же мыслителем. Будучи романтиком, он, в границах своего романтического восприятия мира, продумал до конца много тем, особенно это ясно в его прозаических вещах, в которых Лермонтов оставался романтиком, — а что касается его поэзии, то в ней зазвучали впервые для русской души те **мотивы персонализма**, которым было дано пробудить драгоценнейшие движения в русской душе (как у Герцена, Достоевского, Бердяева). Есть в русской стихии мотивы и имперсонализма — мы их вскрыли уже в поэзии Тютчева; они тоже неслучайны для русской души — Толстой, Соловьев, Франк заняты той же темой. Но от Лермонтова и именно от него идет другая линия в русском сознании, — мечта о том, чтобы

люди были вольны, как орлы.

Неукротимая, безграничная сила индивидуальности, которой нужен весь «необъятный» мир, — вот основа русского романтического персонализма, — который не знает и не хочет знать того, что лишь с Богом и в Боге мы обретаем себя, реализуем свою лич-

ность. Романтический персонализм Лермонтова, Герцена, Толстого, Блока, Бердяева — это все та же «поэзия земли», поэзия земного бытия, все тот же гимн «существованию», переходящий в философский экзистенциализм. У Пушкина, жажда жизни у которого была не меньше, чем у перечисленных романтиков, было «благоговение перед святыней красоты», — эстетические переживания освобождали его от романтической скованности, от всего, что, будучи невыраженным, держит душу в оковах земли. Пушкин был мудрым, что освободился через духовную трезвость от ненасытности подсознательных желаний, — отсюда и ясность души и живое чувство того, что надо быть в «соседстве с Богом». Лермонтов же, а за ним и все русские романтики, хотя и жаждут эстетических переживаний, прямо нуждаются в них, но эти эстетические переживания не только не несут свободы духу, но еще больше сковывают его.

Своеобразие Лермонтова в том, что через его лирику, сквозь «магический кристалл» его поэтического восприятия мира, перед нами выступает **трагедия романтического персонализма**. Вся правда персонализма, все то, чем он полон, остается без воплощения — ибо человек свободен вовсе не как орел, который свободен в своих внешних движениях; человеку нужна еще свобода духа, то-есть свобода с Богом. Верно, конечно, что чаша жизни, которую мы пьем, что она **не наша**, что наша личность не абсолютна, что она относится к сфере тварного бытия, — но именно потому, что мы принадлежим вовсе не себе, а Богу, именно потому есть глубочайшая неправда в остановке духа на самом себе. Мятеж не есть и никогда не может быть выходом, — через мятеж нельзя достигнуть покоя. Лермонтов был и остается для нас связанным не запросами его личности, то-есть не своим персонализмом; связывал его романтизм, его прикованность к земному бытию.

Прот. В. Зеньковский.

## КОНЧИНА ПАСТЕРНАКА

Передо мною письма Пастернака, — его размашистый, широкий почерк, его всегда летящая и молодая душа, порыв, полет, Ахматова была права: сказала, что он вечно будет молод. А смерть все-таки пришла, захватила в самом расцвете. В письме от 28 мая 1959 г. пишет он: «И только этот баснословный год открыл мне эти душевные шлюзы» (возможность общения с Западом — он писал о «Фаусте» в Штутгарте, по-немецки, вел переписку с Гейдельбергским Университетом, из Лондона предлагали ему написать о Рабингранате Тагоре, и т. п.). Да, «баснословный» год. Нобелевская премия, «Доктор Живаго», мировой успех, слава на Западе, глушение и издевательство на родине. Исключение из Союза Писателей, невозможность получить премию в Стокгольме, даже вынужденный отказ от нее! Какие-то издатели наживаются, а он сидит в своем Переделкине и вероятно еще Бога благодарит, что не находится в Тундрах Севера.

Но и «баснословный» этот год так недолог! «Вкушая, вкуших мало меду и се аз умираю». Последнее его письмо — 11 февр. 1960 года — день его рождения. Письмо полно энтузиазма, любви, полно и жажды творчества. Он пишет теперь пьесу. Я знал об этом и писал ему о трудностях формы, желая всяческого успеха. Он отвечает: «Но Вам, лично Вам, хочется мне сейчас... клятвенно пообещать и связать себя этой клятвой, что с завтрашнего дня все будет отложено в сторону... работа закипит и сдвинется с мертвой точки».

Работа закипела, но и болезнь закипела. И вот передо мной не письма, а фотография: Борис Леонидович в гробу, то спокойное, неземное выражение лица, какое бывает у умерших. Намалялся, наволновался! А теперь вечный покой. Цветы, супруга его стоит, сын очень его напоминающий. И на руках, вероятно в открытом гробу, как принято было в России еще в моем детстве — юности, по деревенски, понесут его на небольшое кладбище близ той церковки, которую он видел из окна своего и куда иногда ходил.

Вот так он и ушел от нас. В четверг его похоронили. Чувство одиночества еще усилилось. Как о писателе не могу сейчас говорить о нем. Просто склоняюсь перед прахом с волнением и любовью. «Упокой, Господи, душу усопшего раба Бориса».

Борис Зайцев

## ИЗ КНИГИ Б. ПАСТЕРНАКА «ДОКТОР ЖИВАГО» Смерть Юрия Живаго

Из коридора в дверь был виден угол комнаты с поставленным в него наискось столом. Со стола в дверь грубо выдолбленным челном смотрел нижний суживающийся конец гроба, в который упирались ноги покойника. Это был тот же стол, на котором прежде писал Юрий Андреевич. Другого в комнате не было. Рукописи убрали в ящик, а стол поставили под гроб. Подушки изголовья были взбиты высоко, тело в гробу лежало как на поднятом кверху возвышении, торою.

Обычай сжигать умерших в крематории к тому времени широко распространился. В надежде на получение пенсии для детей, в заботе об их школьном будущем и из нежелания вредить положению Марины на службе, отказались от церковного отпевания и решили ограничиться гражданской кремацией.

В эти часы, когда общее молчание, незаполненное никакой церемонией давило почти осязаемым лишением, одни цветы были заменой недостающего пения и отсутствия обряда.....

Ее мысли рассеялись. Она подумала: «Как жаль все-таки, что его не отпевают по-церковному! Погребальный обряд так величав и торжественен! Большинство покойников недостойны его. А Юрочка такой благодарный повод! Он так всего этого стоит, так бы это «надгробное рыдание творяще песнь аллилуия» оправдал и окутил!

Веяние свободы и беззаботности, всегда исходившее от него, и сейчас охватило ее.

Ей хотелось жить, ненадолго с его помощью вырваться на волю, на свежий воздух из пучины опутывавших ее страданий, испытать, как бывало, счастье освобождения.

О какая это была любовь, полная, небывалая, ни на что не похожая! Они думали, как другие напевают.

Они любили друг друга не из неизбежности, но «опаленные страстью», как это ложно изображают. Они любили друг друга потому, что так хотели все кругом: земля под ними, небо над их головами, облака и деревья. Ах, вот это, это ведь и было главным, что их роднило и объединяло! Никогда, никогда, даже в минуты самого царственного, беспмятного счастья не покидало их самое высокое и захватывающее: наслаждение общей лепкою ми-

ра, чувство отнесенности их самих ко всей картине, ощущение принадлежности к красоте всего зрелища, ко всей вселенной.

Они дышали только этой совместностью. И потому превознесение человека над остальной природой, модное няньчение с ним и человекопоклонство их не привлекали. Начала ложной общест-венности, превращенной в политику, казались им жалкой домо-дельщиной и оставались непонятны . . .

И вот она стала прощаться с ним простыми, обиходными словами бодрого бесцеремонного разговора, разламывающего рам-ки реальности и не имеющего смысла, как не имеют смысла хоры и монологи трагедий, и стихотворная речь, и музыка, и прочие условности, оправдываемые одною только условностью волнения. Условностью данного случая, оправдывавшего натяжку ее легкой, непредвзятой беседы, были ее слезы, в которых тонули, купались и плавали ее житейские неспражненные слова.

Казалось, именно эти мокрые от слез слова сами слипались в ее ласковый и быстрый лепет, как шелестит ветер шелковистой и влажной листвой, спутанной теплым дождем. .

И она что-то говорила еще и рыдала, и мучилась. . .

К гробу подошли мужчины и подняли его на трех полотенцах. Начался вынос.

## ПАСТЕРНАК И ДОСТОЕВСКИЙ

Роман «Доктор Живаго» четко выделяется из всего написан-ного по-русски за последние пятьдесят лет. Уже отмечалось в пе-чати что этим романом Борис Пастернак продолжил традицию русской литературы XIX века; упоминалось и о влиянии на него Льва Толстого<sup>1)</sup>.

Однако, при чтении этого романа невольно вспоминается и другой великий писатель XIX века — Достоевский. В идеях, обра-зах и структуре романа Пастернака есть много общего с творче-ством Достоевского. Здесь не идет речь о прямом влиянии, а ско-рее о литературной «переключке», о внутренней близости двух писателей.

Оба писателя, описывая конкретные явления реальной жиз-ни, указывают или намекают на скрытую в этих явлениях выс-шую, трансцендентную реальность, лишь в свете которой можно осмыслить происходящее. Такой метод с формально-литературной точки зрения приводит к совмещению реалистических и мифоло-

1) Edmund Wilson, «Doctor Life and His Guardian Angel», The New Yorker, New York, Nov. 15, 1958.

гических пластов. Вячеслав Иванов его называет реалистическим символизмом<sup>2)</sup>.

Так, в образе Лары Пастернак мог запечатлеть и просто при-влекательную земную женщину, и прекрасную Психею. А Юрий Живаго может быть и представителем русской пассивной интел-лигенции, и избавителем души мира, томящейся во власти греха. В символическом плане в образах Лары и Юрия есть родственные черты с Настасьей Филипповной и кн. Мышкиным, и вообще с те-мой «образа чистой красоты», плененной «князем мира сего», повторяющейся в разных вариациях во всех романах Достоевского.

Реалистический символизм Достоевского и Пастернака выте-кает из их понимания искусства, как выражения некоей метафизи-ческой художественной идеи, являющейся по определению Па-стернака «таинственной и скрытой частью содержания»<sup>3)</sup>. А До-стоевский в письме Страхову пишет, что ему иногда выразить эту «художественную идею не по силам»<sup>4)</sup>.

В свою очередь «художественная идея» обоих писателей обуславливается глубокой религиозной проблематикой, которой насыщены их произведения. Именно в религиозной проблематике ключ к пониманию символов и мифов, стоящих за реальными явле-ниями у Достоевского и Пастернака. Особенно трудно осмыслить и почувствовать роман Пастернака без этого ключа. В нем боль-ше намеков, чем конкретных фактов. В нем проза граничит с сим-волической поэзией.

И Достоевский и Пастернак видят в пришествии Христа гран-диозный исторический сдвиг, крушение старого мира и начало но-вой эры.

«Произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встре-тил Богочеловека; Аполлон Бельведерский — Христа», — пишет Достоевский<sup>5)</sup>.

Дядя доктора, Н. Н. Веденяпин, идеологический резонер в ро-

2) Vyacheslav Ivanov, *Dostoevsky, Freedom and the Tragic Life*, The Noonday Press, New York, 1957, p. 49.

3) Борис Пастернак, *Доктор Живаго*, Мичиганский Унив., Анн Арбор, 1959, стр. 291. Номера стр. дальнейших цитат из романа будет указы-ваться в тексте статьи.

4) *Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоев-ского*. СПб. 1833, стр. 311. (Письмо Страхову написано 23-го апреля, 1871 г.).

5) Ф. М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, СПб, 1888, изд. 3, т. 11, стр. 475, (Дневник Писателя за 1880).



мане, красочно описав сутолоку, насилие и порочность в древнем мире, так говорит о его конце:

«И вот в завал этой мраморной и золотой безвкусицы пришел этот легкий и одетый в сияние, подчеркнута человеческий, намеренно провинциальный Галилеянин, и с этой минуты народы и боги прекратились и начался человек... человек, ни капельки не звучащий гордо...» (Стр. 44).

Оба писателя считают, что с пришествием Христа все прежние представления и порядки — национальности, государства, классы, императоры, вожди — отмерли или должны отмереть. Все принявшие Христа должны составить единую «новую, неслыханную дотоле национальность — всебратскую, всечеловеческую» (Достоевский), воспарить во «всенародность» (Пастернак).

Но здесь Достоевский присовокупил свою мессианскую идею что, при существующем порядке вещей, именно русский народ является провозвестником и носителем идеи всеобщего братства во Христе. У Пастернака, так много видевшего и пережившего после Достоевского, национально-мессианской идеи нет. Его глубокий патриотизм спокойнее и объективнее, чем у Достоевского. А его религиозное мироощущение не затмевается националистическими aspirationами.

Но в основном оба писателя одинаково утверждают христианское откровение о человеческой судьбе. Их мысленные взоры устремлены к созерцанию преображенного мира, в котором уже нет «ни эллина, ни иудея», а «обращенные и претворенные» народы. В отличие от социалистического «муравейника», в этом новом состоянии народов, именуемом Достоевским «всенародной и вселенной церковью», а Пастернаком Царством Божьим, утверждается человеческая личность.

«В том, сердце задуманном, новом способе существования и новом виде общения, которое называется Царством Божиим, нет народов, есть личности», — говорит друг Юрия Живаго, Миша Гордон. (Стр. 125). В центре внимания обоих писателей — человек, неповторимая человеческая личность, трагическая судьба человеческой личности в мире, где царствует грех и смерть. Их героев сохраняет от внутреннего распада глубокая и естественная вера в человечность, в то, что на библейском языке называется образом и подобием Божьим. Для обоих писателей совершенным выразителем этой человечности и носителем образа Божьего был Христос.

Задумывая новый роман, Достоевский писал своей племянни-

це С. А. Ивановой: «На свете есть только одно положительно прекрасное лицо — Христос»<sup>6)</sup>.

«Как могли они дать уйти из себя душе такой поглощающей красоты и силы», — недоумевает Миша Гордон, беседуя со своим приятелем Юрием Живаго о судьбе еврейской нации, не принявшей Христа (стр. 125).

Достоевский ведет падшего человека через «горнило страданий» к пробуждению любви и нравственному очищению. «Вековечный идеал Христа» освещает этот путь.

Герой романа Пастернака, Юрий Живаго, пройдя свой короткий, но испещренный страданиями, неудачами и искушениями жизненный путь, оставляет этот мир примиренным с жизнью и Творцом. На это указывают следующие символические намеки и явления: цветы у гроба покойного, оставшегося без церковного погребения «как бы что-то совершали» — совершали недостающий обряд. Затем, как всегда таинственное появление у гроба покойного его таинственного двоюродного брата Евграфа — его ангела хранителя. И, наконец, благословение покойной Ларой, тоже таинственным образом оказавшейся у гроба. При этом благословляет она взойдя на скамеечку, поставленную Евграфом, что можно истолковать, как высшее полномочие на благословение.

Конечно Лара в романе не только настоящая и глубокая, хотя и незаконная любовь Юрия, как уже указывалось выше, в метафизическом плане она, подобно героиням Достоевского, может олицетворять душу мира, Вечную Женственность, мать землю. Об этом говорят следующие эпизоды.

Однажды, в партизанском лагере, в конце ясного солнечного дня, Юрий Живаго переживает экстатический опыт. Вся окружающая его природа преображается в «первоначальное» и «всеохватывающее подобие девочки».

«Лара! — закрыв глаза, полушопотом или мысленно обращаясь он ко всей своей жизни, ко всей Божьей земле, ко всему растлавленному перед ним, солнцем озаренному пространству». (Стр. 353).

Через некоторое время Юрий Живаго вновь переживает подобное мистическое настроение. Вернувшись в Юртин, он приходит в квартиру Лары, отсутствовавшей в то время, и ждет ее возвращения. Он задумывается об окружающем его мире, о родине, о жизни и радости существования, и всё это для него воплощается в Ларе:

<sup>6)</sup> Ф. М. Достоевский, *Письма*, ред. А. Долинин, Москва, 1928-34, т. 2, стр. 71.

«Вот это-то и есть Лара. С ними нельзя разговаривать, а она их представительница, их выражение, дар слуха и слова, дарованный безгласным началом существования» (Стр. 402).

В более выпуклом религиозном плане прообразом Лары является Мария Магдалина. Античный миф о прекрасной Психее трансформируется в новозаветное сказание. Пастернака поразило в евангельском повествовании и литургических текстах о грешной женщине, умывшей ноги Иисуса накануне Его страданий, страшное дерзновение грешницы и великое снисхождение Господа. Приведа слова стихиры Страстной Среды: «Грехов моих множества, судеб Твоих бездны, кто исследит?» — Сима Тунцева, друг Лары, так их комментирует: «Какая короткость, какое равенство Бога и жизни, Бога и личности, Бога и женщины!» (Стр. 425).

Для христианских экзистенциалистов Достоевского и Пастернака свет и во тьме светит. Нет грешника, который не мог бы вернуть утерянного им образа Божьего. Оба писателя не принимают узко-пуританского, наивно-моралистического противопоставления доброго и злого. Ветхозаветному отделению чистого от нечистого они противопоставляют проникновение чистого в нечистое для его преобразования. При этом человеческая чистота понимается ими условно. Есть лишь единый безгрешный Христос. Человек очищается только осознав свою нечистоту и добровольно подчинившись Творцу. Так, покаянный вопль в форме церковного песнопения часто вырывается у Юрия:

«Вскую отринул мя еси от лица Твоего, Свете незаходимый, и покрыла мя есть чуждая тьма окаянного!» (Стр. 405).

Лара тоже испытывает покойное чувство. В слезах, она сокрушается о своей греховности на груди покойного Юрия.

Тема жизни и смерти занимает центральное место в творчестве обоих писателей. Она вытекает из их жизнеутверждающего мироощущения. От инстинктивного внутреннего непримирения с мыслью о смерти и разрушении, они приходят к мистическому утверждению жизни, как Высшей Сущности, наполняющей и содержащей весь тварный мир. Их героев поддерживает именно эта жизнеутверждающая сила, которую они черпают в окружающем их мире, в природе.

«О, как сладко существовать! Как сладко жить на свете и любить жизнь!» — думает Юрий Живаго весенним благоухающим вечером, прислушиваясь к голосам детей, играющих на дворе. (Стр. 401-402).

А внутренне полумертвого Ивана Карамазова только и спасает это чувство жизни, он говорит Алеше:

«Я спрашивал себя много раз: есть ли в мире такое отчаяние, чтобы победило во мне эту испуганную и неприличную, может быть, жажду жизни, и решил, что, кажется, нет такого... дороги мне клейкие, распускающиеся весной листочки, дорого голубое небо...»<sup>7)</sup>.

У Пастернака и у Достоевского описания природы, «клейкие распускающиеся листочки», «косые лучи заходящего солнца», «вечерний лес», «цветы, совершающие недостающий церковный обряд у гроба покойного Юрия» — свидетельствуют о глубоком онтологическом единстве всего тварного мира.

Пастернак прямо говорит, что царство растений, наша смерть и жизнь, как-то таинственно связаны между собой. Он видит особое символическое значение в том, что, не узнав в первую минуту воскресшего Господа, Мария Магдалина приняла Его за идущего по погосту садовника.

Нельзя ли в этой мысли Пастернака усмотреть отражение слов из евангелия от Иоанна, взятых Достоевским, как эпиграф к роману «Братья Карамазовы»:

«Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода». (Гл. XII, ст. 24).

Смерть — врата к бессмертию. Чтобы наследовать жизнь вечную, надо умереть, т. е. перейти в другое состояние.

«Смерти нет. Смерть не по нашей части», — говорит молодой д-р Живаго больной Анне Ивановне Громеко, его будущей теще, — «...теперь требуется новое, а новое есть жизнь вечная». (Стр. 68-69).

Тайна вечной жизни превосходит границы человеческого понимания. Все благочестивые представления о судьбе души после смерти не убедительны. И легко согласиться с Юрием Живаго, когда он говорит, что воскресение «в той грубейшей форме, как это утверждается для утешения слабых», ему чуждо. (Стр. 67). Христианское упование вечной жизни сосредоточено только в Иисусе Христе. Это — вера, а не умственное рассуждение. Поэтому и не удастся обоим писателям объяснить вечную жизнь рационально. Достоевского манит утопическая картина рая на земле. Пастернак же сводит бессмертие к памяти об умершем среди живых.

Однако, в художественных образах оба писателя уже с пророческой силой утверждают христианскую веру в воскресение, оправдывая слова Пастернака, что подлинное искусство есть про-

<sup>7)</sup> Ф. М. Достоевский, Собр. соч., Москва, 1958, т. 9, стр. 288.

должение Откровения Иоанна Богослова. Достоевский делает это в главе «Кана Галилейская», в которой говорится о дивном видении Алеше Карамазову брачного пира в Царстве Божьем у гроба его покойного наставника старца Зосимы.

Пастернак утверждает воскресение в поэме о пребывании тела Христа в гробе («Смятение»), которую пишет в бредовом сне больной тифом Юрий. Он пишет «как в течение трёх дней буря черной червивой земли осаждает, штурмует бессмертное воплощение любви...» (Стр. 211).

Идет страшная борьба жизни и смерти. С одной стороны силы ада, смерти, разложения; с другой — жизнь, весна, Магдалина. Эта символическая религиозная глава заканчивается жизнеутверждающим призывом: «Надо воскреснуть!»

Кана Галилейская и Великая Суббота (канун Пасхи, воспоминание пребывания Христа в гробе), особенно сильно переживаются в православном церковном сознании. Кана Галилейская — это символ светлой, радостной, преображенной жизни со Христом в Его Царстве. Великая Суббота — это самый торжественный и самый таинственный день на земле. В этот день все человечество со страхом и трепетом стоит у Гроба Господня: — лишь в нем надежда воскресения и вечной жизни.

Тема «поэмы» о Великой Субботе повторяется в образах реальной жизни у гроба Юрия Живаго (живого, бессмертного).

Смерть — преддверие бессмертия. «Надо воскреснуть!»

Пастернак своей художественной интуицией подводит нас вплотную к доступному нам пределу вмещения тайны жизни и смерти.

Лара беседует с покойником, как с живым:

«Загадка жизни, загадка смерти, прелесть гения, прелесть обнажения, это, пожалуйста, это мы понимаем. А мелкие мировые дразги, вроде перекройки земного шара, это извините, увольте, это не по нашей части». (Стр. 514).

В этих словах Лары заключена главная тема всего романа Пастернака. Конечно, она не созвучна государству, стремящемуся к перекройке земного шара на материалистической основе.

У гроба Юрия происходит очищение Лары и ее примирение с Жизнью. Вскоре закончится ее земной путь в одном из концентрационных лагерей...

Античный миф, осмысленный в свете христианской проблематики, в русской литературе выдвинутый, но не разрешенный Достоевским, получает положительное завершение у Пастернака. То-

мящаяся во власти греха душа мира, прекрасная Психея, находит своего избавителя.

С человеческой точки зрения конец трагический. Но без страдания нет рождения к новой жизни. Без смерти нет воскресения.

Оба писателя скептически относятся к современной гуманистической цивилизации и современному обществу: коммунистическому или капиталистическому, атеистическому или христианскому — одинаково. Они глубоко осуждают характерный для нашей эпохи этически-бездущный и эстетически-пошлый подход к жизни, при котором совершенно забывается сердце человека. Они указывают, что действительный прогресс человеческого общества, может быть достигнут лишь через внутреннее перерождение человека любовью. Любовь же начинается с нашего отношения к ближнему и есть по определению д-ра Живаго — высший вид живой энергии. В произведениях Достоевского и Пастернака дается дилемма: признание Высшей Любви основой жизни, как единственный путь к достижению всех человеческих стремлений улучшить свою судьбу на земле; или — насилие, эксплуатация и моральное раствление будут царствовать в мире.

Дмитрий Григорьев.

## БИБЛИОГРАФИЯ

А. В. Карташев — проф. Духовной Академии в Париже. Очерки по истории Русской Церкви. YMCA-Press, Париж. 11, rue de la Montagne, Ste-Geneviève, Paris-5<sup>e</sup>.

Трагическая эпоха, в которую вступило человечество, начиная с 1905 г., — эпоха первой Русской революции и ужасы которой особенно усугубились с началом второй Русской революции 1917 г., выдвинула среди главных действующих лиц — *personae dramatis* — на первое место Русскую Церковь в терновом венце и в одежде поругания. Естественно, что написание ее истории, и, особенно, истории многострадального русского монашества, это задачи первостепенной и насущной важности. Они выполнены, каждая в своем роде, такими учеными, как проф. Смолитч (по-немецки) и проф. Карташев (по-русски). В известном смысле обе книги дополняют друг друга.

Дар проф. А. В. Карташева, — несомненно очень большой, — по преимуществу ораторско-лекторский; он положительно может быть назван большим художником и мастером этого дела. И вряд-ли, ктонибудь в эмиграции может в этом смысле с ним не только сравниться, но даже и подойти к нему близко. Проф. А. В. Карташев, — художник Божией ми-

лостью. Конечно, история вообще, и, в особенности, история Церкви, да еще такого живописного и художественно гениального народа, как народ русский, есть наука особенно предрасполагающая к искусству. И артистов науки надо искать преимущественно среди историков. Проф. Карташев занимает здесь в этом смысле одно из первых мест, — именно благодаря своей артистической натуре.

Первый том определенно удачнее второго. И в этом первом томе удачнее всего получился начальный и Киевский периоды, — заметим, между прочим, периоды самые трудные для исследователя. Видно, что здесь автор в свое время много с любовью потрудился над тем, что выражаясь в терминах покойного П. К. Иванова, можно назвать «Русской Пятидесятницей». Великолепно проработана также и эпоха преп. Максима Грека и художественно написан его портрет-икона.

Однако, далее меняется стиль и дух. Ум автора становится формально каноническим и почти все его интересы сосредоточиваются на деле церковного управления и отношения к государству все более и более овладевающего, — вольно или невольно, — симпатиями автора. Когда ему приходится выбирать между администратором преп. Иосифом Волоколамским и мистиком-молитвенником преп. Нилом Сорским, то автор с прямолинейностью становится на сторону администратора.

Такая установка интересов работы автора приводит к тому, что почти весь второй том превращается в монографический список иерархов с центрированием внимания по преимуществу на отношениях к государству с соответствующей их оценкой.

Приходится пожалеть, что проф. А. В. Карташев во втором томе, мало уделил внимания духовно-мистической жизни, яркими выразителями коей являлись праведники Русской Церкви. Однако, появление громадного труда проф. А. В. Карташева, охватывающего историю Русской Церкви от ее крещения до XIX века, есть большое событие в русской исторической науке, ибо появление данного труда, открывает широкую возможность отнестись с должным вниманием к духовным судьбам Русской Церкви.

В. Ильин.

## Х Р О Н И К А

### ВЕСЕННИЙ СЪЕЗД Р.С.Х.Д.

В дни святой Троицы в Vievres — в обычном для движенских съездов помещении — состоялся очередной весенний съезд Р.С.Х.Д. В этом году праздник Святой Троицы пришелся на одни и те же дни для западной и восточной ветви христианства — и это способствовало тому, что съезд был очень многочисленным (свыше 300 человек). С другой стороны мы, участники съезда, праздновали святые дни Пятидесятницы в особо благоприятных условиях. Утренние и вечерние службы, прекрасное пение импровизированного хора, дневные беседы, часто исполненные религиозного огня — все это благодатно подымало всех присутствующих, создавало живое ощущение Церкви во всей полноте ее.

Я почти неизменно бываю на всех весенних съездах Р.С.Х.Д., которые дороги мне своей духовной ценностью, какой-то непередаваемой свежестью. Может быть здесь имеет свое значение то, что это съезды

молодежи, которая приносит на съезд свежесть души, непосредственную горячность веры. Но могу сказать — редко так переживаешь всю правду и глубину Церкви, как на таких съездах, в которых молитва сочетается с живой и горячей беседой.

Темой съезда этого года была проблема свободы. Проблема эта так сложна, так трудна, что несмотря на всестороннюю разработку ее в докладах испытанных руководителей Движения, она все же боюсь, осталась не до конца и не во всем воспринятой молодыми участниками съезда. Может быть ввиду исключительной сложности проблемы свободы, следовало бы уменьшить количество докладов, чтобы дать больше времени молодежи в их групповых дискуссиях для углубления в проблематику свободы. Может быть нужно еще и еще вернуться к теме свободы — ведь это едва-ли не центральная тема философии и морального сознания.

Так или иначе, но съезд этого года больше других взволновал души, — а частые службы с возможностью исповеди и причастия Святых Таин осенили всех нас своей благодатью.

Л. В.

Л. А. Зандер — почетный доктор богословия Марбургского Университета.

19 мая с.г. Л. А. Зандер по приглашению Богословского факультета Марбургского Университета читал доклад об основных формах христианской молитвы (о связи анамнезиса и эпиклезиса). Перед началом доклада декан факультета проф. Нибергаль вошел в аудиторию облаченный в профессорскую мантию и берет и взойдя на кафедру дал краткую характеристику жизни и работы Л. А. Зандера. Затем он пригласил собравшихся стоя выслушать текст диплома, который затем и был передан Л. А. Зандеру. В тексте диплома упомянуты различные стороны деятельности Л. А. Зандера. Приводим его по-

пен

след

сов

авт

вие

ния

бис

тест

Тол

ета присуждает сте-  
Т. А. Зандеру  
ое и духовное на-  
его доступным для

реализма» своими  
еническое богосло-

авославного движе-  
жков и съездов в  
авославных и про-

иси и печать.

sable P. A. Struve.  
ris